ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI
DIRETTA DA MIRCEA ELIADE

VOLUME 8

ISLAM

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

Jaca Book

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 8

ISLAM

Città Nuova

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Per quanto riguarda le voci che compongono il presente volume, si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle Religioni*, che è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». La prima sezione è formata da 5 dizionari, già pubblicati, che costituiscono nel loro complesso una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, raccogliendo tutte le tematiche che per la loro universalità e generalità oltrepassano i confini di una singola tradizione religiosa o di un gruppo omogeneo di tradizioni religiose (oggetto e modalità della credenza religiosa; il rito; l'esperienza; il pensiero, concezioni e simboli; lo studio delle religioni). Ne deriva che alcune voci, o parti di esse, che avrebbero benissimo potuto comparire nel presente volume («Alchimia», «Attributi di Dio»), sono già state pubblicate in uno dei dizionari della prima sezione. Altre voci («Abramo», «Aristotelismo», «Gerusalemme», «Polemica cristiano-musulmana»), di taglio trasversale rispetto a varie tradizioni religiose, si troveranno pubblicate in altri volumi della seconda sezione.

Nel presente volume, le uniche eccezioni adottate rispetto alla decisione di non ripubblicare testi già presenti in altri volumi sono le parti inerenti alla tradizione islamica delle voci «Anima» e «Dio» (già pubblicate nel primo volume).

Ogni dizionario è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci di se stesso (siano esse trattate nel dizionario stesso o invece rinviino ad altri dizionari), dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d'assieme dell'articolazione della materia e un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni dizionario riportano inoltre, generalmente, rimandi ad altre voci, contenute nello stesso dizionario o negli altri. Tali rinvii costituiscono già un fondamentale strumento per muoversi all'interno dell'Enciclopedia, in attesa dell'ultimo volume che conterrà tutti gli indici.

La presente Edizione Tematica Europea adotta il sistema scientifico di traslitterazione delle lettere e delle parole arabe, rispettando così la trascrizione e la resa fonetica classica dei termini e di molti nomi propri. Tuttavia, si è fatta eccezione per alcuni termini entrati stabilmente nell'uso corrente italiano (ad esempio: Corano, Islam, imam, Mecca, sura, ayatollah) e per alcuni nomi propri moderni (ad esempio: Aga Khan, Khomeini, Gheddafi).

Nella toponimia e in generale nella terminologia geografica moderna si è preferito adottare la grafia convenzionalmente impiegata dai mezzi di stampa, priva cioè dei segni diacritici, e la resa fonetica ormai invalse nell'uso comune (ad esempio: Shiraz, Marrakesh, Khorasan, Kufa, Higiaz).

A conclusione delle voci "Legge islamica", "Islam" (articoli "Islam in Europa", "Islam in America"), "Fratelli musulmani" sono state inserite, tra parentesi quadre, e con la sigla *ndc*, alcune integrazioni testuali a cura di Emanuela Braida.

Al termine delle bibliografie di molte voci sono stati inseriti aggiornamenti bibliografici relativi alle pubblicazioni italiane specifiche.

Per le traduzioni dei versetti coranici si è fatto ricorso all'edizione italiana del *Corano*, a cura di Alessandro Bausani, Rizzoli, Milano 1988.

Un particolare ringraziamento va alla dott.ssa Emanuela Braida dell'Università di Torino per la consulenza prestata nel corso di tutto il lavoro di redazione, soprattutto per quanto riguarda i problemi di traslitterazione e di uniformazione delle varie voci.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

TRASLITTERAZIONE DELLE LETTERE ARABE ADOTTATA NEL PRESENTE VOLUME

ا	alif	' (non traslitterata all'inizio di parola)	ض	ḍād	ḍ
ب	bā	b	ط	ṭā	ṭ
ت	tā	t	ظ	ẓā	ẓ
ث	ṯā	ṯ	ع	'ayn	'
ج	ǧīm	ǧ	غ	ġayn	ġ
ح	ḥā	ḥ	ف	fā	f
خ	ẖā	ẖ	ق	qāf	q
د	dāl	d	ك	kāf	k
ذ	ḏāl	ḏ	ل	lām	l
ر	rā	r	م	mīm	m
ز	zā	z	ن	nūn	n
س	sīn	s	ه	hā	h
ش	šīn	š	و	wāw	w
ص	ṣād	ṣ	ي	yā	y

'ABD AL-ĞABBĀR (323?-414/5/6 eg. / 935?-1023/4/5 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū al-Ḥasan 'Abd al-Ğabbār ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ğabbār al-Hamaḏānī al-Asadābādī; uno degli ultimi teologi mu'taziliti famosi, appartenente all'undicesima «classe» o «categoria» (*ṭabaqa*) della classificazione stabilita da al-Murtaḍā nel suo *Kitāb al-munyal wa-al-amal.*

'Abd al-Ğabbār nacque probabilmente ad Asadābād, nell'Iran centrale, al tempo dei Buyidi. Compì la sua formazione religiosa a Hamaḏān (intorno al 950-952), applicandosi allo studio del *ḥadīṯ* (tradizione) e del *fiqh* (giurisprudenza) šāfi'ita e aderendo in quegli anni alla scuola teologica aš'arita.

Quando da Hamaḏān si spostò a Bassora, 'Abd al-Ğabbār, in opposizione ad al-Aš'arī, abbracciò la dottrina mu'tazilita e da quel momento si dedicò al *kalām*, inteso come prospettiva intellettuale. Per un certo periodo studiò con Abū Isḥāq ibn 'Ayyāš, discepolo e successore del famoso teologo Abū Hāšim, quindi si trasferì a Bagdad, ove studiò per lungo tempo con 'Abd Allāh al-Ḥusayn ibn 'Alī (morto nel 978). Nel 970 accolse l'invito del visir Ibn 'Abbād (938-995) a trasferirsi a Rayy, una delle capitali dei Buyidi, dove fu insignito del titolo di *qāḍi al-quḍāt* (giudice dei giudici), che di fatto lo elevò al rango di incontestato capo della Mutazi'la dell'epoca. Alla morte di Ibn 'Abbād, 'Abd al-Ğabbār venne destituito da Faḫr al-Dawla e la maggior parte dei suoi averi gli venne confiscata. Ormai in età avanzata morì, di ritorno da un viaggio, quand'era ormai alle porte della città di Rayy.

L'estesa produzione letteraria di 'Abd al-Ğabbār (del quale si dice che abbia scritto poco meno di quattrocentomila pagine) interessa sia la legge religiosa (*fiqh*), sia la dogmatica teologica (*kalām*). Uno dei suoi testi giuridici, il *Kitāb al-'ahd*, è elogiato da Ibn Ḫaldūn, che ritiene quest'opera una delle migliori nel campo delle fonti del diritto. Tuttavia 'Abd al-Ğabbār preferì la teologia al diritto, come dimostrano le sue parole: «Molte persone dicono di dedicarsi al *fiqh* per ragioni trascendentali, ma è la sola teologia a cercare Dio».

Al-Murtaḍa, nel suo *Kitāb al-munyal wa-al-amal*, classifica l'opera del grande *qāḍi* suddividendola per categorie:

1. Opere inerenti il *kalām*, tra le quali: *Al-dawā'ī wa-al-ṣawārif*, *Al-ḫilāf wa-al-wifāq*, *Al-ḫāṭir*, *Al-i'timād*, *Al-man'wa-al-tamānu'*, *Mā yağūz fīhi al-tazāyud wa-mā lā yağūz.*
2. Opere di precettistica: *Al-muġnī*, *Al-fi'l wa-al-fā'il*, *Al-mabsūṭ*, *Al-muḥīṭ*, *Al-ḥikma wa-al-ḥakīm.*
3. Commentari: *Šarḥ al-ğāmi'ayn*, *Šarḥ al-uṣūl*, *Šarḥ al-maqālāt*, *Šarḥ al-a'rāḍ.*
4. Opere sulla metodologia del *fiqh: Al-nihāya wa-al-'umad* (con i relativi commentari).
5. Opere di polemistica: *Naqd al-luma'*, *Naqd al-imāma.*
6. Opere di risposta a questioni a lui sottoposte: *Al-rāzīyāt*, *Al-aš'arīyāt*, *Al-qāšānīyāt*, *Al-ḫawārizmīyāt*, *Al-naysābūrīyāt.*
7. Opere incentrate sui parallelismi tra due autori: *(ḫilāf): Fi-al-ḫilāf bayn al-šayḫayn* (ossia, sui due Ğubbā'ī, padre e figlio)
8. Panegirici, quali il *Naṣīḥat al-mutafaqqiha.*

Opere di 'Abd al-Ğabbār pubblicate:

1. *Mutašābih al-Qur'ān*, 'Adnān Muḥammad Zarzūr (ed.), I-II, Il Cairo 1969.
2. *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-maṭā'in*, Il Cairo 1911, rist. Beirut s.d.
3. *Taṯbīt dalā'il al-nubūwa*, 'Abd al-Karīm 'Uṯmān (ed.), Beirut 1966.
4. *Faḍl al-i'tizāl*, Fu'ād Sayyid (ed.), Tunisi 1974.
5. *Šarḥ al-uṣul al-ḫamsa*, 'Abd al-Karīm 'Uṯmān (ed.), Il Cairo 1965, Beirut 2001 (3ª ed.)
6. *Al-muḥīṭ bi-al-taklīf*, J.J. Houben e 'Umar al-Sayyid 'Azmī (edd.), I, Il Cairo 1965, II, Beirut 1981. Il testo di 'Abd al-Ğabbār compare nella versione tramandata dal suo discepolo Ibn Mattawāyh.
7. *Al-muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-'adl*, Il Cairo 1960-1965. L'opera, vera *summa theologiae* di 'Abd al-Ğabbār, era prevista in venti volumi, dei quali tuttavia soltanto quattordici sono stati pubblicati.

L'influenza di 'Abd al-Ğabbār è stata notevole: tutte le opere della tarda Mu'tazila sono piene di riferimenti al suo pensiero. 'Abd al-Raḥmān Badawī, nel suo *Maḏāhib al-islāmiyīn* (Beirut 1971), menziona sei dei suoi principali discepoli: Abū Rašīd al-Nīsābūrī, Abū Sa'īd 'Abd Allāh ibn Sa'īd al-Labbād, al-Šarīf al-Murtaḍā, al-Qāsim al-Bustī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn 'Ali al-Baṣrī e Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Mattawayh.

BIBLIOGRAFIA

Le informazioni essenziali su 'Abd al-Ğabbār e la sua opera vengono fornite in C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1937, suppl. I, pp. 343-44; S.M. Stern, *'Abd al-Djabbār ibn Aḥmad*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960-. Sulla *summa theologiae* di 'Abd al-Ğabbār, cfr. G.C. Anawati, R. Caspar e M. El-Khodeiri, *Une somme inédite de théologie mo'tazilite. Le Moghnī du qāḍī 'Abd al-Jabbār*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», 4 (1957), pp. 281-316. Per un'analisi dottrinale dell'opera, cfr. J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-quḍāt Abul-Ḥasan Abd al-Jabbār ibn Ahmad al-Hamadānī*, Leiden 1976, pp. 25-38.

La pubblicazione di alcune opere di 'Abd al-Ğabbār ha suscitato numerosi studi nell'ambito del *kalām*. Fra di essi: G.F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Oxford 1971; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris 1974; C. Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane. Solution mu'tazilite*, Paris 1978; D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

GEORGES C. ANAWATI

'ABD AL-RĀZIQ, 'ALĪ (1888-1966), giurista e autore musulmano. Nato in un villaggio del medio Egitto, 'Abd al-Rāziq studiò legge islamica all'Università al-Azhar del Cairo, laureandosi nel 1911. Nel 1912 si trasferì a Oxford per studiarvi scienze politiche ed economia e ivi rimase fino allo scoppio della prima guerra mondiale. Nel 1915 gli venne assegnato l'incarico di giudice della *šarī'a* alla corte di Alessandria e di altre città della provincia. Nel 1925 la pubblicazione del suo libro *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* (L'Islam e le basi dell'autorità) sollevò violente reazioni. 'Abd al-Rāziq venne formalmente condannato da un consiglio costituito da ventiquattro *'ulamā'* (esperti di legge islamica) di al-Azhar, capeggiati dallo stesso rettore. Deposto dal suo incarico perché ritenuto inadatto a ricoprire ruoli pubblici, 'Abd al-Rāziq visse ritirato per il resto della sua vita.

Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm, pubblicato appena un anno dopo l'abolizione del califfato attuata da Atatürk, è un trattato sulla teoria di governo e la fonte dell'autorità nell'Islam. L'argomentazione principale di 'Abd al-Rāziq è che non vi possa essere un sistema di governo islamico. Né il Corano né gli *ḥadīṯ* (tradizione) stabiliscono l'esistenza del califfato o l'associazione di potere temporale e potere religioso. Nemmeno l'*iğmā'* (il consenso islamico) fornisce le basi per una legittimazione del califfato. Esso, infatti, è stato storicamente basato sul potere e sulla coercizione e non è dunque parte essenziale della religione islamica.

La teoria più radicale di 'Abd al-Rāziq si riconnetteva con il carattere profetico di Muḥammad. Secondo il suo pensiero, Muḥammad, come altri profeti, era stato incaricato di una missione spirituale e, dunque, era stato mandato a rivelare una verità divina e a guidare gli uomini verso una vita virtuosa, non ad esercitare un'autorità politica.

Ne consegue che 'Abd al-Rāziq neghi alla *šarī'a* (legge islamica) ogni implicazione costituzio-nale. In questo consiste il suo rivoluzionario distacco dalla posizione ortodossa riguardo alla profezia di Muḥammad e alla *šarī'a*, con la conseguente violenta opposizione degli *'ulamā'*.

Al contrario dei teologi musulmani, che avevano sempre ritenuto unico l'Islam in virtù del fatto che esso fosse al contempo comunità politica e comunità religiosa, 'Abd al-Rāziq nega ogni fondamento politico alla *šarī'a*.

Condannate dagli *'ulamā'*, le sue idee vennero tuttavia accolte dalle *élite* al potere in Egitto e, più tardi, nella maggior parte dei Paesi arabi. Furono introdotte costituzioni basate su modelli occidentali e, infine, comparvero gli Stati nazionali laici anche nel mondo dell'Islam.

BIBLIOGRAFIA

'Alī 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Il Cairo 1925 (trad. fr. di L. Bercher, *L'Islam et les bases du pouvoir*, in «Revue des études islamiques», 7 [1933], pp. 353-90 e 8 [1934], pp. 163-222).

Ch.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London (1933) 2000, 3ª ed. Questo testo rimane uno studio fondamentale per quel che riguarda il movimento riformista islamico nella storia dell'Egitto. Di particolare rilievo il cap. decimo, dove l'autore tratta la nascita delle idee non ortodosse.

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London 1962, 2ª ed. Cambridge 1983 (trad. it. di A. Merlino, *L'Islam nel pensiero europeo*, Roma 1994). Questo studio rappresenta la migliore monografia sul pensiero arabo del XIX e degli inizi del XX secolo. Il cap. settimo, «Abduh's Egyptian Disciples. Islam and Modern Civilization», è uno studio eccellente dell'opera di 'Abd al-Rāziq in particolare e di altri riformatori musulmani in generale.

E.I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965. Opera generale sulla crisi dell'Islam e sull'emergere dello Stato nazionale laico nel mondo islamico. Il cap. quarto, «For and against the Caliphate», è un'analisi articolata del dibattito che si tenne negli anni '20 del XX secolo.

IBRAHIM I. IBRAHIM

'ABD AL-WAHHĀB. Vedi *IBN 'ABD AL-WAHHĀB, MUḤAMMAD.*

'ABDUH, MUḤAMMAD (1266-1322 eg. / 1849-1905 d.C.), intellettuale egiziano considerato l'architetto del modernismo islamico e uno dei più importanti riformatori islamici del XIX e del XX secolo. Nato da famiglia benestante in un villaggio del delta del Nilo, a tredici anni iniziò i suoi studi nella moschea Aḥmadī a Ṭanṭā e proseguì poi la sua educazione presso la rinnovata Università al-Azhar del Cairo, dedicandosi allo studio della logica, della filosofia e del misticismo. Influenzato dal pensiero del riformatore panislamico Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī, venne coinvolto nella rivolta capeggiata da 'Urābī contro gli inglesi (1881-1882). Dopo la repressione della rivolta fu esiliato per sei anni, durante i quali lavorò in Libano alla creazione di un sistema scolastico islamico e collaborò con al-Afġānī a Parigi a un gran numero di iniziative, inclusa la pubblicazione di un giornale popolare, «Al-'urwa al-wuṯqā» (Il legame indissolubile). Il tono del giornale era radicale e contestatario, e rifletteva lo spirito rivoluzionario di Afġānī assai più di quello riformatore di 'Abduh. Sebbene esso fosse naturalmente bandito nei Paesi islamici sotto l'occupazione britannica, i diciotto numeri che uscirono vi furono introdotti clandestinamente ed ebbero largo seguito presso gli intellettuali musulmani. Al-Afġānī e 'Abduh diedero vita anche ad un'associazione, che portava lo stesso nome del giornale, il cui scopo era operare per l'unità musulmana e la riforma sociale. Nel corso di queste attività, 'Abduh compì dei viaggi in Inghilterra e a Tunisi e, sembra, tornò anche in Egitto in incognito.

Durante la sua carriera, 'Abduh ricoprì molte cariche importanti. Nel 1880 divenne direttore di «Al-waqā'ī al-misrīyah», la gazzetta ufficiale egiziana. Nel 1889 fu nominato giudice e, dieci anni più tardi, assurse alla carica di *muftī* dell'Egitto, la più alta autorità nell'ambito dell'interpretazione della legge islamica. In qualità di *muftī*, diede avvio alla riforma delle corti religiose e dell'amministrazione degli *awqāf* (sovvenzioni religiose).

Gli scritti di 'Abduh includono: *Risālat al-wāridāt* (Trattato di ispirazioni mistiche), *Risālat al-tawḥīd* (trad. ingl. *The Theology of Unity*, London 1966) e l'interpretazione del Corano conosciuta come *Tafsīr al-manār*. Questi scritti portano traccia di varie influenze del pensiero islamico: il misticismo, la teologia mu'tazilita, l'attivismo politico e l'ortodossia. La *Risālat al-tawḥīd* venne concepita come una breve e semplice esposizione di questioni teologiche, ma, distinguendo tra ciò che è essenziale e ciò che è inessenziale nell'ambito della religione, 'Abduh argomenta che una delle maggiori cause della decadenza musulmana è stata l'incapacità di operare questa distinzione. Rivelazione e ragione sono vie complementari nella ricerca della verità, dal momento che la ragione è la facoltà che mette in grado il fedele musulmano di distinguere il vero dal falso e dunque il libero arbitrio dipende anche dalla conoscenza umana e dalla ragione.

'Abduh considerava l'Islam come la pietra angolare della vita pubblica e privata. Colpito, però, dalla decadenza delle società islamiche, decadenza che egli reputava il problema principale che tutti i pensatori musulmani avrebbero dovuto affrontare, 'Abduh si adoperò per rigenerare la religione e purificarla di tutto ciò che egli riteneva essere un'aggiunta aliena e anacronistica. Lo scopo della sua vita, come egli stesso lo definì, fu quello di liberare le menti dei musulmani dai ceppi del *taqlīd* (la cieca accettazione della tradizione) e dimostrare la compatibilità dell'Islam con la modernità. Secondo il suo pensiero, la cura dei mali delle società musulmane stava in un ritorno al vero Islam, attraverso una riscoperta di ciò che vi era d'essenziale nel Corano e nella *sunna* (i precetti tradizionali del Profeta) e l'interpretazione di questi testi alla luce dei tempi moderni.

Il metodo migliore per raggiungere questi obiettivi, secondo 'Abduh, consisteva nell'esercizio dell'*iǧtihād* (il giudizio individuale) e nello stabilire collegamenti tra i concetti tradizionali e le idee dell'età moderna. In questo modo, per esempio, la *maṣlaḥa*, ossia il pubbli-

co interesse, si trasformava in utilità sociale e lo *šūrā*, ossia il consiglio che attorniava il califfo, veniva identificato con l'assemblea consultiva. 'Abduh ribadiva che non c'era incompatibilità tra l'Islam e la ragione, o tra la rivelazione e la scienza. L'Islam incoraggiava la ragione, condannava l'imitazione cieca, criticava duramente il fatalismo e affermava l'esercizio del libero arbitrio. In queste argomentazioni è evidente l'influenza delle idee mu'tazilite sul suo pensiero: egli sosteneva che l'Islam era in armonia e ben tollerava ogni speculazione razionale e scientifica. Su queste basi, le conquiste scientifiche dell'occidente, alle quali anche i musulmani avevano contribuito nella loro epoca classica, avrebbero potuto essere adottate senza paura né esitazione. Il mancato raggiungimento di questa integrazione, al contrario, avrebbe indotto alla stagnazione e dunque al sottosviluppo o all'importazione indiscriminata delle idee occidentali, causando così la perdita dei valori islamici.

La riforma concreta e il cambiamento sociale erano gli scopi primari di 'Abduh. Come altri riformatori del suo tempo, egli si occupò assai più di questioni politiche che non di una riformulazione dei fondamenti religiosi: riteneva che il sistema legale fosse un fattore cruciale per la prosperità di uno Stato e che le leggi dovessero cambiare per adeguarsi alle circostanze. Una riforma della legge islamica avrebbe richiesto che il principio di *maṣlaḥa* fosse mantenuto, e che i giuristi esercitassero il *talfīq* (conciliazione) per poter collazionare i giudizi delle quattro scuole legali sunnite. Mettendo in rilievo il bisogno di una riforma sociale e politica, 'Abduh sottolineò l'importanza dell'educazione e attaccò il dispotismo dei governanti: il vero *leader* musulmano avrebbe dovuto essere al contempo vincolato dalla legge e obbligato a cercare il consenso popolare.

L'eredità essenziale del pensiero di 'Abduh è, in ultima analisi, il tentativo di stabilire un dialogo tra l'Islam e il mondo moderno; in questo modo egli, forse più d'ogni altro pensatore musulmano, ha contribuito allo sviluppo delle tendenze moderniste e riformiste dell'Islam, in particolare negli Stati arabi e in Indonesia. Fondamentalmente, 'Abduh deve la propria notorietà alla sua costante ricerca di una filosofia locale e islamica che si adattasse ai tempi moderni. Sviluppò criteri mediante i quali l'impatto della civilizzazione occidentale potesse essere differenziato e controllato ed elaborò una sintesi tra Islam e modernità attraverso la quale i musulmani potessero restare fedeli alla loro religione e nello stesso tempo impegnarsi attivamente nella società moderna. La sua sintesi è stata sì criticata, ma ciò nonostante il suo modo di affrontare il problema ha lasciato un forte segno sul pensiero e sulla società islamici moderni.

BIBLIOGRAFIA

Ch.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London (1933) 2000, 3ª ed., è il testo classico per conoscere Muḥammad 'Abduh, poiché include una dettagliata analisi della sua carriera e del suo pensiero. Uno studio in lingua italiana sull'opera di 'Abduh è la tesi di laurea di G. Rami, *Modernismo islamico in Egitto nell'opera di Muḥammad 'Abduh*, Bologna 1996. Un importante e precoce contributo allo studio di questo autore è dato dal professore di filosofia egiziano O. Amin, *Muhammad Abduh*, Il Cairo 1944 (trad. ingl. di Ch. Wendell, *Muhammad Abduh*, Washington/D.C. 1953). Una particolareggiata analisi delle sue idee politiche compare in M. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley/Cal. 1966. Altre significative analisi e valutazioni del suo pensiero e dell'influsso che esso esercitò si possono trovare in: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London 1962, 2ª ed. Cambridge 1983 (trad. it. di A. Merlino, *L'Islam nel pensiero europeo*, Roma 1994); K. Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965; e soprattutto Z. Badawi, *The Reformers of Egypt. A critique of Al-Afghani,* Abduh *and Rida*, Slough 1976, London 1978, 2ª ed. Per una valutazione critica, cfr. E. Kedourie, *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London (1966) 1997, 2ª ed.

ALI E. HILLAL DESSOUKI

ABRAMO. Vedi vol. 6.

ABŪ AL-HUḎAYL AL-'ALLĀF (morto tra il 227 e il 235 eg. / tra l'842 e l'850 d.C.), più estesamente Abū al-Huḏayl Muḥammad ibn al-Hudayn al-'Allāf al-'Abdī; teologo musulmano della scuola mu'tazilita. Poco si conosce della vita di Abu al-Huḏayl: cliente (*mawlā*) della tribù 'Abd al-Qays, sembra che abbia studiato con un certo Uṯmān al-Ṭawīl, emissario della propaganda mu'tazilita per conto di Wāṣil ibn al-'Aṭā' (morto nel 748/9). Intorno all'819 entrò alla corte del califfo al-Ma'mūn, dove ottenne una grande fama grazie alla sua abilità nelle dispute retoriche e alla destrezza nel citare testi poetici. Nulla si è conservato delle sue pur numerose opere teologiche, filosofiche, apologetiche e polemistiche. La tradizione vuole che avesse più di cento anni al momento della morte.

Quanto riportato da autori posteriori è troppo frammentario e, in un certo senso, gnomico per consentire una valutazione approfondita dell'insegnamento di Abū al-Huḏayl; e, d'altro canto, è difficile determinare la reale portata dei numerosi apparenti parallelismi con autori cristiani antichi. Il suo insegnamento si fonda su un'analisi sistematica dei predicati annessi alle cose: l'asserzione primaria è indicata dal nome soggetto utilizzato nella parafrasi analitica. Per esempio, «x si muo-

ve» è analizzato come «un movimento pertiene a x», e «y conosce» come «una conoscenza pertiene a y». Dal momento che il soggetto termine dell'analisi è preso per designare un'entità, il metodo tendeva a postulare diverse proprietà reificate quali il «luogo» (*kawn*), la «congiunzione» o la «mancanza di vita». La concezione della materia di Abū al-Huḏayl è atomistica: i corpi sono composti di atomi distinti (sing. *ǧawhar*) in ciascuno dei quali sussiste una serie di varie proprietà entitative (sing. *ma'nā*), cui ci si riferisce come alla categoria degli «accidenti». Gli atomi e alcuni accidenti durano per molti istanti di tempo, mentre altri accidenti esistono solo per un singolo istante. Dal momento che la parola consiste di accidenti in un sostrato materiale, il Corano in quanto parola di Dio è creato; esiste originariamente in un archetipo celeste, «la Tavola Amata», di cui abbiamo citazioni.

Analizzando la descrizione di Dio contenuta nel Corano, Abū al-Huḏayl ritiene che Dio possiede conoscenza, potere, vita, eternità, grandezza, e così via, ma ciascuno di questi attributi è Dio stesso, anche se ciascun attributo è distinguibile dagli altri in quanto tale. Comunque, le sue volizioni vengono ad esistere temporalmente «in nessun sostrato», simultaneamente alla creazione dei loro oggetti, e così fa il suo comando creativo «Sia», la cui realtà è asserita da «egli crea». Abū al-Huḏayl sostiene inoltre che gli oggetti potenziali del potere di Dio sono finiti per numero, e che per questo dovrà accadere che anche l'attività dei beati in Paradiso terminerà in uno stato inalterabile di letizia. Si dice però che egli abbia rinnegato questa tesi negli ultimi anni della sua vita.

Non è certo se Abū al-Huḏayl sia stato il primo ad introdurre l'atomismo e il metodo analitico nel *kalām* mu'tazilita; in ogni caso, Abū 'Alī al-Ǧubbā'ī (morto nel 913) ritiene che sia stato Abū al- Huḏayl «a dare inizio al *kalām*». Tra i suoi diretti discepoli, il più importante è Abū Ya'qūb al-Šaḥḥām, a sua volta maestro di al-Ǧubbā'ī. Questi di fatto raffinò il sistema di Abū al-Huḏayl, ponendo così le basi per quella che sarebbe divenuta in seguito la tradizione predominante della teologia mu'tazilita. Anche attraverso al-Ǧubbā'ī, maestro di al-Aš'arī (morto nel 935), l'insegnamento di Abū al-Huḏayl svolse un ruolo fondamentale nella formazione della classica dottrina aš'arita.

BIBLIOGRAFIA

R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū al-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul 1966. Sebbene datato, costituisce un'utile sintesi.

R.M. Frank, *The Divine Attributes according to the Teaching of Abū al-Hudhayl al-'Allāf*, in «Le muséon», 82 (1969), pp. 451-506. Contiene un profilo generale della sua teologia, con particolare riguardo al confronto con la letteratura patristica.

R.M. FRANK

ABŪ ḤANĪFA (80?-150 eg. / 699?-767 d.C.), più estesamente Abū Ḥanīfa al-Nu'mān ibn Ṯābit ibn Zūṭā; teologo, giurista e fondatore della prima delle quattro scuole ortodosse di legge nell'Islam sunnita. Come teologo, si oppose convincentemente all'estremismo ḫāriǧita, e si fece promotore di numerose posizioni divenute poi parte integrante della dottrina ortodossa: in particolare, si pensi alla concezione di peccato svincolato dall'accusa di miscredenza. Come giurista, rivide il *corpus* dottrinale legale allora in vigore, ed elaborò leggi formulando pareri su nuove questioni, integrandoli in un sistema omogeneo e ancorandoli a una teoria legale elaborata e sostanzialmente coerente.

Vita. Abū Ḥanīfa nacque a Kufa, in quel periodo capitale dell'Iraq e centro intellettualmente tra i più vivi del mondo islamico. Le sue origini erano non arabe: suo nonno era uno schiavo liberato originario di Kabul che divenne cliente (*mawlā*) di una tribù araba, Taym Allāh. Suo padre, Ṯābit, era certamente musulmano, ed è probabile che anche suo nonno si fosse convertito all'Islam. La famiglia prosperò, e lo stesso Abū Ḥanīfa fu un facoltoso produttore e mercante di seta. Noto per la sua grande onestà, devolveva gran parte dei suoi guadagni in opere di carità, in particolar modo a favore di studenti bisognosi.

Abū Ḥanīfa ebbe un'educazione completa sotto la guida di alcuni maestri capaci. Indirizzato verso gli studi teologici in giovane età, riscosse ben presto un certo successo partecipando alle dispute teologiche. Per qualche ragione però la sua infatuazione con la teologia non durò a lungo: si rivolse quindi alla giurisprudenza, che lo occupò per il resto della vita. In questo campo, suo principale insegnante fu Ḥammād ibn Abī Sulaymān (morto nel 737), allora il maggiore rappresentante della scuola di legge irachena: Abū Ḥanīfa fu suo discepolo per diciotto anni, e alla morte del suo mentore, venne egli stesso riconosciuto capo della scuola irachena. Inoltre, ebbe rapporti – dapprima come allievo e poi da pari – con numerosi altri intellettuali, tra i quali figurano Abū 'Amr al-Ša'bī (morto nel 722), 'Aṭā' ibn Abī Rabāḥ (morto nel 732) e Ǧa'far al-Ṣādiq (morto nel 765). I numerosi viaggi misero Abū Ḥanīfa in contatto anche con un gran numero di persone, e il diretto coinvolgimento negli affari e nel commercio lo immerse nella dinamica ed eterogenea società di un Iraq a quel tempo particolarmente progredito.

Grazie ai suoi guadagni personali, Abū Ḥanīfa non ebbe bisogno né cercò mai di ottenere una protezione

governativa, e pertanto fu sempre immune da pressioni politiche, favorendo così uno sviluppo indipendente della giurisprudenza islamica. Inoltre, seguendo le sue inclinazioni e la sua attività accademica, Abū Ḥanīfa non si dedicò mai alla carriera politica attiva. In effetti, egli non era completamente soddisfatto delle dinastie sotto le quali visse – Omayyadi e Abbasidi – e accordava le sue simpatie, sebbene non completamente, all'opposizione. Probabilmente è per questa ragione, oltre che per precauzione religiosa, che Abū Ḥanīfa non desiderava essere associato a nessuno dei due regimi: egli infatti declinò sempre i ripetuti inviti a ricoprire cariche governative, in particolar modo quella di giudice; si presume inoltre che egli abbia financo dato un appoggio morale alla rivolta ʿalide di Muḥammad, meglio noto come al-Nafs al-Zakīya (morto nel 762). Tutto ciò spiega la severità del trattamento riservato ad Abū Ḥanīfa sotto entrambe le dinastie, trattamento che culminò nella prigionia, iniziata ai tempi della rivolta e protrattasi fino alla sua morte, avvenuta cinque anni dopo.

Contributo alla teologia. Il suo maggiore contributo dottrinale è costituito da un breve trattato, l'*Epistola a ʿUṯmān al-Battī*, senza dubbio scritto dallo stesso Abū Ḥanīfa, peraltro autore non particolarmente prolifico. Anche in altri trattatelli – in particolare si ricordino *Fiqh akbar* e *Fiqh abṣat* – sono esposte le sue idee in materia teologica, ma non vi è certezza assoluta sulla paternità di queste opere.

Da questa documentazione emerge innanzitutto la centralità del rifiuto delle posizioni teologiche estremistiche del tempo, specialmente di quelle degli ḫāriǧiti: Abū Ḥanīfa rifiuta energicamente la dottrina ḫāriǧita, secondo cui, da un lato, fede e buone azioni sono inalienabili e, dall'altro, i peccati pongono il credente fuori dall'Islam, condannandolo all'eterna sofferenza infernale. Abū Ḥanīfa ritiene che la fede, dal momento che si fonda sulla professione verbale e sulle intime convinzioni, non possa aumentare né diminuire: per questa ragione non è possibile perdere la fede perché si ha peccato. Comunque, con questa posizione, Abū Ḥanīfa non intende svilire la rettitudine morale né la qualità della vita religiosa; opponendosi alla concezione ḫāriǧita secondo la quale si rifiutavano ai peccatori credenti gli stessi diritti dei musulmani, incluso quello alla vita e alla proprietà – dottrina che aveva causato massacri e sembrava minare le basi stesse dell'esistenza della comunità islamica – egli si concentra piuttosto sugli aspetti giuridici e comunitari, sulla fede come elemento discriminante nell'appartenenza del singolo alla *umma* musulmana e nel suo essere titolare di diritti e privilegi giuridici.

In quel periodo, la più importante opposizione agli ḫāriǧiti era rappresentata dalla Murǧi'a: l'opposizione di Abū Ḥanīfa alle dottrine ḫāriǧite gli valse comprensibilmente la fama di essere anch'egli membro di questo movimento; quest'idea è stato accettata piuttosto acriticamente da gran parte degli studiosi occidentali. La Murǧi'a, e specialmente la sua ala più estremista, riteneva che la fede ponesse chiunque al riparo dai danni del peccato. Ma la posizione di Abū Ḥanīfa è sostanzialmente diversa: nell'*Epistola a ʿUṯmān al-Battī* egli scrive: «Colui il quale obbedisce a Dio in tutte le leggi, secondo noi, è fra le genti del paradiso. Colui il quale abbandona sia la fede sia le opere è un infedele, delle genti del fuoco [infernale]. Ma colui il quale crede eppure si macchia di una violazione della legge è un credente peccatore, e Dio farà ciò che vuole di lui: lo punirà se Egli vuole, lo perdonerà se Egli vuole».

In genere, l'approccio di Abū Ḥanīfa alle questioni teologiche è caratterizzato dalla tendenza a evitare gli estremismi e ad adottare posizioni intermedie, privilegiando l'unità e la solidarietà dei musulmani. La sua tolleranza si riflette in molte delle sue convinzioni dottrinali, come ad esempio nel rifiuto delle posizioni scismatiche sia degli šīʿiti (che avversavano ʿUṯmān) sia degli ḫāriǧiti (opposti a ʿUṯmān e a ʿAlī): «Noi non rinneghiamo nessuno dei compagni dell'apostolo di Dio, né aderiamo a uno solo di loro in modo esclusivo. Lasciamo la disputa tra ʿUṯmān e ʿAlī a Dio che conosce il segreto e le cose nascoste».

Il cuore della posizione di Abū Ḥanīfa sul peccato divenne la dottrina ortodossa; inoltre, il suo approccio ispirò un potente movimento teologico che contribuì alla formulazione finale della dottrina teologica sunnita, specialmente sulle importanti questioni del libero arbitrio, della predestinazione e degli attributi di Dio. L'impatto delle sue idee è ben visibile nelle opere dei più grandi teologi, inclusi al-Ṭaḥāwī (morto nel 933), al-Māturīdī (morto nel 944) e al-Samarqandī (morto nel 993).

Contributo alla giurisprudenza. L'interesse preponderante per gran parte della vita di Abū Ḥanīfa è stata la legge, e sono proprio i suoi contributi in questo campo che lo hanno reso famoso fino ai nostri giorni.

Ai tempi di Abū Ḥanīfa le relazioni tra i principali centri della giurisprudenza islamica – primi tra tutti Medina, Kufa e i centri siriani – avevano generato profonde discordanze su vari temi legali. Tutto ciò fece nascere la diffusa necessità di elaborare un codice integrato delle dottrine legali basato su un insieme di princìpi riconosciuti così da poter essere universalmente condiviso dai musulmani. Abū Ḥanīfa si dedicò quasi completamente a quest'opera. In collaborazione con un certo numero di suoi studenti specializzati nella giurisprudenza islamica e nei campi connessi ad essa, prese in

esame approfonditamente l'intera disciplina, riadattando le dottrine esistenti e formulandone di nuove, con l'intento di coprire tutte le possibili contingenze.

Abū Ḥanīfa non compose concretamente l'intero *corpus* da lui elaborato, preferendo dettare le sue idee ai discepoli. Le fonti maggiormente affidabili sono dunque i lavori dei suoi studenti, in particolar modo quelli di Abū Yūsuf (morto nel 799) e di al-Šaybānī (morto nel 804). Sebbene le opere di questi autori riportino ampiamente le dottrine di Abū Ḥanīfa, esse non sono affidabili per quanto riguarda la sua teoria legale, poiché forniscono poche e frammentarie informazioni. Ciò nonostante, l'assunto che Abū Ḥanīfa non avesse elaborato una chiara teoria legale è contraddetto dall'alto grado di coerenza sistematica riscontrabile nelle sue dottrine: la sua teoria legale può essere dedotta – ed infatti così è stato – dalle sue opere dottrinali. Inoltre, altre opere posteriori contengono riferimenti e citazioni di Abū Ḥanīfa concernenti proprio gli aspetti teorici (cfr. per es. al-Ḫaṭīb al Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, XIII, p. 368; al-Makkī e al-Kardarī, *Manāqib*, I, p. 82). Sebbene non si possa essere sicuri che tali affermazioni siano state realmente fatte da Abū Ḥanīfa, esse esprimono a grandi linee alcune convinzioni essenziali della sua teoria legale. Parimenti, opere posteriori indicano che Abū Ḥanīfa si avvalse di una serie di regole sottili ed elaborate per l'interpretazione di testi fondamentali, per stabilirne l'autorevolezza relativa e per determinarne la rilevanza legale.

La teoria legale di Abū Ḥanīfa mostra nel suo complesso un alto grado di sistematicità e sembra essere stata elaborata da un giurista brillante e allo stesso tempo di indole speculativa. Sovente egli ritiene insoddisfacenti pratiche invece consolidate, e predilige gli aspetti sistematici e tecnici. Grazie al suo acume legale e al suo rigore giurisprudenziale egli spinse il pensiero legale alle più alte vette raggiunte ai suoi tempi: infatti, le sue dottrine, in confronto a quelle di alcuni suoi contemporanei, quali il giudice e giurista di Kufa Ibn Abī Laylā (morto nel 756), il siriano al-Awzā'ī (morto nel 774) e il medinese Mālik (morto nel 795), sono formulate in modo ben più accurato e sistematico, così come il suo pensiero tecnico legale è maggiormente sviluppato ed elaborato.

Le dottrine legali precedenti a quelle di Abū Ḥanīfa erano state formulate principalmente in risposta a problemi concreti; egli, al contrario, tentò di elaborare risposte a problemi che si sarebbero potuti porre nel futuro. Questo metodo, che ampliò considerevolmente il raggio di interesse della giurisprudenza islamica, raffinò ulteriormente il già avanzato pensiero legale necessario per la sua applicazione, pur comportando un uso a volte stravagante dell'immaginazione; infatti molte energie furono impiegate per risolvere problemi del tutto avulsi dalla pratica quotidiana.

L'uso eccessivo del ragionamento per analogia (*qiyās*), il desiderio di formulare dottrine in grado di rispondere a questioni legali ipotetiche e, soprattutto, la tendenza a trascurare tradizioni isolate (*āḥād*) che imponessero un'interpretazione restrittiva sulla portata legale di versetti coranici valsero ad Abū Ḥanīfa la reputazione di appartenente a un gruppo definito con discredito *ahl al-ra'y* («gente di opinione indipendente»), opposto all'*ahl al-ḥadīṯ* («gente di tradizione autorevole»). Ma questa fu soprattutto un'insinuazione polemica, e non una valutazione oggettiva della posizione di Abū Ḥanīfa e della sua scuola. Recenti studi hanno dimostrato che c'era poca differenza tra l'atteggiamento di Abū Ḥanīfa e quello di altre scuole giurisprudenziali rispetto all'uso del *ra'y* («opinione indipendente») su questioni di legge religiosa. Per quanto concerne la tradizione, molte sono le prove che dimostrano l'accettazione da parte di Abū Ḥanīfa di tradizioni del Profeta e dei suoi compagni, come pure di tradizioni isolate. Egli tendeva a scartare solo quelle tradizioni isolate che contraddicevano le fonti ritenute più attendibili; per far ciò Abū Ḥanīfa e i membri della sua scuola utilizzavano comunque una serie di regole estremamente elaborate.

Influenze. Le dottrine legali di Abū Ḥanīfa vennero in seguito sviluppate dai suoi discepoli, specialmente da Abū Yūsuf e al-Šaybānī: la scuola ḥanafita che ne risultò trovò consenso sia presso i califfi abbasidi sia presso altre dinastie musulmane; in particolare presso gli ottomani le venne accordata una posizione ufficialmente esclusiva. Ancora oggi, la scuola ha uno *status* più o meno ufficiale nella maggior parte delle nazioni arabe in precedenza sotto il dominio ottomano (ad esempio Iraq, Giordania, Egitto, Sudan e Siria). Dal momento che moltissimi musulmani accettano la scuola ḥanafita volontariamente, i suoi aderenti sono ben più numerosi di quelli di qualsiasi altra scuola, e sono presenti non solo nei Paesi arabi (Siria e Iraq in testa), ma anche in Asia meridionale, in Turchia, nei Balcani, nella parte occidentale di Cipro, e ancora in Asia centrale e occidentale, in Cina e in Afganistan.

BIBLIOGRAFIA

La migliore fonte bibliografica su Abū Ḥanīfa, che soppianta decisamente i lavori precedenti di questo tipo, è F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, I, pp. 409-33. L'unico lavoro di ampio respiro su Abū Ḥanīfa disponibile in una lingua occidentale è M. Shiblī Nu'manī, *Imam Abū Ḥanīfah. Life and Works*, Lahore 1972, tradotto da M. Hadi Hussain.

Per notizie biografiche su Abū Ḥanīfa, cfr. i classici dizionari biografici musulmani, come pure gli scritti agiografici e polemici

che si riferiscono a lui. Tra questi ultimi, che comunque devono essere usati criticamente, cfr. in particolare: Abū al-Mu'ayyad al-Makkī e Muḥammad ibn Muḥammad al-Kardarī, *Manāqib al-imām al-a'ẓam*, Hyderabad 1321 eg.; Abū 'Abd Allāh Ḥusayn al-Ṣaymarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābih*, Hyderabad 1974; e Šams al-Dīn Muḥammad ibn Yūsuf al-Ṣāliḥī al-Dimašqī al-Šāfi'ī, *'Uqūd al-ǧumān fī manāqib al-imām al-a'ẓam Abī Ḥanīfa al-Nu'mān*, Hyderabad 1974. Un lavoro che ha riassunto molte informazioni e soprattutto un gran numero di dicerie negative sul nostro autore è al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, Il Cairo 1931, XIII, pp. 323-454. Tra le opere più tarde, lo studio più utile sulla vita e il pensiero di Abū Ḥanīfa è Muḥammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa*, Il Cairo 1960 (2ª ed.). Cfr. anche Wahbī Sulaymān al-Albānī, *Abū Ḥanīfa al-Nu'mān*, Damasco 1973 (2ª ed.). Per quanto riguarda le idee politiche di Abū Ḥanīfa e il suo coinvolgimento nella politica, cfr. M. Aḥsan Gīlānī, *Imām Abū Ḥanīfa kī siyāsī zindagī*, Karachi 1957 (2ª ed.).

Per quanto concerne la dottrina legale di Abū Ḥanīfa e il suo contributo al diritto islamico, e in particolare ai suoi aspetti teorici, oltre ai contributi di Nu'manī e di Abū Zahra, cfr. anche: M.Y. Mūsā, *Ta'rīḫ al-fiqh al-islāmī*, I-III, Il Cairo 1956, III; M. ibn al-Ḥasan al-Fāsī, *Al-fiqr al-sāmī fī ta'rīḫ al-fiqh al-islāmī*, I-II, Il Cairo 1976-1977; e M. Muḫtār al-Qāḍī, *Al-rā'y fī al-fiqh al-islāmī*, Il Cairo 1949. Tra le opere disponibili in una lingua occidentale ricordiamo: I. Goldziher, *The Ẓāhirīs. Their Doctrine and Their History*, W. Behn (trad. e cur.), Leiden 1971; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1959, e *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964 (trad. it. *Introduzione al diritto islamico*, Torino 1995); A. Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1970. Cfr. anche Z. Ishaq Ansari, *The Early Development of Fiqh in Kūfah. A Study of the Works of Abū Yūsuf and Al-Shaybānī*, Diss. McGill University 1967.

Per quanto concerne la teologia di Abū Ḥanīfa e il suo contributo, oltre alle opere di Nu'manī e di Abū Zahra, cfr. anche: A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, rist. New York 1965; W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973; e ancora J. Schacht, *An Early Murci'ite Treatise. The Kitāb al-'Ālim wal Muta'allim*, in «Oriens», 17 (1974), pp. 96-117. Un'importante e autentica opera di carattere teologico di Abū Ḥanīfa è *The Epistole of Abū Ḥanīfah to 'Uthmān al-Battī*, in J.A. Williams (cur.), *Islam*, New York 1962. Per una traduzione inglese di alcune opere, di Abū Ḥanīfa, sia sicuramente autentiche sia di dubbia paternità, cfr. il già citato A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*.

Per le fonti originali sulle dottrine di Abū Ḥanīfa, cfr. principalmente i lavori dei suoi due discepoli Abū Yūsuf e al-Šaybānī. Soltanto le opere che trattano di finanza, diritto pubblico e diritto delle nazioni sono disponibili in traduzione inglese; queste opere sono: *Abū Yūsuf's Kitab al-kharāj*, A. Ben Shemesh (trad.), in *Taxation in Islam*, Leiden and London 1969, III; e M. ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *The Islamic Law of Nations*, M. Khadduri (trad.), Baltimore 1966.

Sulla codificazione del diritto di Abū Ḥanīfa, cfr. M. Hamidullah, *Codification of Muslim Law by Abū Ḥanīfah*, in H. Jansky et al., *Zeki Velidi Togan'a armağan. Symbolae in honorem Z.V. Togan*, Istanbul 1950-1955.

ZAFAR ISHAQ ANSARI

ABŪ YŪSUF (113-182 eg. / 731-798 d.C.) più propriamente conosciuto come Ya'qūb ibn Ibrāhīm al-Anṣārī al-Kūfī; giureconsulto islamico e, insieme con Muḥammad ibn Ḥasan al-Šaybānī (morto nel 189 eg. / 805 d.C.), uno dei fondatori della scuola giuridica ḥanafita. Abū Yūsuf operò in un periodo di transizione, nel quale la teoria legale veniva ancora formulata, indipendentemente dalla pratica dei tribunali, da gruppi di eruditi religiosi e idealisti, in scuole determinabili per collocazione geografica. Contemporaneamente, singoli eruditi venivano investiti in sede governativa della carica di *qāḍī*, giudice, in particolar modo sotto gli Abbasidi, che incoraggiarono una politica di sostegno ufficiale alla legge religiosa. Questo periodo coincise anche con l'avvio dell'espressione letteraria di concetti tecnico-giuridici. La vita e le teorie di Abū Yūsuf debbono essere considerate nel contesto di tali sviluppi.

In qualità di allievo e discepolo di Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf viene identificato fondamentalmente con la tradizione di Kufa per quanto concerne la legge e le tradizioni religiose. Nato a Kufa, egli era però di stirpe medinese. Si sa di lui che studiò a Medina con Mālik ibn Anas e altri, ma la tradizione attesta che Abū Ḥanīfa riconobbe l'eccellenza morale e intellettuale di questo giovane poverissimo e che lo prese sotto la propria ala. Abū Yūsuf visse a Kufa esercitando la professione di giudice, fino al momento in cui venne investito della carica di *qāḍī* della capitale (Bagdad), o giudice in capo, come attesta il suo titolo onorifico (*qāḍī al-quḍāt*), dal califfo abbaside Hārūn al-Rašīd. Primo a ricevere questo titolo, Abū Yūsuf non fu consultato soltanto nei casi di nomina o di revoca dei giudici in ogni parte dell'Impero, ma operò anche come consigliere del califfo in questioni legali, amministrative e di politica finanziaria. La sua opera principale, pervenuta fino ai giorni nostri, è il *Kitāb al-ḫarāǧ*, un trattato sul sistema fiscale, la finanza pubblica e la legge penale. L'opera venne scritta su richiesta del califfo e contiene una lunga introduzione a lui indirizzata.

Ad Abū Yūsuf viene attribuito un certo numero di opere sul diritto religioso, per la maggior parte polemiche ponderate o studi comparativi delle dottrine dei suoi contemporanei, ma poche di queste opere sono sopravvissute. La dottrina di Abū Yūsuf può essere colta nell'ambito delle linee strutturali dello sviluppo del pensiero tecnico-giuridico degli studiosi iracheni, che vissero in un ambiente più eterogeneo, e che furono ispirati a un metodo di ricerca più libero di quanto non fosse quello medinese, maggiormente vincolato alla tradizione. Tuttavia, Abū Yūsuf tendeva a fare affidamento sugli *ḥadīṯ* come base per le questioni giuridiche più di quanto avesse fatto Abū Ḥanīfa, probabilmente per il fatto che un maggior numero di tradizioni autorevoli

relative al Profeta avevano preso piede al suo tempo. Inoltre, laddove Abū Ḥanīfa procedeva lungo linee di speculazione teoretica e coerenza sistematica, l'esperienza pratica di Abū Yūsuf maturata nella sua funzione di *qāḍī* lo portava a mitigare il formalismo del suo maestro, sovente anche a spese delle teorie portanti di quest'ultimo. In contrasto con al-Šaybānī, giurista accademico, prolifico scrittore e sistematizzatore della scuola di Kufa, Abū Yūsuf fu un uomo d'azione che esercitò la propria influenza negli ambienti di corte. Dal momento che Abū Ḥanīfa non lasciò scritti di argomento giuridico, fu attraverso l'attività di questi due uomini che l'antica scuola di Kufa potè assumere il ruolo di scuola giuridica ḥanafita.

BIBLIOGRAFIA

L'opera di Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, è stata tradotta in francese in E. Fagnan, *Le Livre de l'impôt foncier*, Paris 1927, e, in parte, in inglese in A. Ben Shemesh, *Abū Yūsuf's Kitāb al-ḫarāǧ*, Leiden 1969. La traduzione di Ben Shemesh omette i capitoli concernenti la storia, la giustizia criminale e l'amministrazione, e modifica l'ordine dei capitoli sul sistema fiscale; nel complesso non si tratta di una traduzione chiara come quella di Fagnan. Uno studio sistematico e innovativo del pensiero di Abū Yūsuf e del suo ruolo nella creazione della legge islamica si trova in J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950. Per una contestualizzazione storica, cfr. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

JEANETTE A. WAKIN

AFĠĀNĪ, ǦAMĀL AL-DĪN AL- (1838/9-1897), pensatore e politico musulmano. Nato presso Hamadhan in Iran, al-Afġānī fu un iraniano, benché egli stesso abbia poi affermato di essere afgano. La versione che egli diede dei suoi primi anni di vita fu spesso poco precisa, ma appare chiaro che ebbe un'educazione di tipo tradizionale in Iran e poi in Iraq, nella città città santa šī'ita di Naǧaf. Trascorse parte della propria giovinezza in India, dove ebbe occasione, per la prima volta, di studiare le idee occidentali moderne e di osservare la dominazione britannica nei confronti di una popolazione parzialmente musulmana. Da quel momento in poi, la sua vita fu segnata da continui spostamenti e da mutevoli fortune: andò in Afganistan, a Istanbul, al Cairo, una seconda volta in India, e poi a Parigi, a Londra, tornò in Iran, andò in Russia, un'altra volta in Iran e infine ancora a Istanbul, la capitale dell'Impero ottomano. Uno schema ricorrente, però, legava tutti i suoi spostamenti: in ogni dove egli radunava attorno a sé gruppi di discepoli; in ogni dove cercava di mettere in guardia i musulmani dai pericoli dell'espansionismo europeo, in particolare britannico; e, sebbene si conquistasse i favori dei governi musulmani, finiva per attaccare anche loro, accusandoli di essere deboli o corrotti, e diverse volte ne fu anche espulso.

I suoi scritti non sono numerosi: *Al-radd 'alā al-dahrīyīn* (La confutazione dei materialisti), un attacco contro quei musulmani indiani che avevano accettato di buon grado il dominio inglese, e un periodico, «Al-'urwa al-wutqā» (Il legame indissolubile), scritto insieme con il teologo egiziano Muḥammad 'Abduh e rivolto a tutto il mondo musulmano. Non è sempre facile scoprire quale fosse il vero credo di al-Afġānī, perché egli scrisse cose diverse per ascoltatori diversi. Il suo tema portante, tuttavia, è chiaro: i musulmani non potranno acquisire la forza necessaria per resistere all'espansione europea fintanto che non comprenderanno correttamente la loro religione e non le obbediranno.

Il suo concetto di Islam sembrava essere quello che era stato per i filosofi islamici quali Ibn Sīnā (Avicenna), rafforzato da ciò che aveva imparato dai moderni pensatori occidentali. La ragione umana adeguatamente illuminata può insegnare agli uomini che esiste un Dio trascendente e che essi hanno la responsabilità di accordare le loro azioni in conformità con il Suo volere. Le persone ordinarie non possono pervenire a un tale grado di conoscenza, né frenare le proprie passioni, e per loro i profeti hanno incarnato la verità in forme simboliche (non è chiaro se al-Afġānī ritenesse che i profeti fossero ispirati da Dio o che mettessero semplicemente in opera particolari doti umane). Il Corano è una di queste incarnazioni simboliche della verità. Il suo messaggio correttamente interpretato è lo stesso messaggio trasmesso anche dalla ragione; quindi, a mano a mano che la conoscenza umana progredisce, il Corano ha bisogno di essere nuovamente reinterpretato.

Il Corano, interpretato nel modo corretto, insegna ai musulmani che essi possono agire virtuosamente e in uno spirito di solidarietà. Se lo faranno, avranno la forza di sopravvivere nel mondo moderno. Tutti gli sforzi di al-Afġānī erano volti a stimolare i musulmani all'attivismo e alla solidarietà, per quanto le sue speranze di trovare un capo musulmano che volesse accogliere i suoi consigli venissero puntualmente deluse. Negli ultimi anni della sua vita si appellò sempre più al nascente sentimento panislamico dell'epoca, e i suoi scritti e le sue attività assunsero un tono di maggiore ortodossia islamica.

Al-Afġānī fu dotato probabilmente di una personalità forte e carismatica, poiché, ovunque andasse, trovava seguaci. A tratti godette anche di notevole influenza, sebbene minore di quel che egli stesso dichiarava. Nei suoi ultimi anni a Istanbul la sua fama declinò, ma

tornò in auge dopo la sua morte e si giunse a considerarlo il precursore di un vasto numero di movimenti islamici.

BIBLIOGRAFIA

N.R. Keddie, *Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī". A Political Biography*, Berkeley/Cal. 1972, sostituisce tutte le opere precedenti sulla vita di al-Afġānī. Servendosi di una gran varietà di fonti, corregge le interpretazioni imprecise che di lui diedero i suoi seguaci e traccia, per quanto è possibile, il corso della sua carriera e lo sviluppo delle sue idee. E. Kedourie, *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London (1966) 1997, 2ª ed., si spinge troppo oltre nei suoi dubbi circa la fede di al-Afġānī nell'Islam e riguardo alla sua importanza. N.R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley/Cal. 1966, fornisce una traduzione completa de *La confutazione dei materialisti* e di alcuni altri scritti. Il settimanale «Al-ʿurwa al-wuṯqā», pubblicato a Parigi (13 marzo-17 ottobre 1884), è stato più volte riedito al Cairo e a Beirut.

ALBERT HOURANI

AGA KHAN (persiano Āġā Khān). Attribuito per la prima volta, nel 1817, da Qağar, šāh dell'Iran, all'imam (guida spirituale) ismailita Ḥasan ʿAlī Šāh (morto nel 1881), questo titolo ereditario viene attualmente riconosciuto all'imam dei musulmani nizāriti ismailiti. Quali imam della comunità šīʿita, gli Aga Khan hanno sempre fondato le pretese alla *leadership* della comunità stessa sulla propria discendenza da ʿAlī e Fāṭima, genero e figlia del profeta Muḥammad. D'altronde i seguaci, per lo più residenti in vari Paesi del Terzo Mondo, li hanno sempre considerati loro guida religiosa e secolare.

Negli anni '30 del secolo XIX, in seguito a intrighi di corte, l'Aga Khan I fu costretto a espatriare dall'Iran in India, dove, sotto la protezione britannica, finì per stabilirsi a Bombay nel 1848. Importante alleato degli Inglesi durante la conquista del Sind, l'Aga Khan I affrontò dure sfide portate alla sua *leadership* dall'interno della propria comunità, che in gran parte si risolsero nel 1866, quando Sir Joseph Arnould dell'Alta Corte di Bombay emise una sentenza a suo favore. Il figlio ʿAlī Šāh (morto nel 1885) divenne l'Aga Khan II, al quale, di lì a poco, seguì il figlio, Sir Sulṭān Muḥammad Šāh, come Aga Khan III (morto nel 1957). Questi iniziò un processo di modernizzazione della comunità attraverso l'istituzione di scuole, dispensari, ospedali, cooperative edilizie, organizzazioni assistenziali, strutture amministrative comunitarie, l'emancipazione e l'educazione delle donne ismailite. Partecipò inoltre ampiamente ad attività politiche, sociali e filantropiche a favore dei musulmani, in special modo nel subcontinente indiano. L'eminente ruolo svolto nella vita pubblica gli valse l'elezione alla presidenza della Lega delle Nazioni nel 1937. Sotto il nipote Šāh Karīm al-Ḥusaynī, Aga Khan IV (nato nel 1936), venne istituita l'Università internazionale «Aga Khan», con la prima facoltà in Pakistan, a Karachi. Al 1967, infine, risale la Fondazione Aga Khan, attivamente impegnata in varie iniziative umanitarie e culturali.

BIBLIOGRAFIA

W. Frischauer, *The Aga Khans*, London 1970.
J.N. Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953, pp. 364ss.
Aga Khan III, *The Memoirs of the Aga Khan. World Enough and Time*, New York 1954.

ALI S. ASANI

AḤMADĪYA. La Aḥmadīya rappresenta una forma particolaristica di Islam, derivata dalla direzione e dagli insegnamenti di Mirzā Ġulām Aḥmad (1835-1908), nato nel villaggio di Qādīān, nello Stato indiano del Punjab. Essa conta nel mondo circa dieci milioni di seguaci, con un nucleo di quattro milioni in Pakistan, Paese che è divenuto quartier generale nazionale del movimento alla fine del XX secolo.

La fede fondamentale che segna il carattere distintivo degli aḥmaditi (detti anche qadianiti e, meno appropriatamente, mirzaiti) è la convinzione che Ġulām Aḥmad fosse un profeta (*nabī*), l'atteso riformatore (*muğaddid*) del XIV secolo islamico, il Mahdi e il Messia promesso (*masīḥ mawʿūd*) e l'attesa decima incarnazione del dio induista Viṣṇu. Il loro fondatore rappresentava quindi, per i seguaci, il compimento delle aspettative millenaristiche di musulmani, cristiani e induisti. Inoltre, gli aḥmaditi sostenevano una loro controversa teoria sulla vita di Gesù dopo la crocifissione: secondo questa teoria, egli riuscì a scampare alla croce mediante intervento divino, ma non ascese ai cieli, bensì intraprese una missione presso le Tribù Perdute d'Israele che si trovavano in Afganistan e in Kashmir, e laggiù morì e fu sepolto in una tomba che ancora esiste a Srinagar. Dunque, dal momento che Gesù era mortale come gli altri profeti di Dio, il carattere messianico di Ġulām Aḥmad stava nel fatto che egli possedeva lo «spirito e il potere» di Gesù, e non che fosse egli stesso Gesù, tornato personalmente sulla terra.

Queste credenze si distaccano nettamente dalle posizioni musulmane teologicamente accettate, sia per quel

che concerne Muḥammad, ritenuto l'ultimo profeta storico, sia per quanto riguarda Gesù, che rimase miracolosamente in vita nei cieli dopo essersi salvato dalla croce. Tuttavia, gli aḥmaditi asseriscono che queste e altre dottrine, come, per esempio, il loro concetto di *ǧihād* pacifico, non si discostano in alcun modo dall'Islam, né vi aggiungono nulla. Essi ritengono anzi che le loro credenze affermino soltanto quel che era intrinseco all'Islam fin dalle origini. Vedremo in seguito come queste asserzioni abbiano dato vita al più aspro conflitto che mai abbia diviso al suo interno l'Islam indo-pakistano.

Storia. Negli anni '80 del XIX secolo, Mirzā Ġulām Aḥmad si mise in luce, in qualità di abile commentatore del Corano e campione dell'Islam, pubblicando in quattro volumi la sua opera *Barāhīn-i Aḥmadīya* (Le dimostrazioni dell'Aḥmadiya). In quegli anni nel Punjab si assisteva ad una rinascita del nazionalismo religioso, in risposta alle pressioni operate dall'amministrazione britannica e volte all'occidentalizzazione e alla cristianizzazione del paese. All'interno delle comunità induiste, sikh e musulmane comparve così una serie di movimenti di riforma, intesi alla difesa dei propri valori religiosi e all'eliminazione di tutto quel che i riformatori giudicavano essere un'inutile aggiunta culturale. Nell'ultimo ventennio del secolo, la provincia del Punjab si era trasformata in un'arena di intense rivalità locali. Dalla relativa oscurità della condizione feudale della sua famiglia a Qādiān, nel distretto di Gurdaspur, Ġulām Aḥmad entrò vivacemente in questo conflitto, non solo con il suo dotto commentario, ma anche con una serie di affermazioni profetiche e carismatiche che resero la sua persona argomento di dispute. I suoi numerosi libri, le pubblicazioni in cui spiega queste affermazioni, per esempio in *Fatḥ-i Islam* (La vittoria dell'Islam) e in *Izāla-i awham* (La cancellazione delle opinioni false), e la sua accettazione del *bay'at* (un giuramento di omaggio spirituale) resogli dai suoi seguaci nel 1889, portano i sunniti ad accusare di eresia il nuovo *leader* e le sue dottrine. Così ebbe inizio, con la prima *fatwā* antiaḥmadita del 1891, il lungo sforzo volto a estromettere gli aḥmaditi dall'Islam, uno sforzo che culminò, nell'aprile del 1984, con una regolamentazione applicata alla legge marziale. Emessa dal governo del Pakistan, la regolamentazione dichiarava gli aḥmaditi minoranza non musulmana e vietava loro di autodefinirsi musulmani e di usare la terminologia coranica o islamica nell'ambito del loro culto e delle loro preghiere.

Attività missionaria. I risultati organizzativi e missionari del movimento sono davvero degni di nota. Esso ha attuato lo sforzo di maggior successo nell'ambito di tutto il proselitismo islamico del XX secolo, arrivando a stabilire proprie comunità in Europa, America settentrionale, Caraibi, Africa, Asia sudorientale e in tutta l'area del Pacifico. Il vigore di questa impresa missionaria ebbe origine sia dall'audace universalismo e dalla forte personalità di Ġulām Aḥmad, che seppe imporre una dimensione globale alla sua visione spirituale, sia dalle capacità dei suoi primi seguaci, come Muhammad Ali, Kamal-ud-Din e Sufi Bengalee, che s'impegnarono in ambito letterario e organizzativo, tanto che furono essi i fautori dei primi avamposti in Inghilterra e negli Stati Uniti. Sin dall'inizio, la priorità del movimento fu la diffusione della versione aḥmadita dell'Islam. Per raggiungere questo scopo, vennero adottati i metodi comunemente in voga nel Punjab all'epoca di Ġulām Aḥmad: le preghiere in strada, i raduni pubblici, l'impiego di libri, periodici e pubblicazioni religiose, gli scambi formali e i dibattiti, lo studio e la confutazione delle altre religioni e dei loro portavoce e, innanzitutto, la traduzione e la divulgazione dei commentari del Corano nelle principali lingue moderne.

Dominio personale. Dietro a quest'impresa missionaria stava l'energia organizzata di una comunità che dipendeva completamente dal dominio personale del suo capo, Ġulām Aḥmad prima e, dopo il 1908, dei suoi quattro successori, chiamati *Ḫalīfat al-Masīḥ*: 1) Hakim Nur-ud-Din (1908-1914), 2) Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad (1914-1965), 3) Mirza Nasir Ahmad (1965-1982) e 4) Mirza Tahir Ahmad (1982-). Benché nella scelta del capo non viga un principio dinastico formale, in effetti tre dei quattro successori sono discendenti del fondatore: suo figlio, Bashir-ud-Din, e i figli di quest'ultimo, Nasir Ahmad e Tahir Ahmad. La successione avviene per elezione in un collegio elettorale formato da trecento membri, incaricati di eleggere la persona più qualificata senza badare a legami familiari.

Dopo la morte di Hakim Nur-ud-Din, un disaccordo sull'elezione della guida assoluta del movimento causò uno scisma, capeggiato da Muhammad Ali, editore de «The Review of Religions» e traduttore in inglese del Corano, e da Kamal-ud-Din, autore, conferenziere e missionario alla Woking Mosque in Inghilterra. I Lahori, come i secessionisti furono chiamati, affermavano che Ġulām Aḥmad avrebbe inteso trasmettere l'autorità alla Central Aḥmadīya Association (Ṣadr Anǧuman-i Aḥmadīya), in modo da fornire al movimento una guida collettiva. I secessionisti spostarono a Lahore il loro quartier generale, spinti anche da divergenze teologiche, che includevano posizioni più in linea con l'Islam ortodosso: in particolare, essi affermarono di credere che Ġulām Aḥmad fosse stato un riformatore, non un profeta, rimuovendo così la principale accusa sunnita nei loro riguardi. In una panoramica più generale, lo scisma può essere visto come un conflitto tra la fede tradizionale nel carisma di una guida spirituale,

caratteristica della religione indiana, e la tendenza democratica e modernista presente nei movimenti di riforma del XIX secolo.

Tuttavia, anche la struttura organizzativa presieduta dal *ḫalīfa* è chiaramente modernista, così come lo sono le sue attività educative e missionarie e le sue pubblicazioni. Dall'epoca di Ġulām Aḥmad e attraverso il periodo retto da Bashir-ud-Din e Nasir Ahmad, questa struttura si è evoluta, e ora abbraccia i seguenti elementi:

1. The Central Aḥmadīyah Association, sotto la direzione di un caposegretario, responsabile della supervisione dei dipartimenti subordinati, tra cui il Tesoro, la Disciplina e gli Affari Generali, le Relazioni con le Altre Comunità e il Governo, l'Educazione e la Formazione, l'Opera Missionaria e di Propaganda, e l'Organizzazione Ospedaliera;
2. The Advisory Council of the Khalīfa, costituito nel 1922 e formato da ben seicento membri anziani nominati ed eletti;
3. The Branch Associations, riunente le comunità del Pakistan e quelle degli altri paesi in cui oggigiorno vive la maggior parte degli aḥmaditi;
4. The Islamic Judicial System (Qaẓā'), creato nel 1925 per amministrare la giustizia nei casi civili riguardanti contese all'interno della comunità aḥmadita;
5. The Women's Association;
6. Boys' and Men's Associations, che si occupano dei membri maschi della comunità a partire dagli otto anni di età;
7. Secular and religious schools and training institutions, di cui il Tā'līm-ul-Islām College rappresenta la punta di diamante;
8. The New Movement (Tahrīk-i-Ǧadīd), formato nel 1934 allo scopo di perfezionare la formazione, la disciplina e il lavoro missionario;
9. Maǧlis Nusrat Ǧahān, un comitato per la supervisione e la diffusione di scuole e di ospedali aḥmaditi nell'Africa occidentale.

Momento catalizzatore di tutti questi aspetti in un'esperienza di appartenenza comune è l'incontro annuale (*ǧalsa*), che si tiene alla fine di dicembre a Rabwah, in Pakistan, affollato di migliaia di aḥmaditi provenienti dal Pakistan e dall'estero, e presieduto dal *ḫalīfa*.

Il futuro del *ǧalsa*, così come quello di altre attività svolte dalla comunità, al momento è incerto, in seguito all'intervento del governo pakistano che nell'aprile del 1984 ha proibito le manifestazioni pubbliche rivendicanti l'identità islamica. Contestazioni contro gli aḥmaditi erano già scoppiate più d'una volta durante il periodo britannico. Nel 1947 la comunità fu costretta ad abbandonare Qādīān e ad emigrare in Pakistan. Come un Brigham Young aḥmadita, Mirza Bashir-ud-Din portò la sua gente a Rabwah, in una regione desolata del Punjab occidentale, dove seppero portare il deserto alla vita. Per due volte, da allora, nel 1953 prima e negli anni '70 poi, le contestazioni antiaḥmadite hanno generato scontri e vittime, ma la risoluzione del 1984, se permarrà, solleverà nuovi problemi di ordine estremamente basilare per l'Islam aḥmadita.

BIBLIOGRAFIA

«The Review of Religions», il giornale dell'Aḥmadīya, è pubblicato dal 1902, prima in India, poi in Pakistan e ora in America e in Europa. Le idee del fondatore sono espresse in Mirzā Ġulām Aḥmad, *The Philosophy and the Teaching of Islam*, London 1974, New Delhi 1984 (rist.), e gli insegnamenti del suo immediato successore in Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, *Ahmadiyyat or the True Islam*, Washington/D.C. 1957. Una storia delle origini e una valutazione basata su materiale dell'epoca è in H.A. Walter, *The Ahmadīya Movement*, London 1918, mentre uno studio critico moderno, accompagnato da un'eccellente bibliografia è S. Lavan, *The Ahmadiyah Movement. A History and Perspective*, New Delhi 1974. Un rigoroso studio ufficiale che spiega nel dettaglio un'intricata disputa teologica con implicazioni politiche è *Report of the Court of Inquiry Constituted under the Punjab Act II of 1954 to Enquire into the Punjab Disturbances of 1953*, Lahore 1954, mentre S.E. Brush, *Ahmadiyyat in Pakistan*, in «Muslim World», 45 (1955), pp. 145-71 è un articolo, basato in parte su un'intervista con Mizra Bashir-ud-Din, in cui viene descritta la nuova città di Rabwah. Il lavoro compiuto in Africa dal movimento è stato trattato da H.J. Fisher, *Ahmadiyyah. A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, London 1963.

STANLEY E. BRUSH

AHMAD KHAN, SAYYID (1817-1898), conosciuto nel subcontinente indiano anche come Sir Sayyid; pedagogista riformatore e pensatore religioso. Nacque a Delhi il 17 ottobre 1817 e morì ad Aligarh il 27 marzo 1898. Cresciuto nella casa del nonno materno, il nobile moghul Khwāja Farīd al-Dīn Khan (1747-1828), ricevette la tradizionale educazione di un gentiluomo di Delhi, comprendente la lettura del Corano in arabo, del *Gulistān* e del *Būstān* di Sa'dī e del *dīvān* di Ḥāfiẓ di Širaz in persiano, insieme con nozioni superficiali di matematica, astronomia e medicina greco-araba.

All'età di diciannove anni Ahmad Khan entrò, in qualità di funzionario legale, al servizio della Compagnia delle Indie Orientali, dove pervenne, nel corso dei suoi trentotto anni di servizio, alle cariche più alte allora aperte agli Indiani. A partire dal 1840 pubblicò un certo numero di brevi opere scientifiche e religiose, ma

fu la sua cultura storica, e specialmente la sua opera topografica in lingua urdu su Delhi, *Āṯār al ṣanādīd* (1846; ed. riv. 1852), che lo fece conoscere a livello internazionale. Considerò sempre gli Inglesi quali legittimi governatori dell'India, ma un drastico cambiamento indusse in lui il fallimento della Rivoluzione Indiana, conosciuta come l'Ammutinamento del 1857. Solo allora egli si convinse pienamente del fatto che il meglio della civiltà occidentale poteva e doveva essere assimilato dai musulmani, perché l'Islam propriamente inteso, il «puro» Islam insegnato dal Corano e vissuto dal Profeta, non solo non si opponeva alla civiltà occidentale, ma ne costituiva in effetti la fonte e l'ispirazione ultima. All'inizio degli anni '60, Ahmad Khan fondò la Scientific Society, un'associazione per la traduzione in urdu e la diffusione di opere scientifiche e culturali occidentali; dopo un viaggio in Inghilterra nel 1869-70, i suoi sforzi si diressero alla creazione del Muhammedan Anglo-Oriental College ad Aligarh, la prima università secolare per gli Indiani musulmani.

Pur notevolmente avversato dagli *'ulamā'*, e anche da membri della sua stessa classe, Sir Sayyid assurse, verso la metà degli anni '80, al ruolo di *leader* di una parte consistente degli Indiani musulmani, la maggioranza dei quali, nel 1887, seguì il suo monito a non appoggiare la borghesia a maggioranza induista all'Indian National Congress. Poiché la democrazia parlamentare richiedeva attiva partecipazione al processo di costruzione del potere decisionale governativo, e mancando un'effettiva organizzazione politica tra i musulmani, egli temeva che un tale congresso avrebbe portato la permanente subordinazione dei musulmani agli induisti.

Accanto a innumerevoli editoriali e articoli per l'«Aligarh Institute Gazette» e per il «Tahḏīb al-aẖlāq» («The Muslim Reformer»), due periodici da lui fondati, Ahmad Khan scrisse un certo numero di importanti monografie a carattere religioso, tra cui i *Tabyīn al-kalām*, I-III, 1862-65 (un commento frammentario della Bibbia), gli *Essays on the Life of Mohammed* (1870), e una traduzione e commento in urdu del Corano fino alla sura 20, in sette volumi (1880-1904). La maggior parte dei suoi articoli e dei suoi trattati, comprese importanti parti del commentario al Corano, sono stati ripubblicati, in M. Ismā'īl Pānīpatī, *Maqālāt-i Sar Sayyid*, I-XVI, Lahore 1962-65.

Nei suoi primi scritti religiosi Sayyid Ahmad Khan si sforza di riportare la persona e le azioni del Profeta al centro della vita musulmana, e di conseguenza denuncia i tentativi di innovazione. Altamente conscio dello iato esistente tra la pratica musulmana delle origini e la realtà contemporanea della società indiana musulmana, egli mette l'accento sugli ideali che dovrebbero ispirare la vita comunitaria musulmana, e insiste sul bisogno di interiorizzare un'etica del cuore. Questa sua enfasi rivela le tre maggiori influenze caratterizzanti la sua primitiva concezione: l'ordine ṣūfī naqšbandita muǧaddidita, al quale la sua famiglia era intimamente legata; il teologo, mistico e pensatore sociale Šhāh Walī Allāh (1703-1762) e la sua cerchia; e il movimento dei Muǧāhidīn guidato da Sayyid Aḥmad di Ray Bareilly (1796-1836) e da Šhāh Ismā'īl (1773-1831), senza tuttavia gli esasperati toni politici degli insegnamenti e delle attività di quest'ultimo.

Le conseguenze politiche della repressione inglese dell'«Ammutinamento» del 1857 indussero Ahmad Khan a escludere l'area culturale e l'area sociale dall'ambito effettivo dei precetti della legge santa, in quanto facenti parte «di questo mondo» e prive di una caratterizzazione strettamente religiosa (*dīnī*). Il suo insegnamento tuttavia si mantenne vago circa i princìpi basilari della legge – distinti in elaborate prescrizioni – che avrebbero potuto e dovuto ispirare la vita socioculturale dei musulmani con il loro inquivocabile carattere islamico.

Sayyid Ahmad Khan non diede soltanto singole risposte teologiche a singole questioni; riandando alle fonti e ai princìpi delle diverse scienze religiose islamiche, egli tentò di fornire una risposta teologica coerente e globalmente valida. Cercò di sviluppare una nuova teologia islamica, basandola, a suo giudizio, sul modello della risposta musulmana alla filosofia e alla scienza greche durante il rinascimento abbaside. L'intrusione missionaria cristiana sotto l'egida dell'Impero Britannico, nella sua concezione, poteva costituire un elemento di contatto, se le Scritture di Ebrei e cristiani fossero state accettate e interpretate al giorno d'oggi come il verbo rivelato da Dio. Emendato dalle distorsioni di un'interpretazione dogmatica errata, e alla luce dell'inequivocabile messaggio coranico dell'unicità di Dio, il Vangelo di Gesù mantiene la sua rilevanza.

Gli studi critici sulla biografia di Muḥammad e sull'Islam primitivo a opera di William Muir (1819-1905) e di altri studiosi, fornirono ad Ahmad Khan il campo d'azione per sviluppare, come reazione difensiva, canoni sempre più severi di critica esteriore e interna agli *ḥadīṯ*. Tenendo conto del lungo periodo di trasmissione orale precedente la codificazione degli *ḥadīṯ*, e delle norme che regolano ill nascere e il proliferare delle leggende, Sir Sayyid accetta i risultati della scienza naturale post-newtoniana come verità stabilita, e se ne serve per giustificare il bisogno di interpretazioni metaforiche (*ta'wīl*) dei testi biblici o coranici. Teologi e critici, contemporanei e posteriori, non mancarono di censurare Ahmad Khan per ciò che essi consideravano ignoranza filologica e intenzionalità nell'interpretazione scritturale.

Accanto alle «nuove scienze», la pluralità delle reli-

gioni (ciascuna rivendicante l'esclusivo possesso della verità ultima e salvifica) indusse Sir Sayyid a postulare la ragione (*'aql*) come il criterio ultimo di verità. E ragione, per Sir Sayyid, non è nient'altro che la «legge di natura», effettivamente o almeno potenzialmente accessibile per intero alla facoltà razionale umana. Ogni evento contrario alla «legge di natura» significherebbe un inadempimento della promessa di Dio, ed è pertanto inconcepibile. Una tale convinzione circa un concetto di legge naturale chiuso, inclusivo di tutto e completamente determinato implica la negazione dei miracoli e degli eventi soprannaturali, così come il rigetto del punto di vista tradizionale riguardo all'efficacia delle suppliche nelle preghiere.

Nell'area teologicamente cruciale dell'epistemologia teologica, Sayyid Ahmad Khan rinnova l'insegnamento dei filosofi musulmani classici (*falāsifa*). Il dono della profezia, come qualità naturale (*malaka*) concessa a persone di spicco, diventa parte del sistema predeterminato della creazione ed è indipendente dalla scelta divina. La credibilità del Corano (così come d'ogni scrittura rivelata) si basa non sui miracoli ma sul valore intrinseco del suo contenuto, nello stesso modo in cui l'ineguagliata e ineguagliabile grandezza di Muḥammad è dovuta alla natura essenziale del suo insegnamento e al suo sforzo morale senza pari nel diffonderlo.

Per quanto in Sayyid Ahmad Khan fosse incompleta e superficiale la conoscenza delle nuove scienze, della filosofia e della critica storica occidentali, e sebbene egli fosse avventato nell'accogliere quelli che giudicava esserne i presupposti e i risultati ultimi, va a suo credito che prima di ogni altro musulmano egli vide la necessità di una radicale rivalutazione del pensiero religioso islamico alla luce di una apertura alle scienze moderne, alla cultura e alla filosofia.

BIBLIOGRAFIA

Un elenco del materiale edito attinente alle fonti dirette e indirette, si trova in Ch.W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978, pp. 353-66.

La biografia più completa e approfondita di Ahmad Khan è in Alṭāf Ḥusayn Ḥālī, *Ḥayāt-i ǧāvīd*. La prima parte, più strettamente biografica, è stata tradotta dall'urdu in inglese in K.H. Qadiri e D.J. Matthews, *Hayat-i-javid. A Biographical Account of Sir Syed Ahmad Khan*, Delhi 1980. La seconda parte dell'opera offre una dettagliata analisi dei risultati ottenuti da Sir Sayyid, in modo particolare nel campo della riforma e del pensiero religiosi. L'opera rimane fondamentale, malgrado l'inclinazione dell'autore, in qualche punto, al culto dell'eroe e alla rosea visione retrospettiva. Il pionieristico studio contenuto in J.M.S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Aḥmad Khān*, Lahore 1964 (3ª ed. riv.), profondamente debitore nei confronti dell'opera di Ḥālī, presenta un ritratto a tutto tondo dell'uomo, subordinando la ricerca religiosa di Sir Sayyid ai suoi interessi pedagogici e socioculturali. L'opera di B.A. Dar, *Religious Thought of Sayyid Aḥmad Khān*, 1957, 2ª ed. Lahore 1961, è la prima monografia a mettere in rilievo il positivo contributo di Sir Sayyid nella sfera del pensiero religioso, analizzandone i tratti salienti nel contesto della situazione politica, culturale e religiosa. Descrive, in qualche misura, gli antecedenti classici ai quali Sayyid Ahmad Khan ricollegò le proprie idee germinali. Sulla stessa linea di B.A. Dar, nel mio testo, *Sayyid Ahmad Khan*, citato prima, si pone l'accento, per mezzo di un approccio di tipo genetico, sull'interazione, nella concezione religiosa e nell'opera teologica di Ahmad Khan, tra le idee islamiche tradizionali e le sfide contemporanee della predicazione cristiana, del criticismo storico e delle «nuove scienze». Presenta la struttura globale della sua nuova teologia islamica e, nella seconda parte, offre una scelta sostanziale di testi relativi al credo di Sayyid Ahmad Khan, tradotti per la prima volta dall'urdu in inglese. In B.B. Lawrence, *The Rose and the Rock. Mystical and Rational Elements in the Intellectual History of South Asian Islam*, Durham/N.C. 1979, l'autore, nel cap. terzo, getta nuova luce sulla prima fase della pratica e del pensiero religioso di Sir Sayyid. Vi individua elementi razionali e componenti mistiche sufficientemente importanti da meritare seria attenzione in ogni valutazione critica dei contributi posteriori di Sayyid Ahmad Khan.

CHRISTIAN W. TROLL, S.J.

'Ā'IŠA BINT ABĪ BAKR (morta nel 59 eg. / 678 d.C.), giovane sposa del profeta Muḥammad e figlia del primo califfo islamico, Abū Bakr. 'Ā'iša nacque a Mecca alcuni anni prima della migrazione della comunità da Mecca a Medina nell'1 eg. / 622 d.C. Fu la seconda delle donne che Muḥammad sposò in seguito alla morte della prima moglie, Ḫadīǧa. Benché il matrimonio fosse stato indubbiamente combinato per consolidare l'alleanza fra il Profeta e il suo primo sostenitore, Abū Bakr, 'Ā'iša divenne presto la prediletta del marito. Abbondano storie circa il suo affetto per lei. Durante la sua infanzia, sparse i suoi giochi davanti a lui, e fu nei suoi appartamenti che egli scelse di morire e chiese che il suo corpo venisse sepolto.

Prima e dopo la morte di Muḥammad, nel 632, 'Ā'iša fu coinvolta, deliberatamente o senza volerlo, in alcune azioni di importanza politica. La prima fu la conseguenza di una sconsideratezza giovanile che sfociò in una crisi d'onore nella casa del Profeta. All'età di circa quindici anni, 'Ā'iša aveva accompagnato il marito nella sua campagna del 628 contro i Banū al-Muṣṭaliq. Durante una delle tappe del viaggio di ritorno a Medina, si mise a cercare una collana che aveva smarrito ed era tanto immersa in questa ricerca da

non accorgersi della partenza della carovana. Alla fine la ragazza fu ritrovata da un giovane membro della retroguardia, Ṣafwān ibn al-Mu'aṭṭal. Lo scandalo creato dall'aver compiuto il viaggio di ritorno da sola con una scorta di sesso maschile fu enfatizzato dai rivali e dai nemici di Muḥammad. Perfino fra i sostenitori del Profeta, alcuni, come il genero 'Alī ibn Abī Ṭālib, lo esortarono a divorziare da lei. (Diversi storici tradizionali attribuiscono la causa dell'opposizione di 'Ā'iša ad un possibile califfato di 'Alī proprio a quest'intervento). Una rivelazione coranica (24,11-20) assolse, alla fine, 'Ā'iša e stabilì i limiti legali per ogni accusa di adulterio: da quel momento, chiunque non fosse stato in grado, per una simile accusa, di fornire quattro testimoni, sarebbe stato a sua volta punito. (Sia i commentatori sunniti che quelli šī'iti individuano l'occasione per questa rivelazione nell'episodio di 'Ā'iša).

Negli anni successivi alla morte del Profeta, la donna fu altre volte attiva politicamente. Rimasta vedova senza figli prima di compiere vent'anni, ad 'Ā'iša era impedito, da un'ingiunzione coranica contro i secondi matrimoni della vedove di Muḥammad (33,53), di compiere una nuova alleanza matrimoniale. Comunque, in quanto vedova del Profeta e figlia del suo primo successore, il califfo Abū Bakr, 'Ā'iša era una donna di grande rilievo all'interno della prima comunità musulmana. Lei si servì della sua importanza per promuovere la crescente opposizione al terzo califfo, 'Uṯmān.

Il ruolo che ebbe 'Ā'iša, negli eventi che culminarono nell'assassinio di costui è ancora discusso. Sforzandosi di scagionare la donna da qualsiasi partecipazione diretta, parecchi storici insistono sulla sua assenza da Medina, al momento della morte del califfo. Quando 'Alī ibn Abī Ṭālib, nei confronti del quale 'Ā'iša covava un'inimicizia di antica data, assunse il califfato, ella si alleò con due dei primi sostenitori del Profeta, Ṭalḥah e al-Zubayr, per opporsi militarmente al califfo. Con l'apparente intenzione di vendicare l'omicidio di 'Uṯmān, essi radunarono forze a Bassora (Iraq meridionale) e si scontrarono in battaglia con 'Alī nel dicembre del 656. 'Alī sconfisse i suoi avversari, ma la portantina di 'Ā'iša trainata da cammelli, attorno alla quale la battaglia infuriava, fu resa immortale dal nome con cui gli storici furono soliti menzionare l'episodio, la Battaglia del Cammello.

Durante i due decenni che separano la data di questo scontro dalla sua morte, 'Ā'iša visse a Medina in una certa oscurità, riemergendo soltanto occasionalmente alla luce della storia. La sua memoria resta viva, nell'ambito della comunità musulmana, in molti aneddoti e nelle centinaia di *ḥadīṯ* da lei tramandati.

BIBLIOGRAFIA

'Ā'iša fu una delle poche donne nella storia islamica a cui sia stata dedicata una dettagliata biografia, un'opera di piacevole lettura scritta da una studiosa dell'Università di Chicago: Nabia Abbott, *Aishah, the Beloved of Mohammed*, Chicago 1942. Sebbene si basi su approfondite ricerche sulle fonti tradizionali, il libro ha la forma di un avvincente romanzo storico. Per un'esposizione più sintetica e prosaica degli eventi della sua vita, cfr. W.M. Watt, *'Ā'ishah bint Abī Bakr*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960-. I due volumi dello stesso Watt dedicati alla vita del profeta, *Muhammad at Mecca*, London 1953 e *Muhammad at Medina*, London 1956, contengono riferimenti a 'Ā'iša. Per un resoconto della Battaglia del Cammello, con particolare riguardo al ruolo di 'Ā'iša, cfr. Laura Veccia Vaglieri, *al-Djamal*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960-.

JANE DAMMEN MCAULIFFE

'ALAWĪYŪN (sing. *'alawī*, a volte detto Nuṣayrīya). Il termine arabo *'alawī* indica, in senso lato, un seguace di 'Alī ibn Abī Ṭālib. Dopo Muḥammad, 'Alī, cugino paterno e genero del Profeta, è forse la personalità più importante nella storia religiosa e politica dell'Islam. Ancora oggi è una forza con cui confrontarsi nella vita quotidiana, specialmente per la Šī'a (da *šī'āt 'Alī*, il «partito» o i seguaci di 'Alī): «Yā 'Alī, madad» (O Alì, aiutaci) è una commovente supplica di intercessione frequente nell'ambiente degli šī'iti. Il termine *šī'ī* (šī'iti) è stato usato spesso per designare tutti i seguaci di 'Alī; ma nel significato più stretto vuole indicare solo i cosiddetti duodecimani (Iṯnā 'Ašarīya) dell'Iran, dell'Iraq, del Libano e altrove, mentre *'alawī* intende riferirsi unicamente agli 'alawiti nuṣayriti della Siria nordoccidentale. Le fonti locali, passate e presenti, tuttavia, non fanno una distinzione così netta. Le altre due sette šī'ite significative, gli zayditi e gli ismailiti, hanno avuto rilevanti differenze storiche e contrasti dottrinali con la corrente principale dei duodecimani. Infine, esiste un gruppo di šī'iti estremisti, noti collettivamente come ġulāt (coloro che esagerano), di cui fanno parte gli 'alawiti nuṣayriti siriani. Mentre la Šī'a in generale ha in alta considerazione 'Alī e i suoi familiari più stretti, i ġulāt vanno oltre la venerazione, spesso considerando 'Alī una manifestazione della divinità.

Origini. La maggioranza dei musulmani, detti sunniti, accettarono la prima disposizione sulla successione (califfato) di Muḥammad, e i loro dotti religiosi (*'ulamā'*) arrivarono in seguito ad una posizione dottrinale secondo la quale «la religione di Dio sta nella via di mezzo fra zelo esagerato (*ġulūw*) e negligenza (*ǧafā'*)». L'interpretazione della parola di Dio nel Corano veniva lasciata agli studiosi. La Šī'a, d'altro canto, avrebbe ac-

cettato soltanto l'autorità di 'Alī come imam per eccellenza e, per soddisfare i bisogni di quanti fossero particolarmente versati nel significato esoterico (*bāṭinī*) dei comandi di Dio, elevarono 'Alī alla posizione di *walī* di Dio: «amico» dell'Onnipotente e «custode» della fede. Col passare del tempo, gli studiosi šī'iti costruirono un elaborato sistema teologico che presentava concetti come *imamāh* (guida della comunità musulmana), *'iṣma* (infallibilità dell'imam), *naṣṣ* (successione attestata), *taqīya* (dissimulazione religiosa) e *ġayba* (occultamento). I sunniti e gli šī'iti divennero, di conseguenza, due dimensioni della predicazione islamica.

Con i ġulāt, l'eccessiva venerazione di 'Alī subì una svolta molto prima che gli 'alawiti nuṣayriti comparissero sulla scena. Il *ġulūw* si manifestò con una lunga serie di movimenti estremisti, il primo dei quali fu forse quello di al-Muḫtār (66 eg. / 685-6 d.C.), che affermava di essere un'incarnazione di Muḥammad ibn al-Hanafīya, figlio di 'Alī e di una donna della tribù degli Ḥanīfa. Verso la fine del IX secolo, i carmati costituirono un altro esempio di estremismo religioso e sociale; lo Stato ismailita šī'ita dei Fatimidi fu fondato sulle rovine di questo movimento. Una fase più acuta di estremismo seguì il declino del potere dei Fatimidi nell'XI secolo e coincise con il rinvigorirsi del potere bizantino a sud dei Monti Tauri lungo le linee tradizionali (*tuġūr, 'awāṣim*) del confine settentrionale con la Siria, con l'indebolirsi della posizione degli šī'iti ḥamdānidi ad Aleppo e dei buyidi a Bagdad e, soprattutto, con l'afflusso degli eserciti crociati lungo le coste siriache e l'occupazione di Gerusalemme nel 1099.

Questi sconvolgimenti diedero origine a tre strane fazioni religiose: gli 'alawīyūn veri e propri nella regione nordoccidentale della Siria; la setta dei drusi nel meridione della Siria geografica, e il movimento degli Ḥasan-i Ṣabbāḥ (i cosiddetti Assassini) che alla fine si stanziarono in roccaforti fra i monti come Alamūt e altrove. Mentre i drusi e gli Assassini erano gruppi staccatisi direttamente dai Fatimidi ismailiti dell'Egitto, gli 'alawīyūn si basavano sul pensiero dei duodecimani con aggiunte sincretiche dal Cristianesimo.

Sviluppo storico. Quasi tutti i fondatori di un movimento šī'ita, comprese le sette ġulāt, affermavano la loro devozione per 'Alī e i suoi immediati discendenti, i dodici imam, o addirittura il proprio legame genealogico con lo stesso. Gli 'alawiti nuṣayriti, pur non pretendendo di discendere dagli imam, credevano che ciascuno dei dodici imam avesse una «porta» (*bāb*), che cominciava con Salmān al-Fārisī, il quale era la porta di 'Alī ibn Abī Ṭālib e terminava con Abū Šu'ayb Muḥammad Ibn Nuṣayr, «porta» dell'undicesimo imam al-Ḥasan al-'Askarī (morto nell'874). Il dodicesimo imam non aveva «porta»; tuttavia, Muḥammad Ibn Nuṣayr continuò a mantenere quella posizione durante il periodo di occultamento. Gli 'alawīyūn considerano il *bāb* una delle istituzioni fondamentali della loro religione e poiché affermano che Ibn Nuṣayr fu il loro fondatore, vengono talvolta chiamati nuṣayriti. Ibn Nuṣayr fu seguito da Muḥammad ibn Ǧundub, quindi da Muḥammad al-Ǧinān al-Ǧunbulāni. Fu circa in questo periodo che un certo Ḥusayn ibn Ḥamdān al- Ḥaṣībī, originario dell'Egitto, fu attratto dalla Siria settentrionale e divenne il capo ideologico del movimento. Fu attivo nelle sedi degli ḥamdānidi di Aleppo e dei buyidi di Bagdad. Il centro dell'attività 'alawita si spostò a Latakia, quando gli Stati degli šī'iti duodecimani soccombettero ai Turchi sunniti selgiuchidi.

Durante il primo periodo mongolo, la comunità degli 'alawiti visse una breve rinascita sotto l'emiro Ḥasan al-Makzūn al-Sinǧārī, «uno dei più grandi e pii šayḫ della setta, che riscattò l'autorità di 'Alawī, organizzò l'economia della comunità, e diede ai suoi seguaci una vita agiata» (Ṭawīl, 1966, pp. 309-10). Ben presto la regione cadde sotto il dominio dei Mamelucchi. L'erudito ḥanbalita Aḥmad ibn Taymīya (morto nel 1328) confutò aspramente gli 'alawiti della Nuṣayrīya (*Risāla fī al-radd 'alā al-Nuṣayrīya*), affermando che la sua corrente permetteva di bere il vino, credeva nella reincarnazione dell'anima, nell'antichità del mondo e nel fatto che il dio che aveva creato i cieli e la terra era 'Alī ibn Abī Ṭālib, per loro imam in cielo e imam sulla terra; e che Muḥammad, il profeta, è solo il «nome», mentre 'Alī è il «significato» e l'essenza. Condannando gli 'alawīyūn ed altre sette come quelle degli Assassini malāḥiditi, dei carmati, degli ismailiti e tutti i tipi di esoterici *bāṭinī*, Ibn Taymīya li accusò di *kufr* (miscredenza) peggiore di quella degli Ebrei e dei cristiani, li chiamò *mušrikūn* (politeisti), proibì di unirsi in matrimonio con i loro seguaci e di condividere il cibo con loro, né permise loro di sorvegliare le frontiere dell'Islam. Il viaggiatore nordafricano Ibn Baṭṭūta (morto nel 1377), che attraversò il territorio nuṣayrita, osservò che essi ritenevano 'Alī il loro Dio, non pregavano, non eseguivano le abluzioni, né osservavano il digiuno obbligatorio per i musulmani. Secondo Ibn Baṭṭūta, che era un giurista mālikita, essi usavano come stalle per gli animali le moschee che i dominatori mamelucchi li avevano obbligati a costruire. Racconta che una volta il sultano aveva ordinato di sterminarli, ma il primo ministro gli fece presente che i nuṣayriti erano ancora necessari per coltivare i campi.

Nel XVI secolo, gli Ottomani sotto il sultano Selim combatterono la Šī'a su tutti i fronti: contro una imponente ribellione in Anatolia, contro i Safavidi dell'Iran e contro gli 'Alawīyūn della Siria. Una volta ottenuta la vittoria, tuttavia, trascurarono di approfittare dei risultati e, durante i seguenti quattro secoli, le comunità

'alawite godettero della benigna incuria del governo ottomano. Non venivano trattati come *millet* (comunità religiosa autonoma) e i loro affari erano lasciati nelle mani dei loro capi tribali. Nel XIX secolo, Midat Paša, il governatore siriano di tendenze riformiste, tentò di istituire un'amministrazione separata (*liwā'*) per gli 'Alawīyūn. Sotto il mandato francese, dopo la prima guerra mondiale, furono trattati come Stato «indipendente» all'interno della Siria e per la prima volta vennero chiamati «Alaouites». I Francesi arruolarono fra loro molti giovani per quelle che furono chiamate Troupes Spéciales du Levant. Questo trattamento speciale sopravvisse per molti decenni anche nel XX secolo con una cerchia 'alawita dominante a formare il governo militare siriano, con a capo il presidente Ḥāfiẓ al-Asad, egli stesso 'alawita.

Rapporti con la Šī'a. Gli 'alawiti nuṣayriti professano la fede verso 'Alī ibn Abī Ṭālib, quindi condividono credenze e pratiche con il resto della Šī'a. All'interno di questo movimento, tuttavia, sono sopravvissute due tradizioni: un alto Islam, «ortodosso», di tradizione scribale che si è conservata negli scritti dei tre principali gruppi šī'iti, ossia i duodecimani, gli ismailiti settimani e gli zayditi; e un Islam folcloristico, di tradizione «popolare», non scribale e segreta, caratteristico dei ġulāt. Gli 'alawiti nuṣayriti appartengono a quest'ultima tradizione. L'idea di *bāb*, la «porta» per gli imam, sembra essere stato il tentativo di conservare la continuità dei duodecimani, che i dotti della corrente principale degli šī'iti risolsero con il concetto d'occultamento. In ogni caso, gli šī'iti 'alawīyūn non ebbero l'opportunità di sviluppare ulteriormente le idee dell'alto Islam, dal momento che i loro capi ad Aleppo e Bagdad (i duodecimani ḥamdānidi e buyidi rispettivamente) avevano perso il potere davanti agli ardenti sunniti selgiuchidi, e gli 'alawīyūn furono abbandonatiti a se stessi.

Esattamente nello stesso periodo, inoltre, le terre degli 'alawiti furono invase dai cavalieri cristiani delle armate crociate, per cui, oltre alle loro originali opinioni estremiste su 'Alī e gli imam, gli 'alawīyūn ereditarono elementi cristiani che incorporarono nelle credenze del loro Islam popolare (pur rimanendo predominante il nucleo islamico). Si fecero strada idee trinitarie (concetto abominevole per l'Islam ufficiale), secondo le quali 'Alī era il *ma'nā* (significato ed essenza esoterici), Muḥammad era l'*ism* (nome esoterico esterno) e Salmān al-Fārisī era il *bāb* (porta per l'essenza esoterica di 'Alī. Uniti insieme, i tre appaiono in una professione (*šahāda*) di fede: Io dichiaro che non c'è altro Dio che 'Alī ibn Abī Ṭālib *alma'būd* (il venerato), nessun velo (*ḥiǧāb*) se non Muḥammad *al-maḥmūd* (il designato) e nessuna porta se non Salmān al-Fārisī *al-maqṣūd* (il destinato). Oltre alle tradizionali festività sunnite e šī'ite, vengono celebrate anche alcune ricorrenze cristiane come l'Epifania e la Pentecoste. Vi sono anche numerose cerimonie simili alla Messa, come la messa dell'incenso e la messa *aḏān* (per la chiamata alla preghiera musulmana), durante le quali i presenti cantano inni, dichiarati composizioni di uno degli antichi padri, al-Ḫaṣībī, benché la lingua araba dell'originale indichi una mano tipica del folclore letterario popolare. Molto diffusa è la credenza nella reincarnazione; i musulmani ritornano come asinelli, i cristiani come maiali e gli Ebrei come scimmie. Questa mescolanza sincretica di idee ha indotto uno studioso francese degli 'alawīyūn a descrivere le loro credenze come «una deformazione del Cristianesimo o una sopravvivenza dell'antico paganesimo» (Weulersse, 1946, p. 271). Un altro studio, basato sostanzialmente su materiale polemico, sembra in parte concordare: «Da un punto di vista islamico, le credenze e le pratiche dei nuṣayriti li distinguono come appartenenti a una religione a sé stante, non islamica né cristiana e neppure ebraica, ed è stato sempre affermato dagli *'ulamā'* musulmani, sunniti e šī'iti, che i nuṣayriti sono *kuffār* (miscredenti, contestatori della fede) idolatri (*mušrikūn*)» (Abd-Allah, p. 48).

Importanza odierna. L'importanza degli 'alawiti nuṣayriti alla fine del XX secolo deriva ampiamente dalla rinascita contemporanea dell'Islam. Il numero degli aderenti è sempre stato esiguo: 300.000 secondo Ġālib al Ṭawīl nel 1920; 225.000 secondo Weulersse nel 1943-1944; 325.311 secondo Hourani nel 1946; 600.000 o 700.000 secondo Petran nel 1972; e al massimo «circa un milione» per Batatu nel 1981 (l'ultima cifra probabilmente comprende gli 'alawiti di tutto il mondo). Nello Stato *alaouite* «indipendente» sotto l'amministrazione francese, il Consiglio Rappresentativo del 1930, ad esempio, comprendeva dieci membri 'alawiti, due cristiani ortodossi, un cristiano maronita, tre sunniti e un ismailita. In tempi più recenti, i capi 'alawiti, tanto secolari che religiosi, hanno fatto espliciti tentativi per essere accettati come parte della popolazione siriana (in maggioranza sunnita). Nel 1973, infatti, fu redatto un documento ufficiale sottoscritto da ottanta capi religiosi 'alawiti, in cui si proclamava che la comunità accettava gli insegnamenti e le pratiche legali della Šī'a duodecimana e si aggiungeva che «qualsiasi altra cosa venisse loro attribuita non aveva alcuna base di verità ed era pura invenzione dei loro nemici e dei nemici dell'Islam» (Batatu, 1981, p. 335). Mūsā al-Ṣadr, capo politico-religioso della comunità libanese degli šī'iti duodecimani e fondatore del movimento Amal negli anni '70, aveva incluso un certo numero di rappresentanti della comunità 'alawita libanese nel suo Concilio šī'ita, mentre un libro recente, *Al-'Alawīyūn šī'at ahl al-bayt* (titolo che identifica gli 'Alawīyūn con «il gruppo della

casa del Profeta», ossia 'Alī e i suoi imam) indica un ravvicinamento della comunità alla corrente principale dei duodecimani. (Una prefazione a questa pubblicazione, scritta da una studioso dei duodecimani, Ḥasan Nahdī Šīrāzī, asserisce che «i termini *'Alawī* e *Šī'a* sono intercambiabili). Sviluppi di questo tipo possono suggerire uno spostamento dell'orientamento 'alawita dai ġulāt alla Šī'a «ortodossa» dei duodecimani. [Vedi anche *ASSASSINI*; *DRUSI* e *TAQĪYA*].

BIBLIOGRAFIA

I lavori più antichi sulla setta 'alawita nuṣayrita, anche se leggermente datati, contengono molte utili informazioni su origini, credenze e pratiche della comunità: R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairis*, Paris 1900; L. Massignon, *Nuṣairī* in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-34; riassunto dell'opera di Dussaud in R. Basset, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, J. Hastings (cur.), Edinburgh 1917; S. Lyde, *The Asian Mystery. Ansaireeh or Nusairis of Syria*, London 1860; Sulaymān Effendi di Adhanah, *Al-bākūra al-Sulaymānīya fī kašf asrār al-diyāna al-Nuṣayrīya*, tradotto e presentato da E.E. Salisbury in «Journal of the American Oriental Society», 1868, pp. 227-308. Di speciale importanza è L. Massignon, *Esquisse d'une bibliographie nuṣayrie*, in *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris 1939, II, pp. 913-22, dove si trova un elenco dei manoscritti sugli 'alawīyūn che attendono l'esegesi degli esperti.

Lavori francesi più recenti: J. Weulersse, *Les pays des Alaouites*, I-II, Tours 1940; e *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris 1946; Munir M. Mousa, *Études sociologiques des «Alaouites ou Nuṣairis»*, I-II, Diss. Sorbonne 1958. Per informazioni sugli 'alawīyūn nei secoli XII e XIV, cfr. Ibn Taymīya, *Risāla fī al-radd 'alā al-Nuṣayrīya*, in *Maǧmū' al-rasā'il*, Cairo 1905, pp. 94-102; Ibn Baṭṭūṭah, *Travels*, London 1962.

Il primo libro di un membro della comunità 'alawita è M. Amīn Ġālib al-Ṭawīl, *Ta'rīḫ al-'Alawīyūn*, Latakia/Syria 1921, originariamente scritto in turco, quindi tradotto in arabo; la 2ª ed., Beirut 1966, presenta sessanta pagine di introduzione critica dello scrittore šī'ita duodecimano 'Abd al-Raḥmān al-Ḫayr. Statistiche, non molto attendibili, si trovano in A. Hourani, *Minorities in the Arab World*, 1947, New York 1982; T. Petran, *Syria*, New York 1972.

Scarsi sono i lavori moderni sull'argomento. C. Cahen, *Note sur les origines de la communauté syrienne des Nuṣayris*, in «Revue des études islamiques», 38 (1970), pp. 243-49; Hanna Batatu, *Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group and the Causes for its Dominance*, in «Middle East Journal», 35 (1981), pp. 331-44; N. van Dam, *The Struggle for Power in Syria. Sectarianism, Regionalism, and Tribalism in Politics, 1961-1978*, London 1979.

Con l'intento di riabilitare gli 'alawiti nuṣayriti nell'ambito šī'ita, sono comparse opere contemporanee di natura polemica: 'Abd Allāh al-Ḥusayni, *Al-ǧudūr al-ta'rīḫīya lil-Nuṣayrīya al-'alawīya*, Dubai 1980; 'Abd al-Ḥusayn Mahdī al-'Askarī, *Al-'Alawīyūn aw al-Nuṣayrīyūn*, 1980, entrambi citano abbondantemente dalla letteratura eresiografica delle origini; Umar F. Abd-Allah, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley 1983, con introduzione e *post scriptum* di Hamid Algar, delinea i tentativi dell'odierno regime militare 'alawita in Siria di controllare le attività dei Fratelli Musulmani *in loco*.

MICHEL M. MAZZAOUI

ALCHIMIA. Vedi vol. 1.

'ALĪ IBN ABĪ ṬĀLIB (morto nel 40 eg. / 661 d.C.), cugino e genero di Muḥammad; in seguito, quarto califfo della comunità musulmana. Suo padre, Abū Ṭālib, era figlio di 'Abd al-Muṭṭalib ibn Hāšim, custode delle chiavi della Ka'ba (una posizione prestigiosa nella società preislamica di Mecca). Sua madre era Fāṭima bint Asad ibn Hāšim. Secondo la tradizione popolare, 'Alī fu soprannominato Abū Turāb («padre della polvere») da Muḥammad. Venne inoltre chiamato Asad Allāh, «il leone di Dio», e Ḥaydar, «leone», a causa del suo coraggio e della sua energia in battaglia, e al-Murtaḍā, «il prescelto».

Vita. Secondo la tradizione, 'Alī nacque nel 599 d.C. circa, all'interno della Ka'ba a Mecca. Durante l'infanzia, all'età di circa cinque anni, fu adottato da Muḥammad per alleviare Abū Ṭālib che attraversava un periodo di difficoltà finanziarie. All'età di dieci o undici anni aderì con entusiasmo alla profezia di Muḥammad. Secondo alcuni racconti, fu proprio lui il primo a riconoscere Muḥammad come profeta, sebbene solitamente questo onore venga riconosciuto a Ḫadīǧa, la prima moglie di Muḥammad. I musulmani šī'iti e sunniti hanno dibattuto se lui sia stato il secondo dopo Ḫadīǧa, oppure il terzo dopo Ḫadīǧa e Abū Bakr, ma solitamente si è risolta la questione con il consenso sul fatto che Ḫadīǧa sia stata la prima tra le donne, Abū Bakr il primo tra gli uomini adulti e 'Alī il primo tra i bambini ad accogliere il messaggio dell'Islam.

La tradizione vuole che 'Alī fosse strenuamente fedele al Profeta. Per esempio, si narra che, per sorprendere gli eventuali assassini del Profeta, 'Alī abbia dormito nel letto di Muḥammad la notte della sua fuga (*hiǧra*) da Mecca a Medina. Poi sarebbe andato a Medina, dopo aver restituito ai proprietari i beni che essi avevano lasciato presso il Profeta per sicurezza. Nel secondo anno dell'egira, 'Alī sposò Fāṭima, la figlia minore di Muḥammad; i loro due figli, Ḥasan e Ḥusayn, avrebbero avuto un ruolo fondamentale nelle successive vicende dell'Islam. Dopo la morte di Fāṭima, 'Alī prese altre mogli e anche alcuni figli avuti da questi matrimoni successivi presero parte alla disputa per la guida della comunità musulmana.

Durante la vita di Muḥammad, 'Alī partecipò a quasi tutte le spedizioni da Medina, spesso come portabandiera e due volte come comandante. Il coraggio dimostrato in queste occasioni doveva raggiungere proporzioni leggendarie nell'immaginario popolare. Alla morte del Profeta, 'Alī non fece alcun tentativo per assumere il controllo della comunità. Durante l'elezione di Abū Bakr a successore di Muḥammad, 'Alī rimase nella casa del Profeta con pochi compagni per preparare la sepoltura. La tradizione vuole che fungesse da valido consigliere per i primi tre califfi (dall'arabo *ḫalīfa*, «successore [del Profeta]»); a causa della sua profonda conoscenza del Corano e della *sunna* (la tradizione profetica), venne chiesta la sua consulenza per la stesura degli statuti e dei regolamenti della nuova comunità. Tuttavia, dopo la morte del Profeta, 'Alī non partecipò a nessuna spedizione militare e non occupò alcuna carica militare o politica prima di diventare a sua volta califfo, con l'unica eccezione di un breve periodo in cui si occupò dell'amministrazione a Medina.

Nel 656, ventiquattro anni dopo la morte di Muḥammad, esplose una guerra civile che durò cinque anni. La *fitna* («prova» o «giudizio»), come venne definita, riguardava il controllo della comunità musulmana e dei territori conquistati. 'Uṯmān, il terzo califfo, non incontrò il favore della comunità a causa delle sue politiche economiche e governative e del suo presunto favoritismo nei confronti dei suoi parenti tra i Banū Omayya. Il malcontento si diffuse e alcuni dei gruppi egiziani ribelli arrivarono a Medina per chiedere la destituzione di 'Uṯmān e infine lo uccisero. 'Alī, che era stato uno degli intermediari nei negoziati tra 'Uṯmān e i suoi oppositori, fu in seguito scelto come quarto califfo. Dopo molta esitazione, decise di accettare la carica, ma trovò subito l'ostilità di 'Ā'iša, la vedova del Profeta, che premeva per l'immediata punizione dei ribelli e guidò, senza successo, un esercito contro di lui a Kufa.

Dopo la vittoria, 'Alī stabilì a Kufa la sua capitale e nominò i propri deputati e governatori. Tutti acconsentirono all'autorità di 'Alī tranne Mu'āwiya, parente di 'Uṯmān, che rifiutò di abbandonare la carica di governatore della Siria. Servendosi dell'assassinio di 'Uṯmān come pretesto per le proprie ambizioni politiche, Mu'āwiya insistette affinché il gruppo che aveva ucciso 'Uṯmān fosse punito immediatamente. Questa richiesta poneva 'Alī in una situazione delicata: sebbene una punizione fosse necessaria, un'azione immediata avrebbe esasperato l'opposizione del gruppo ribelle e messo a repentaglio la sicurezza della comunità. Mu'āwiya allora iniziò ad accusare 'Alī di complicità nella sorte di 'Uṯmān, e 'Alī fu costretto a guidare un esercito in Siria per contrastare l'armata che Mu'āwiya aveva radunato. Le due parti ebbero una schermaglia a Ṣiffīn. Quando la parte di 'Alī stava per avere la meglio, Mu'āwiya ordinò ad alcuni dei suoi soldati di mettere il Corano sulla punta delle loro lance e invocò un giudizio per mezzo della parola di Dio.

Furono scelti degli arbitri in rappresentanza delle due parti. Tuttavia, il rappresentante di 'Alī, Abū Mūsā al-Aš'arī, non lo sosteneva in modo particolare. L'arbitrato non riuscì a porre fine al conflitto. In mezzo a questo caos generale, una fazione si separò dal partito di 'Alī. Comunemente chiamati ḫāriǧiti («secessionisti» o «ribelli»), scelsero un proprio capo e, chiedendo giustizia e uguaglianza, combatterono 'Alī a Nahrawān. Vennero sconfitti, ma la loro azione incrementò il potere di Mu'āwiya, che acquistò un consistente vantaggio militare, specialmente in Egitto. Nel 661, 'Alī fu assassinato da uno ḫāriǧita. I suoi sostenitori nominarono successore il figlio Ḥasan, ma quest'ultimo scelse di ritirarsi a Medina e cedere la successione a Mu'āwiya. 'Alī fu sepolto in un luogo segreto, per timore che gli Omayyadi profanassero la sua tomba. Solo alla fine della dinastia omayyade, nel 750 d.C., la tomba di 'Alī fu pubblicamente trasferita a Naǧaf (vicino a Kufa), dove rimane come meta di pellegrinaggio, specialmente per i musulmani šī'iti.

La morte di 'Alī scosse la comunità e indusse una generale riflessione sulla questione della successione al comando e sui doveri dei governanti. Il suo ricordo non rimase esclusivamente associato a un principio astratto, ma fu accettato come simbolo per azioni concrete, cioè una via di virtù nel campo della politica. I posteri lo hanno dipinto come un personaggio pio, prestigioso e nobile, rovinato dalla forza bruta degli aggressori e dal tradimento, in cui ebbero parte lo scarso sostegno da parte degli amici e la malizia dei nemici.

Eredità socio-politica. La sfortuna politica che investì 'Alī ebbe grandi ripercussioni sullo sviluppo dell'etica socio-politica in seno alla comunità musulmana. Quasi dalle origini della comunità, si erano sviluppate posizioni diverse a proposito della vera natura dell'Islam e ciascuna ideologia aveva prodotto il proprio dibattito, la propria filosofia e il proprio impegno. La figura carismatica di 'Alī, un compagno molto vicino al Profeta e a suo modo un eroe, aiutò a cristallizzare il senso della giustizia islamica tra i suoi seguaci. Questo sentimento si sviluppò in seguito in una forte lealtà alla memoria di 'Alī, che venne trasferita anche ai suoi discendenti. Questo movimento di devozione ad 'Alī e alla sua casa venne chiamato *šī'a* («partito») di 'Alī, o semplicemente Šī'a. Ritenendo che gli altri musulmani abbiano avuto torto nel rifiutare l'autorità di 'Alī, la Šī'a considera i propri membri i più fedeli interpreti della visione originaria dell'Islam. Di generazione in generazione, la Šī'a persegue le implicazioni della leal-

tà ad 'Alī per quanto concerne la giustizia sociale, la vita devozionale individuale, la metafisica e qualunque aspetto delle attività umane. Dopo 'Alī la guida teologica dei suoi sostenitori è stata assunta dai suoi figli, cioè Ḥasan, Ḥusayn e Muḥammad al-Ḥanafīya (figlio di una delle ultime mogli di 'Alī). In seguito, i discendenti di questi figli e i loro sostenitori si divisero in diversi gruppi.

Importanza culturale. Non solo la vita di 'Alī costituì un punto di riferimento dal punto di vista socio-politico, ma la sua attività e i suoi rapporti con il Profeta furono molto stimati da tutta la comunità e furono additati come un esempio da imitare. Fin dai tempi più antichi sono stati celebrati vari aspetti della personalità e delle opere di 'Alī. La letteratura araba *maġāzī*, ad esempio, che ricordava le azioni militari del Profeta e dei suoi compagni, cantava la destrezza e l'ardimento di 'Alī in battaglia. In seguito, venne celebrato anche in altre parti del mondo islamico. In questo contesto, la proiezione di 'Alī nella letteratura popolare costituisce un indicatore della stima e della reverenza con cui tutta la comunità musulmana lo ricordava. Questo è particolarmente evidente nella poesia, dove due grandi poeti mistici, Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (morto nel 1220) e Ǧalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273), ad esempio, hanno immortalato i sentimenti generali nei confronti di 'Alī che attraversavano tutta la società. Inoltre, poeti didattico-mistici quali 'Abd al-Maǧd Maǧdūd Sanā'ī (morto nel 1131) e poeti panegiristi come Abū al-Qāsim Ḥasan ibn Ahmad 'Unṣurī (morto nel 1045?) e Afḍal al-Dīn Badīl Ḫāqānī (morto nel 1199) illustrano ulteriormente quale fosse la considerazione popolare nei confronti dell'eroe 'Alī. Dato che l'arabo 'Alī fu trasposto e fatto proprio nella Persia musulmana, questi poeti persiani costituiscono i principali punti di riferimento su di lui e, a loro volta, hanno esercitato un'enorme influenza sulla letteratura dell'India musulmana, dove il persiano fu usato come lingua franca per diversi secoli.

Rapporti con il Profeta. Un tema centrale, celebrato nella letteratura popolare e poetica, è lo stretto rapporto di rispetto e amicizia che legava 'Alī a Muḥammad. In numerose occasioni i due condivisero le difficoltà e si sostennero e aiutarono vicendevolmente. Fin da quando aveva otto anni, il Profeta fu cresciuto dal padre di 'Alī, Abū Ṭālib, e, come precedentemente accennato, quando quest'ultimo si trovò in difficoltà, Muḥammad prese 'Alī nella sua casa. Quando il Profeta riunì la sua tribù e annunciò il suo messaggio, soltanto 'Alī si fece avanti per affermare pubblicamente il suo appoggio, con convinzione e coraggio, e rimase fedele per tutta la vita a Muḥammad. Così, dopo il trasferimento da Mecca a Medina, quando il Profeta stabilì un vincolo di fratellanza tra i due gruppi di musulmani, rendendo ogni musulmano di Medina responsabile del mantenimento di un musulmano di Mecca, il Profeta non scelse un fratello da Medina, ma dichiarò che lui e 'Alī erano fratelli.

In numerose occasioni Muḥammad decantò le virtù di 'Alī ed espresse il suo amore e la sua stima per lui: per questa ragione si sviluppò l'idea che Muḥammad e 'Alī venissero da una sola fonte e fossero stati creati dalla stessa luce. 'Aṭṭār, ad esempio, scrive nel suo *Ilāhī-nāma*:

> Il Profeta gli disse: «O luce dei miei occhi, entrambi siamo stati creati da una sola luce».
> Poiché 'Alī è della stessa luce del Profeta, essi sono come una persona sola, senza traccia di dualità.
> ('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 23).

Lo stretto rapporto tra i cugini è stato ricordato in molte occasioni. 'Alī, Fāṭima e i loro figli Ḥasan e Ḥusayn venivano considerati la famiglia del Profeta ed erano indicati con l'espressione *ahl al-bayt* («gente della casa»). Nella letteratura persiana, insieme a Muḥammad sono chiamati Panǧtan-i Pāk, «i cinque puri». Il ruolo particolare di 'Alī nella comunità è evidente dal verso di Sanā'ī: «Sulla nostra via ci sono più di cento 'Alī per bellezza e gloria, ma il saggio non chiamerà nessuno di loro Murtaḍā» (Sanā'ī, ed. Raẓavī, 1962, p. 21).

'Ilm. 'Alī è anche celebrato per il suo *'ilm*, cioè per la sua conoscenza e sapienza. Un ḥadīṯ profetico spesso citato dice: «Io sono la città della conoscenza e 'Alī è la sua porta». 'Aṭṭār loda 'Alī per la sua saggezza:

> Quanto eccellente l'occhio, la conoscenza e le azioni! Quanto eccellente il sole della legge, il mare pieno e gonfio!
> Il respiro del Leone di Dio è penetrato fino in Cina; per la sua conoscenza, muschio si è prodotto nell'ombelico di quel mosco.
> Per questo dicono: «Se sei una persona giusta e pia, da Yaṯrib [Medina] va in Cina in cerca di conoscenza».
> Il Leone è l'ombelico della casa del sole, il muschio puro nasce dal respiro di quel mosco.
> Ma sbaglio, non parlo del muschio di Catai, ma di quello prodotto dall'omonimo, il Leone di Dio.
> Se la sua conoscenza prendesse la forma del mare, il Mar Nero non sarebbe che una goccia in esso.
> ('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 23).

All'epoca del Profeta, l'erudizione e la sapienza di 'Alī furono sottolineate in diverse occasioni. Il Profeta si servì di 'Alī come scriba al tempo del Trattato di Ḥudaybīya. Più tardi, quando fu rivelata la nona sura del Corano (al-Tawba, Penitenza), 'Alī fu scelto per leggere i primi sette versi (o ventinove, secondo altre versioni) all'assemblea dei pellegrini radunati a Minā. Numerosi aneddoti illustrano il suo umorismo, la sua sagacia e la sua giustizia, sia quando il Profeta era in vita che in se-

guito. I primi tre califfi cercarono sempre il suo consiglio e si tramanda che 'Umar abbia detto: «O Dio, fa che non ci sia un tempo in cui 'Alī non è qui e io ci sono ancora». In effetti, 'Umar si rimise spesso al giudizio di 'Alī per questioni che il popolo gli sottoponeva perché amministrasse la giustizia.

Per questa ragione, 'Alī ha incarnato il saggio per eccellenza nell'immaginario popolare. È considerato il fondatore o il patrono di numerose arti e scienze: così gli alchimisti ritengono che lui abbia approvato la loro arte, i calligrafi attribuiscono a lui l'invenzione di importanti tecniche e i grammatici gli danno il merito della fondazione dell'analisi sintattica. Non soltanto in discipline secolari, ma soprattutto in materie spirituali 'Alī venne considerato particolarmente profondo e competente. Per questo fu celebrato come specialista del *ta'wīl*, l'interpretazione esoterica del Corano e perciò anche della legge divina. La maggior parte degli ordini ṣūfī fanno risalire a lui l'origine della propria *silsila* («catena») spirituale, sostenendo che 'Alī aveva ricevuto a sua volta l'iniziazione e l'insegnamento direttamente dal Profeta. Nei panegirici, il riferimento alla sapienza di 'Alī è molto comune. Ad esempio, Ḫāqānī loda 'Abū al-Fatḥ Minučihr Širwānšāh dicendo: «Tu sei il prescelto in tutto il mondo, perché sei come Nabī [Muḥammad] e Murtaḍā; in te è il mare della conoscenza, e tu sei la porta della città della conoscenza» (Ḫāqānī, ed. 'Abbāsī e Naḫa'ī, 1957, p. 373).

Generosità. La letteratura popolare islamica è ricca di storie che illustrano aspetti speciali e santi della natura di 'Alī, in particolar modo la sua generosità. Uno dei più noti racconti che lo riguardano è l'episodio delle tre pagnotte. Esistono molte versioni diverse della storia. Una tradizione narra che Ḥassan e Ḥusayn si erano ammalati, e 'Alī, Fāṭima e i loro servitori decisero di digiunare per tre giorni. Il primo giorno, al momento di rompere il digiuno, un mendicante si presentò alla loro porta e loro gli diedero il loro pane. Allo stesso modo, la sera dei due giorni successivi di digiuno, il loro magro pasto venne ceduto ad altri che si presentarono alla loro porta. Secondo alcuni commentatori, questo gesto generoso è ricordato nella sura 76 del Corano, che inizia con le parole *Hal atā* («È venuto?»). Nella poesia persiana, l'espressione *hal atā* è spesso usata come nome per indicare 'Alī.

Nella poesia didattica e nei panegirici, 'Alī è presentato come *Ṣāḥib-i hal atā* («signore di *hal atā*»), e il suo gesto generoso è celebrato come l'incarnazione della costante esortazione coranica alle virtù della generosità e della carità. 'Aṭṭār, ad esempio, elogia 'Alī con questi versi:

> Con la forza della sua lancia ha conquistato questo mondo; la storia delle tre pagnotte è passata nell'altro mondo.
> Nei misteri del dare, ha avuto una totale sincerità; e diciassette versi del Corano sono dedicati alle tre pagnotte.
> Queste tre pagnotte furono come i dischi della luna e del sole, e i due mondi sono seduti a questa tavola per tutta l'eternità.
> ('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 23).

I governatori-patroni erano celebrati facendo riferimento agli attributi del Profeta e di 'Alī. Ad esempio, Ḫāqānī scrisse di Muwaffaq al-Dīn 'Abd al-Ġaffār: «Tu hai un cuore come il sole e un ascetismo simile a Giove; il tuo temperamento è come quello di Aḥmad e la tua generosità come quella di Ḥaydar» (Ḫāqānī, ed. 'Abbāsī e Naḫa'ī, 1957, p. 314).

Povertà. I sufi consideravano la povertà mondana una qualità positiva e raccomandavano di sforzarsi consapevolmente di ignorare la comodità e la ricchezza in questa vita. La «povertà» (*faqr*) è dunque una virtù nobile che assiste colui che è in ricerca sulla via di Dio; rende nobili attraverso la liberazione dalle trappole costituite dai desideri per il possesso materiale. Molti racconti ṣūfī, sia storici che semi-leggendari, esaltano i meriti dell'indigenza in questo mondo come mezzo per elevarsi in una dimensione oltremondana. Questo ideale di vita basato sulla povertà era in ultima analisi ispirato al Corano e alla tradizione profetica. Come il Profeta, anche Fāṭima e 'Alī avrebbero attraversato, secondo la tradizione, terribili difficoltà economiche. Così 'Aṭṭār canta la povertà di 'Alī:

> Era così assolutamente legato alla povertà e alla fame, da essere tre volte separato dall'oro e dall'argento.
> Sebbene l'oro e l'argento siano stimati molto, erano come una vacca per questa gente.
> Come avrebbe potuto una vacca trovare il coraggio di confrontarsi con un simile leone?
> ('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 24).

In effetti, come narra lo stesso 'Aṭṭār, 'Alī dovette persino lavorare a giornata come bracciante:

> Non poteva soffrire di essere in obbligo con nessuno;
> perciò risolutamente lavorò come bracciante per un ebreo.
> Qualcuno gli chiese: «Perché lo hai fatto?». Lui si adirò e muovendo la lingua come una spada ribatté:
> «Preferisco rimuovere rocce dalla cima delle montagne piuttosto che essere in obbligo verso qualcuno.
> La gente mi dice: "[Lavorare] per vivere è una vergogna". Ma io dico: "Vergogna è abbassarsi a mendicare"». (*Ibidem*).

Vita di preghiera. Il concetto di *faqr* era legato all'idea che sul sentiero verso Dio colui che è in ricerca perde se stesso o se stessa. Secondo l'esortazione di uno *ḥadīṯ*, si dovrebbe pregare come se vedessimo Dio o, se questo non è possibile, almeno come se Dio vedesse

noi. Si racconta che 'Alī era così assorto quando pregava da non sentire il dolore fisico. Sia Sanā'ī che'Aṭṭār raccontano una bella storia secondo la quale in una battaglia una freccia colpì 'Alī a una gamba e dovettero estrarla. L'operazione fu compiuta mentre 'Alī stava pregando e lui non si accorse affatto del dolore (Sanā'ī, ed. Raẓavī, 1950, p. 140; 'Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 24). Dalla preghiera e dall'elevazione spirituale, derivò una certezza che permeava tutta la sua vita. Dice 'Aṭṭār:

> Qualunque cosa dicesse, rivelava un mare di certezza. Un giorno parlò apertamente e disse:
> «*Se il nascosto fosse svelato* [un riferimento mistico a Dio] mi assiste, davvero, finché non lo vedo come posso io adorarlo?»
> ('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 24).

Coraggio. Il coraggio e l'ardimento di 'Alī in battaglia sono proverbiali nelle cronache musulmane. Numerosi aneddoti si riferiscono alla sua forza e all'abilità con cui usava la spada. Nel campo del folclore, alcuni racconti delle sue gesta sfidano la logica, ma il suo coraggio e la sua cavalleria restano dei modelli da imitare. Scendeva sul campo di battaglia e restava lì fino a che il combattimento non si fosse concluso. Sanā'ī ricorda che la schiena di Ḥaydar era priva di armatura, poiché per una persona coraggiosa l'armatura serve ad affrontare la battaglia: se si volge la schiena al nemico, è meglio essere uccisi. L'uomo come acciaio non è come l'acqua, e quando è armato non si volge in giro con ogni corrente del vento (Sanā'ī, ed. Raẓavī, 1950, p. 388). Similmente 'Aṭṭār afferma, a proposito dell'armatura di 'Alī:

> Si narra che avesse un'armatura [davanti], il cui retro era semplicemente una finestra.
> Se la sua schiena era esposta come il suo viso, era perché sulla schiena aveva il Profeta come armatura.
> Una volta disse: «Anche se dovessero uccidermi, nessuno vedrà la mia schiena in battaglia».
> ('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 24).

La tradizione vuole che, durante l'assedio di Ḫaybar, il Profeta abbia richiesto esplicitamente l'aiuto di 'Alī. Dopo che le truppe musulmane avevano tentato per diversi giorni (39 secondo alcune versioni del racconto), senza successo, di conquistare la fortezza di Qamūṣ, il Profeta dichiarò che avrebbe nominato comandante una persona capace di portarli alla vittoria definitiva perché amato da Dio: fu così che l'incarico venne dato ad 'Alī. La letteratura popolare ricorda che la forza dimostrata da 'Alī in quell'occasione fu senza precedenti. Ad esempio, si racconta che riuscì a sollevare la pesante porta della fortezza, che doveva generalmente essere spostata da quaranta uomini, e a metterla con una sola mano sopra il fossato. Poiché la porta era troppo corta di un palmo, lui la sostenne con la sua mano finché l'esercito musulmano non fu passato. L'attribuzione di una forza sovrumana è un tratto comune nell'ambito delle leggende – le stesse caratteristiche sono attribuite a Ulisse, Sansone o Rustam. Nella letteratura musulmana orientale, in particolare, il personaggio storico di 'Alī, che diventa una figura semileggendaria per i suoi attribuiti sovrannaturali, sostituisce diverse figure eroiche di epoca preislamica.

Sincerità delle intenzioni. Una totale sincerità di intenzioni nel combattimento costituisce un tratto fondamentale della forza e della nobiltà di 'Alī. Nel primo volume del suo *Maṯnavī*, Rūmī descrive una scena di battaglia in cui 'Alī, proprio sul punto di colpire un avversario, ricevette da quest'ultimo uno sputo in faccia. A questo punto 'Alī mise giù la spada e si rifiutò di uccidere o di combattere con quella persona, poiché a quel punto la lotta avrebbe potuto essere attribuita a motivazioni personali piuttosto che al solo desiderio di onorare Dio. L'episodio finisce bene: l'avversario rimase tanto colpito dalla sincerità di 'Alī che si convertì all'Islam per comprendere meglio il sistema di valori che aveva ispirato il gesto di 'Alī.

Umiltà. Accanto alla nobile immagine di 'Alī come guerriero, nell'immaginazione popolare c'è anche il ricordo della sua estrema umiltà. Si racconta che accettò con orgoglio il titolo di Abū Turāb («padre della polvere») dal Profeta. 'Aṭṭār racconta che una volta 'Alī calpestò accidentalmente una formica e provò profonda angoscia e rimorso. Era disposto a fare qualunque cosa per espiare la sua colpa involontaria e, secondo 'Aṭṭār, implorò il perdono della colonia di formiche. Questa estrema umiltà in contrasto con la sua forza gli procurò un posto speciale nella letteratura popolare. In ambiente sunnita la celebrazione di 'Alī, sebbene accentuata, conserva ancora una parvenza di plausibilità, mentre in ambiente šī'ita la sua figura diventa decisamente sovrumana e viene dipinta in termini semidivini.

Spada. Anche l'equipaggiamento di 'Alī in battaglia è stato ampiamente celebrato. La sua spada a due tagli chiamata Ḏū al-Faqār, che gli era stata data dal Profeta, è diventata la personificazione stessa della forza di 'Alī. La letteratura popolare è ricca di descrizioni del valore di 'Alī e della sua spada sul campo di battaglia. Nel genere letterario della *qaṣīda*, o panegirico, i poeti esortano spesso i loro governanti-patroni ad essere coraggiosi come 'Alī e a procurarsi una spada affilata come Ḏū al-Faqār per garantirsi un dominio sicuro, in cui la giustizia e la prosperità regnino insieme al nome di Dio.

La spada di 'Alī era spesso usata anche come simbolo del potere e della sincerità dei governanti. In un panegirico, Sanā'ī chiede al suo patrono: «Come può la religione essere forte grazie a te e alla tua parola, se tu non sei 'Alī e la tua lingua non è Ḏū al-Faqār?» (Sanā'ī, ed. Raẓavī,

1962, p. 91). 'Unṣurī loda il sultano Maḥmūd come perfetto esempio di regalità e lo descrive come un modello, che ottiene i migliori risultati in guerra e in pace:

Ma con ciò che turba il suo regno, non rimproverarlo se non è tranquillo.
Invece di una violetta, stringerà le redini; invece di una coppa, ha in pugno Ḏū al-Faqār.
('Unṣurī, ed. Qarīb, 1962, p. 87).

Le redini e Ḏū al-Faqār indicano il valore di Maḥmūd in battaglia e la sua abilità nel difendere i suoi territori. La specifica allusione alla spada di 'Alī sta proprio ad indicare l'ingresso di Maḥmūd nel campo di battaglia. Analogamente 'Unṣurī scrive in un'altra poesia:

Quando riceve un attacco, è come una montagna di roccia; quando sferra un attacco è come la brezza di primavera.
Al momento del trattato, [è] amore dell'amicizia; sul campo di battaglia [è] la spada Ḏū al-Faqār.
(*Ibid.*, p. 168).

Anche in questo caso il riferimento a Ḏū al-Faqār indica che Maḥmūd affronta la battaglia seriamente e, allo stesso tempo, è un convinto sostenitore della pace.

Spesso i poeti usano l'immagine della spada anche per descrivere l'eloquenza dei propri versi, come osserva Ḫāqānī: «Il Re dell'Universo, per la Sua Maestà [il re], ha creato una Ḏū al-Faqār come quella di 'Alī, dalla gemma della mia lingua» (Ḫāqānī, ed. 'Abbāsī e Naḫa'ī, 1957, p. 137). Oltre a queste immagini serie, Ḏū al-Faqār ricorre anche in allusioni frivole. Così, nel preludio romantico di un'ode a Amīr Naṣr, 'Unṣurī osserva:

Se la sua statura [dell'amato] sfida le sommità e i delta,
Perché la sua civetteria crea una crepa nella spada Ḏū al-Faqār?
(*Ibid.*, p. 119).

Famiglia. Fāṭima, moglie di 'Alī e figlia minore prediletta del Profeta, è stata celebrata come donna perfetta, simbolo di purezza e castità, esempio di virtù a cui ispirarsi in tutti i tempi. Generazioni di musulmani, chiamandola Signora del Paradiso, hanno espresso la loro reverenza per lei a causa della sua semplicità, pietà, gentilezza e capacità di sopportare in silenzio il dolore nelle avversità. La loro devozione ha lasciato traccia nella poesia popolare e nella letteratura classica.

'Aṭṭār, come altri poeti didattici, dipinge l'ideale ṣūfī di noncuranza per gli agi della vita materiale attraverso l'episodio delle nozze di Fāṭima con 'Alī e della sua semplice dote:

Usāma racconta: «Il signore [Muḥammad] ordinò: "Convocate Abū Bakr e 'Umar davanti a me".
Quando furono davanti a lui, disse: "Chiamate anche Zahra (Fāṭima)".
E a lei disse: "Tutto ciò che hai come dote, voglio che lo porti davanti a me.
Anche se sei la luce dei miei occhi, o illuminatrice dei cuori, oggi ti concederò a Ḥaydar".
E quell'eccelsa subito portò fuori dalla casa un macinino,
una vecchia stuoia di foglie di palma, uno spazzolino da denti e un paio di zoccoli di legno consumati.
Portò anche una ciotola di legno, un robusto cuscino di pelle di pecora,
e un mantello con sette toppe. Depose tutto a terra perché fosse esaminato.
Il Profeta, signore di uno e di tutto, si appese il macinino al collo.
Contemporaneamente, Abū Bakr raccolse la stuoia, 'Umar il cuscino e se e andarono.
Allora Fāṭima, la luce degli occhi del Profeta, andò e si avvolse il vecchio velo sul capo.
Poi si allacciò gli zoccoli ai piedi e prese lo spazzolino nella mano».
Usāma continuò: «Poi ho preso in mano la ciotola e me ne sono andato.
Quando arrivai davanti alla stanza di Ḥaydar, non riuscivo a vedere i volti della gente a causa delle lacrime.
Il Profeta chiese: "O giusto, perché piangi così amaramente?".
E io risposi: "A causa della povertà di Zahra la mia anima e il mio fegato sono diventati pietra.
Lui, che è il signore dei due mondi – così sobrio nella dote di sua figlia.
Guarda cosa possiedono Cesare e Cosroe, e quali beni materiali invece aveva il Profeta!".
E Lui mi disse: "O Usāma, anche queste piccole cose sono molto, perché tutti dobbiamo morire.
Proprio come né mano, né piede, né viso, né corpo, né anima rimarranno, anche queste cose saranno cancellate per sempre"».
Così furono le nozze della figlia prediletta del Profeta – cosa ti aspetti?
Hai sentito come viveva il Profeta – desideri forse accumulare ricchezze materiali?
Poiché la funzione di questo mondo non è altro che bere il tuo sangue,
perché accumulare ciò che sarà un fardello intorno al tuo collo?
('Aṭṭār, ed. Rouhani, 1960, p. 217).

Eredità. L'immagine di 'Alī come guerriero coraggioso e santo perfetto ha alimentato l'immaginazione dei musulmani per secoli. La sua vita, sebbene sia stata difficile e a tratti traumatica, con vicende politiche avverse, è stata considerata un luminoso esempio per l'uomo comune per fare ciò che è giusto, senza badare alle conseguenze. La comunità considera con una certa reverenza la sua intimità con il Profeta e rispetta il suo atteggiamento coraggioso nei confronti della vita. 'Alī è considerato una persona che non ha voluto piegarsi a

compromessi su questioni di principio e che non ha mai considerato il proprio tornaconto personale. Queste caratteristiche sono esaltate dai credenti e indicate come un modello da imitare. Sebbene questo fascino si eserciti maggiormente nel mondo šī'ita, il personaggio di 'Alī ha una certa influenza anche in quello sunnita.

'Alī viene descritto come un uomo non molto alto, ma estremamente forte, con una tendenza alla corpulenza, occhi grigi molto espressivi, una carnagione rubiconda e una lunga barba. Tuttavia, nel folclore e nella letteratura popolare non vengono mai descritte le sue caratteristiche fisiche, quanto piuttosto le sue virtù spirituali e la sua straordinaria forza. 'Alī è dunque una figura di eroe, un personaggio autorevole che è un simbolo di perfezione e su cui si può contare in periodi di necessità. In molte regioni in cui l'Islam si diffuse, le caratteristiche di eroi preislamici confluirono nella figura di 'Alī.

BIBLIOGRAFIA

Le principali fonti storiche per la vita e l'epoca di 'Alī si trovano raccolte nell'opera di L. Caetani, *Annali dell'Islām*, I-X, Milano 1905-1926, in particolare cfr. IX e X. Altre opere di riferimento sono W. Muir, *The Caliphate. Its Rise, Decline, and Fall*, London 1883, rist. Beirut 1963, e J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin 1901 (trad. ingl. a cura di R.C. Ostle e S.M. Walzer, *The Religio-political Factions in Early Islam*, Amsterdam-Oxford 1975).

Una esauriente introduzione bibliografica si trova in Laura Veccia Vaglieri, *Alī b. Abī Ṭālib*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960-. Altre due opere che riguardano la figura storica di 'Alī sono G. Enkiri, *Les deux héros de l'Islam, Ali, Hussein*, Beirut 1969 e A. Mohyud-din, *Ali, the Superman*, Lahore 1980 (2ª ed.). Sulla figura di 'Alī nell'Islam šī'ita, cfr. G. Konzelmann, *Die Schiiten und die islamische Republik*, Munich 1979; H.-J. Kornrumph, *Untersuchungen zum Bild 'Alīs und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem Nahǧ al-Balāġa des Šarīf ar-Raḍī*, in «Der Islam», 45 (1969), pp. 1-63 e H. Laoust, *Le Rôle de 'Ali dans la Sira chiite*, in «Revue des études islamiques», 30 (1962), pp. 7-26.

Alcune delle questioni storiche che riguardano il confronto di 'Alī e Mu'āwiya sono trattate in N.A. Faris, *The Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle between 'Alī e Mu'āwiyah*, in B. Lewis e P.M. Holt (curr.), *Historians of the Middle East*, London 1962, pp. 435-41, e in E.L. Petersen, *'Alī and Mu'āwiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen 1964 (trad. a cura di P. Lampe Christensen).

Per la poesia persiana classica citata in questo articolo, cfr. Farīd al-Dīn 'Aṭṭār, *Ilāhi-nāmah*, F. Rouhani (ed.), Tehran 1960 (trad. it. *Il poema celeste*, Maria Teresa Granata [cur.], Milano 1990); Afḍal al-Dīn Badīl Ḫāqānī, *Divān*, M. 'Abbāsī e Ḥ. Naḫa'ī (edd.), Tehran 1957; 'Abd al-Maǧd Maǧdūd Sanā'ī, *Divān*, M. Raẓavī (ed.), Tehran 1962 (2ª ed.) e *Ḥadīqat al-haqīqa wa-sharī'at al-ṭarīqa*, M. Raẓavī (ed.), Tehran 1950; Ǧalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnavī-i ma'navī*, R.A. Nicholson (ed. e trad.), I-VIII, London 1925-1940 e Abū al-Qāsim Ḥasan 'Unṣurī, *Dīvān*, Y. Qarīb (ed.), 1944, rist. Tehran 1962.

HABIBEH RAHIM

'ALĪ ŠĪR NAVĀ'Ī (844-906 eg. / 1441-1501 d.C.), più estesamente Mīr Niẓām al-Dīn 'Alī Šīr Navā'ī; poeta, biografo, mecenate delle arti, delle lettere e delle istituzioni islamiche, originario dell'Asia Centrale. Nato in una famiglia dell'alta aristocrazia della città di Herat (attuale Afganistan), Navā'ī è stato un personaggio dall'indole versatile, che dedicò la sua vita al pubblico servizio e alle arti. Onorato nel mondo islamico orientale, egli è considerato, dalla popolazione uzbeka, il maggiore poeta classico, e ha dato un contributo fondamentale alla storia della cultura persiana.

Il periodo in cui Navā'ī visse è stato caratterizzato dagli intensi conflitti causati dalla disintegrazione dell'Impero sotto i discendenti di Timur (Tamerlano). I responsabili dei piccoli principati, prevalentemente di origine turca, tessevano intrighi per conquistare il potere, causando in tal modo una profonda instabilità tra le classi sociali più elevate. Nella famiglia di Navā'ī, le alterne fortune dettero la possibilità al giovane di incontrare un gran numero di studiosi e di mistici, fondamentali nella sua formazione intellettuale e religiosa. Per gran parte della sua vita adulta, Navā'ī fu legato intimamente da un punto di vista politico e personale al sultano Ḥusayn Bāyqarā (morto nel 1506): questo gli consentì di intrattenere relazioni con uomini di lettere e lo indusse alla stesura della sua raccolta di biografie, *Maǧālis al-nafā'is* (I raduni degli spiriti), composta in čaghatai, il linguaggio letterario turco-orientale.

A quel tempo, Herat era non solo il principale centro artistico, ma anche un luogo dove fioriva il misticismo, specialmente l'ordine ṣūfī naqšbandita. Sembra che Navā'ī, descritto come un uomo di indole spirituale piuttosto che politica, sia stato un iniziato nel *ḫāngāh* dei naqšbanditi (l'ospizio ṣūfī) diretto da un suo amico, il grande poeta mistico 'Abd al-Raḥman Ǧāmī (morto nel 1492). Sebbene non abbia seguito il sentiero dell'ascesi, Navā'ī non si sposò mai e si professò derviscio. Poiché era un musulmano sunnita, la sua mancanza di pregiudizi nei confronti dei musulmani šī'iti ha generato l'idea che potesse aver avuto delle simpatie per quella confessione. Comunque, il suo atteggiamento amichevole nei confronti della Šī'a riflette probabilmente l'atmosfera religiosa dell'epoca, relativamente calma e molto diversa da quella della prima parte del XVI secolo, quando gli aspri conflitti politici tra sunniti e šī'iti lacerarono le relazioni socioeconomiche e culturali che esistevano in tutto l'altopiano iranico.

La devozione di Navā'ī nei confronti degli affari pubblici e religiosi è dimostrata dal fatto che nel corso della sua vita egli fece restaurare e finanziò circa 370 moschee, *madrasa* (collegi islamici), caravanserragli ed altre pie istituzioni; a lui è dedicata la moschea Mīr 'Alī Šīr di Herat. È autore di ventinove opere letterarie, per lo più poetiche, alcune delle quali imitano i testi mistici. La maggior parte dei suoi testi sono redatti in čaghatai, ma alcuni – scritti sotto lo pseudonimo di Fānī – sono in persiano. Per la sua posizione di primo rappresentante di alto livello della letteratura čaghatai, Navā'ī ha un posto speciale nella cultura centroasiatica moderna. La sua vicenda biografica, indorata da racconti apocrifi, è penetrata nella letteratura popolare, nel teatro e nell'opera della cultura turco-persiana della regione.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più esaustivo su Navā'ī resta il saggio (originariamente in lingua russa) di V.V. Barthold, *Mir 'Ali Shir. A History of Turkmen People*, in *Four Studies on the History of Central Asia*, III, Leiden 1962. Gli studi uzbeki, russi e tagiki più recenti condividono con l'impostazione di Barthold una certa riluttanza ad affrontare gli aspetti religiosi della vicenda di Navā'ī, concentrandosi al contrario sui suoi contributi all'arte, all'architettura, alla musica, alla calligrafia, alla pittura e soprattutto alla letteratura. Tra questi studi, un esempio cospicuo è rappresentato da E.E. Bertel's, *Izbrannie Trudy. Navoi i Dzhami*, I-IV, Moskva 1965.

Lo studio che meglio colloca Navā'ī nel quadro della cultura del suo tempo è E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, III, *The Tartar Dominion, 1265-1502*, 1920, rist. Cambridge 1951.

EDEN NABY

AMEER ALI, SYED (1849-1928), storico, giurista e politico indiano musulmano, Ameer Ali nacque in Bengala, a Chinsura, un sobborgo di Calcutta. La sua famiglia parlava urdu, essendo emigrata da Avadh poco prima della sua nascita per raggiungere una piccola comunità di musulmani šī'iti di origine iraniana. Ameer Ali non ebbe mai significativi contatti con la lingua bengalese, né una vera e propria formazione in arabo; la sua educazione gli venne impartita in inglese, con apporti di persiano e di urdu. Su di lui esercitò grande influenza Sayyid Karāmat 'Ali (1796-1876), amico di famiglia e autore di un trattato, in urdu, sulla tradizione razionalistica mu'tazilita della scolastica šī'ita. Dopo la laurea in legge e in storia all'Università di Calcutta nel 1868, Ameer Ali proseguì i suoi studi a Londra con una borsa di studio governativa e nel 1873 prese l'abilitazione ad esercitare l'avvocatura. Dal 1890 al 1904 fu giudice presso la Corte Suprema di Calcutta, quindi si stabilì in Inghilterra dove, dal 1909 alla morte, prestò servizio come membro del Comitato di Giustizia del Reale Consiglio della Corona.

Quand'ancora era studente in Inghilterra, Ameer Ali scrisse *The Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammad* (1872), prima versione del testo che, attraverso tre successive revisioni, divenne famoso con il titolo di *The Spirit of Islam*. Più che una risposta apologetica alle polemiche cristiane e alla sfida dell'empirismo del XIX secolo, come accade negli scritti di Sayyid Ahmad Khan, *The Spirit of Islam* (1922) ritrae l'Islam come una forza dinamica, l'ultima in grado di generare «progresso religioso tra gli esseri umani» (p. XIX). Ameer Ali intende «lo sforzo di Mohammad nel mondo morale» nei termini tradizionali del suo ruolo di ultimo dei profeti, culmine e sintesi di tutte le precedenti rivelazioni religiose. Tuttavia, egli sostiene anche che l'iniziale rivelazione dell'Islam è uno «spirito» in continua creazione, fonte del continuo progresso in atto nell'intelletto umano universale e nella sensibilità morale. Ameer Ali attribuisce «il presente ristagno delle comunità musulmane» al fatto che esse impediscano all'ispirazione dell'Islam di guidare il giudizio privato, e rifiutino di adattare gli universali insegnamenti del Profeta alle «necessità di questo mondo in progresso, con i suoi fenomeni sociali e morali in perenne cambiamento» (pp. 182-83). Allo stesso tempo, però, l'autore ribadisce che l'ispirazione deve essere imbrigliata dal razionalismo e deve opporsi al «volgare misticismo», che «turba le menti, indebolisce le basi della società e paralizza l'energia umana» (pp. 477-78).

Figura di spicco nell'elaborazione di una «legge anglo-musulmana», ossia di un adattamento dei princìpi etici e legali musulmani alle istituzioni e alle procedure giuridiche britanniche, Ameer Ali sostenne le sue argomentazioni per una continua rilettura delle fonti scritturali, così da adattarle alla luce delle «mutate circostanze». Su queste basi, argomentò per esempio contro la poligamia e la segregazione delle donne. Interpretando in questo modo le fonti scritturali, egli reclamava per se stesso, e anche per i giudici non musulmani delle corti britanniche, il diritto di prescindere dalle tradizionali autorità musulmane.

Per tutta la vita, Ameer Ali fu un attivo pubblicista e organizzatore politico a favore di quella che, secondo lui, era una comunità musulmana indiana omogenea. Nel 1878 fondò la National Muhammadan Association, la prima organizzazione politica composta esclusivamente da Indiani musulmani, con più di cinquanta sedi disseminate nel Paese. Si adoperò con

successo nell'elaborazione di adattamenti costituzionali per unificare l'elettorato musulmano e dar peso alla sua rappresentanza politica, legittimando il proprio operato sulla base del fatto che i musulmani avevano un tempo governato l'India. Nel 1924 si unì all'Aga Khan nell'appello alla Repubblica turca affinché essa mantenesse il califfato, intervento che Kemal Atatürk giudicò argomento sufficiente ad una sua finale abolizione. Ameer Ali difendeva l'istituzione sunnita del califfato ottomano, considerandola come una sorta di autorità «pontificia» nell'ambito della politica mondiale musulmana, e tuttavia rimase legato, in ultima analisi, ad una visione «apostolica» dell'imamato šīʿita: un contrasto, questo, tra il consenso democratico «comunque ottenuto» e coloro che, invece, godevano di una posizione predominante sulla base di un'intrinseca superiorità (cfr. *Mahommedan Law*, 1912, I, p. 6). La sua forte difesa del dominio britannico in India e l'opposizione al nazionalismo indiano, soprattutto perché esso destinava i musulmani allo *status* di minoranza, erano fondati su simili princìpi antidemocratici.

Eccezion fatta per alcuni scritti minori in lingua urdu, Ameer Ali scrisse in inglese per un pubblico inglese e, in secondo luogo soltanto, per musulmani d'educazione inglese. Sebbene sia stato giudicato con disprezzo dagli eruditi musulmani, le sue idee e il suo stile hanno svolto un ruolo essenziale nel rafforzamento dell'autocoscienza musulmana, non soltanto nell'Asia meridionale, ma in tutto il mondo islamico.

BIBLIOGRAFIA

Oltre a *The Spirit of Islam. A History of the Evolution and Ideals* of *Islam*, ed. riv. London 1922, rist. 1974, incentrato sulla vita di Muḥammad, le altre opere principali di Ameer Ali sono: *A Short History of the Saracens*, ed. riv. London 1921, e *Mahommedan Law*, Tahir Mahmood (cur.), I-II, New Delhi 1985 (4ª ed.). K.K. Aziz, *Ameer Ali. His Life and Work*, Lahore 1968, ripubblica molti dei suoi scritti, incluse le «Memoirs», e acclude un'utile bibliografia.

DAVID LELYVELD

ANDRAE, TOR (1885-1946), storico delle religioni e vescovo della Chiesa svedese. Tor J.E. Andrae nacque il 9 luglio 1885 a Hevna, nella famiglia di un ministro protestante. Terminata la scuola a Linköping, cominciò i suoi studi umanistici a Uppsala nel 1903, indirizzandosi allo studio dell'ebraico e dell'arabo. Laureatosi in discipline umanistiche, si dedicò alla teologia, si avviò al sacerdozio nel 1909 e, come ciascuno dei suoi tre fratelli maggiori, fu ordinato ministro della Chiesa. Nel corso dei suoi studi di teologia, Andrae fu profondamente influenzato da Nathan Söderblom, che lo persuase a studiare il Profeta e l'Islam e che esercitò un ruolo fondamentale nella formazione della sua carriera di studioso. Andrae, interessato alla psicologia religiosa, si dedicò al problema della risposta di Muḥammad alla chiamata divina che fece di lui un profeta. I suoi primi passi nell'ambito della letteratura araba furono guidati da Ignácz Goldziher. Giovane teologo, Andrae servì la Chiesa prima a Delsbo e poi a Gamla Uppsala, ed ebbe l'opportunità di trascorrere diverso tempo nel 1915 a Berlino a consultare manoscritti arabi. Il risultato dei suoi intensi studi fu il libro *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, in cui, per la prima volta, lo sviluppo della venerazione di Muḥammad nella pietà e nella teoria mistica musulmane viene esposto con lucida chiarezza. Il dominio delle fonti da parte di Andrae è evidente, e il libro rimane tuttora il miglior contributo e, virtualmente, l'unico, all'essenziale questione di come e per quali motivi Muḥammad si elevò da «servo destinatario della rivelazione» a Uomo Perfetto e asse dell'universo.

Andrae venne insignito del titolo di dottore in teologia nel 1921 e gli scritti e le prediche dei primi anni '20 mostrano quanto profondo fosse il suo affetto nei confronti della Chiesa svedese, che gli sembrava incarnare l'ideale cristiano di comunità religiosa. Sostenne sempre con forza che il Cristianesimo è la religione più perfetta, una conclusione che, ammetteva, non può essere provata con metodi scientifici, ma dev'essere sperimentata come risultato di una personale ricerca della verità.

Nell'autunno del 1923, Andrae fu invitato a tenere lezione di storia delle religioni all'Università di Stoccolma. Le sue conferenze sulla psicologia dell'esperienza mistica, corredate da una vasta panoramica di esperienze inusuali a tutti i livelli religiosi, vennero pubblicate con il titolo *Mystikens psykologi* nel 1926. Nello stesso anno apparve *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, uno studio incentrato su uno dei temi favoriti di Andrae, la forte influenza del Cristianesimo siriaco sulla formulazione dell'Islam delle origini. Questa influenza, sottolineava Andrae, è palpabile anche nelle tendenze pietistiche del primo Islam (*Zuhd und Mönchtum*, in «Le monde oriental», 1931). Nella sua lezione inaugurale a Stoccolma nel 1927, Andrae trattò invece di storia delle religioni e di crisi delle religioni, discutendo la misura in cui la differenza tra credente e non credente è percepibile attraverso la storia, un argomento che lo porterà più tardi a scrivere sul «problema della propensione alla religione» (*Die*

Frage der religiösen Anlage, Uppsala 1932). Nelle sue lezioni, Andrae respingeva la mera tendenza evoluzionistica nel campo della storia delle religioni e sottolineava il fatto che le religioni primitive, come noi le conosciamo ora, non devono essere confuse con le religioni originarie.

Nel 1929 Andrae divenne professore di studi religiosi a Uppsala e negli anni seguenti pubblicò alcuni dei suoi libri più noti, fra tutti il suo *Muhammed. Hans liv och hans tro* (Muḥammad. La sua vita e la sua fede), edito a Stoccolma nel 1930. Questo libro, tradotto in diverse lingue, fu grandemente ammirato per il suo sensibile approccio psicologico alla figura del Profeta dell'Islam, ed è tuttora considerata un'opera modello. Nel 1931 la morte dell'arcivescovo Nathan Söderblom portò Andrae a scrivere una biografia delicata e profondamente sentita del suo maestro ed amico (Uppsala 1931).

L'anno seguente Andrae fu eletto all'Accademia Svedese e, in qualità di ispettore dell'Olaus-Petri-Stiftelse, ebbe l'opportunità di invitare a Uppsala, negli anni seguenti, importanti studiosi di storia delle religioni. La sua monografia sull'eclettico teologo e storico svedese Georg Wallin (morto nel 1760) consacrò Andrae come storico di alta levatura. Per un breve periodo, nel 1936, operò come ministro degli affari ecclesiastici del governo svedese e quindi venne eletto vescovo della sua provincia natale, Linköping, dove trascorse gli ultimi nove anni della sua vita. Morì nel gennaio del 1946, dopo aver espresso la sua ferma fede in Dio e nella vita eterna nel suo ultimo sermone radiofonico, la vigilia di Capodanno di quell'anno.

Nonostante il suo radicato amore per la Chiesa svedese e per la fede cristiana, Andrae seppe apprezzare anche le religioni straniere e si adoperò soprattutto a dimostrare che l'Islam, così spesso calunniato come religione puramente legalista e di un'uniformità militaresca, conoscesse altrettanto bene il segreto della grazia divina, dal momento che Dio aveva rivelato Se stesso nell'Islam così come in tutte le altre religioni (idea, questa, che Andrae condivideva con Söderblom). Il suo libello *I myrtenträdgården* (Nel giardino dei mirti), pubblicato postumo nel 1947, tratteggia con intuito e amore il primo sviluppo del movimento ṣūfī. Affascinanti sono gli studi di Andrae, *Det osynligas värld* (Uppsala 1934), nei quali affronta il problema dell'immortalità e della vita eterna e sostiene che, se la vita eterna è vita reale, non può essere statica, ma deve implicare un continuo sviluppo dello spirito, secondo le idee espresse nel 1928 dal filosofo indiano musulmano Muhammad Iqbal e rese note grazie a Lotze e Eucken. La visione della vita sempiterna dopo la morte propugnata da Andrae era il diretto risultato del dinamismo con cui aveva inteso la propria religione, un dinamismo che lo portò a disprezzare ogni forma di religione gnostica, che egli percepiva troppo intellettualistica.

I libri di Andrae sono il frutto, stilisticamente perfetto, di un profondo studio delle fonti, accompagnato da una intensa comprensione delle radici psicologiche dell'esperienza religiosa e dal rispetto dell'apporto personale. I suoi contributi allo studio dell'Islam, in particolare per quel che riguarda una migliore comprensione del ruolo spirituale del Profeta all'interno della comunità islamica, e l'intenso lavoro che egli svolse per la Chiesa svedese sono i due aspetti più notevoli della sua vita e delle sue opere.

BIBLIOGRAFIA

Muhammed. Hans liv och hans tro, Stockholm 1930 (trad. it. di F. Gabrieli, *Maometto. La sua vita e la sua fede*, Bari 1934, rist. 1981), è l'unico libro di Andrae finora tradotto in inglese (trad. ingl. di Th. Menzel, *Muhammed. The Man and his Faith*, London 1936, rist. New York 1956). Sarebbe auspicabile una traduzione inglese anche dei suoi studi sul Sufismo primitivo, *I myrtenträdgården*, Stockholm 1947 (trad. ted. di H. Kanus-Credé, *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960). In tedesco sono stati tradotti anche: *Det osynligas värld*, Uppsala 1934 (trad. ted. di H.H. Schaeder, *Die letzten Dinge*, Leipzig 1940), accompagnato da un buon profilo biografico, e la biografia *Nathan Söderblom*, Uppsala 1931 (trad. ted. di E. Groening e A. Volkein, *Nathan Söderblom*, Berlin 1938, 2ª ed. 1957). Un'esaustiva relazione della vita e dell'opera di Andrae è in G. Widengren, *Tor Andrae*, Uppsala 1947.

ANNEMARIE SCHIMMEL

ANIMA (Concezioni islamiche). Le concezioni islamiche di anima sono varie e spaziano da un significato tradizionale, peraltro predominante, ad un significato mistico. Comprendono dottrine formulate da singole scuole di teologia dialettica islamica (*kalām*) e teorie elaborate nell'ambito della filosofia islamica (*falsafa*). I diversi tipi di concezione possono approssimativamente classificarsi in quattro categorie: tradizionale, teologica, filosofica e mistica (ṣūfī). Abbondano le differenze (nonché le contaminazioni), non solo tra queste categorie, ma anche al loro interno. Nondimeno, tutte le concezioni islamiche di anima cercano, o vantano, un fondamento nel Corano. Pertanto, il punto di partenza più appropriato per una qualsiasi discussione di tali concezioni è appunto il Corano. Prima di passare al Corano, tuttavia, sono opportune alcune osservazioni preliminari sull'uso delle voci arabe *rūḥ* («spirito») e *nafs* («anima»).

Come in altre lingue, questi termini si rifanno all'idea

di respiro e di vento. Nella poesia araba preislamica, *rūḥ* può significare «vento», «respiro» o «ciò che si soffia» (come quando si accende un fuoco). Nell'arabo postcoranico, i due termini, se usati in riferimento all'anima umana, sono spesso intercambiabili, ma, nell'ambito di determinati schemi concettuali, vengono anche mantenute le reciproche distinzioni. Nel Corano, oltre all'uso grammaticale riflessivo di *nafs* come «sé», il termine richiama l'anima umana, mentre *rūḥ* significa di solito lo spirito che procede da Dio. Nella poesia araba preislamica, questi due termini non presentano connotazioni religiose o soprannaturali. Così *rūḥ* indica il respiro fisico o il vento, mentre *nafs* (quando non è usato riflessivamente) indica il sangue e, a volte, il corpo vivente. Questo uso è coerente con la natura profana di tale poesia, i cui temi ruotano intorno agli amori mondani del poeta, ai suoi dolori, alle sue gesta eroiche e al concetto di onore tribale. È una poesia che si distingue anche per le vivide descrizioni della natura – panorami desertici e vita degli animali selvaggi e domestici – che trasmettono il senso dello splendore, del potere (a volte dell'asprezza) e della vitalità della natura, ma mai nulla che possa interpretarsi in chiave teologica o mistica. Vi si afferma inoltre che, con la morte, tutto finisce, che non c'è nulla al di là del sepolcro. Un'apparente eccezione è costituita dalle allusioni a *hāma*, spettro dalla forma di piccolo gufo, che, secondo una credenza araba preislamica, esce dalla testa di chi viene assassinato, resta appollaiato presso la sua tomba e continua a gridare «dammi da bere», finché il morto non sia vendicato. È evidente la connessione di questa credenza con la legge tribale di vendicare la morte di un congiunto.

Rūḥ e nafs nel Corano. Come detto più sopra, *rūḥ* («spirito») nel Corano si riferisce in genere allo spirito di Dio. Il termine compare in vari contesti. È il divino spirito creatore: Dio crea l'uomo (Adamo) dall'argilla e lo anima soffiando nell'argilla il proprio spirito (15,29; 32,9; 38,72). Ancora, Dio soffiò lo spirito in Maria, provocando la concezione di Gesù (21,91; 66,12). Lo spirito è inviato da Dio come messaggero: è *al-rūḥ al-amīn* («lo spirito fedele») che giunge al cuore di Muḥammad (26,193) – di qui l'identificazione operata dai commentatori coranici tra «lo spirito fedele» e il nunzio angelico Gabriele. Maria concepisce quando Dio le manda il suo spirito sotto le spoglie di un uomo perfetto (19,17). Lo spirito è anche *rūḥ al-qudūs* («lo Spirito Santo»), che Dio manda in aiuto di Gesù (2,87; 2,253). Gesù stesso viene definito come spirito proveniente da Dio, ma si precisa anche che ciò non significa che sia figlio di Dio (4,171).

Lo spirito indica anche l'*amr* di Dio (16,2; 17,85; 40,15; 42,52), termine che denota sia «comando» che «affare». Gli studiosi musulmani non sono concordi sull'interpretazione di questo termine, né sul significato di *rūḥ* («spirito») nella sura 17,85: «Essi ti interrogano [Muḥammad] riguardo allo spirito. Dì: "Lo spirito è dell'*amr* del mio Signore; ma a voi ben poco è stato dato della conoscenza"». Alcuni hanno interpretato qui *amr* come «affare», non come «comando» e *rūḥ* come riferito allo spirito umano. Se questa interpretazione è corretta, allora il verso costituisce un'eccezione al normale uso coranico del termine *rūḥ*.

Il termine *nafs*, quando non ha valore riflessivo, indica l'anima umana, non lo spirito di Dio. L'anima umana, tuttavia, è in relazione con lo spirito divino, dal momento che, come detto prima, Dio infonde la vita nell'uomo insufflandogli il proprio spirito. L'equivalenza di vita e anima nel Corano, tuttavia, non viene affermata esplicitamente. Non vi è neppure alcuna affermazione precisa sulla questione se l'anima sia immateriale o materiale. Il Corano si occupa essenzialmente dell'orientamento morale e religioso dell'anima umana, della sua condotta e delle conseguenze di tale condotta in termini di ricompensa e di punizione nell'aldilà. Questo interesse per i precetti morali e religiosi dell'anima si riflette nella caratterizzazione coranica dell'anima come *ammāra*, *lawwāma*, oppure come *muṭma'inna*. L'*ammāra* (12,53) è l'anima che per sua natura suggerisce o comanda ciò che è male. I commentatori coranici l'hanno identificata con l'io fisico. La *lawwāma* (75,2) è l'anima in continua autocritica, alla ricerca, secondo alcuni commentatori, della bontà. La *muṭma'inna* (89,27) è l'anima tranquilla del credente virtuoso che ritornerà al suo signore.

Con la morte, l'anima lascia il corpo, cui si ricongiungerà nel Giorno del Giudizio, quando i giusti andranno in Paradiso e i malvagi all'Inferno. Due questioni in particolare, connesse con la resurrezione, hanno interessato i pensatori religiosi islamici. La prima questione è se quelle che risorgono siano le spoglie dello stesso corpo. A questo interrogativo il Corano non fornisce una risposta dettagliata, afferma soltanto che Dio ha il potere di resuscitare ciò che si è putrefatto: «Chi farà rivivere queste ossa quando esse saranno imputridite? Dì: "Colui che le ha create la prima volta le farà rivivere"» (36,78-79). La seconda questione riguarda ciò che accade all'anima nel lasso di tempo fra il giorno della morte e quello della resurrezione. Secondo alcune affermazioni coraniche (8,49; 9,101; 32,21; 47,27) le anime malvagie saranno punite anche prima della resurrezione e le anime dei martiri saranno accolte in Paradiso: «Non credere che quelli uccisi in battaglia siano morti; essi vivono con il loro Signore, che provvede a loro» (3,169). Tali affermazioni diventano la base delle dottrine tradizionali sul destino dell'anima nell'intervallo di tempo fra la morte e il giorno del giudizio finale.

Concezioni tradizionali. Nell'Islam, le concezioni di anima predominanti possono forse meglio definirsi «tradizionali». Si ispirano direttamente al Corano, interpretato letteralmente, e agli *ḥadīṯ*, o «tradizione». Una fonte di primaria importanza per la conoscenza di queste concezioni è il *Kitāb al-rūḥ* (Il libro dello spirito), del damasceno Ibn Qayyim al-Ǧawzīya (morto nel 1350), famoso teologo e giureconsulto ḥanbalita.

Il termine *rūḥ*, sostiene Ibn Qayyim, nell'uso arabo indica sia lo spirito che proviene da Dio, sia lo spirito umano. Nel Corano, invece, si riferisce allo spirito che proviene da Dio, e che procede dall'*amr* di Dio. Il termine *amr* nel Corano, sostiene Ibn Qayyim, significa sempre «comando». Lo spirito procede dal comando di Dio, quindi è un essere creato, anche se la sua creazione precede quella dell'anima umana. Anche il corpo umano viene creato prima dell'anima, ma quest'ultima, seppur creata, è eterna. Morte significa separazione di quest'anima dal corpo, a cui si riunirà per sempre al momento della resurrezione. Quando il Corano parla di anima che istiga al male, di anima che rimprovera e di anima tranquilla, non vuol asserire che un uomo possiede tre anime. Queste, sostiene Ibn Qayyim, sono soltanto caratteristiche di un'unica, medesima anima.

Ibn Qayyim si diffonde in una lunga critica della dottrina filosofica dell'immaterialità dell'anima, includendovi gli argomenti addotti dal filosofo al-Ġazālī (morto nel 1111) per provare che Ibn Sīnā (Avicenna, morto nel 1037) non era riuscito a dimostrare l'immaterialità dell'anima. Ibn Qayyim rifiuta la nozione di anima immateriale. Uno spirito o un'anima immateriali sarebbero totalmente estranei al concetto di spazialità. Non si può parlare di ciò che è estraneo allo spaziale e al corporeo affermando che si trova all'interno o all'esterno di un corpo, o che se ne separa per poi ricongiungervisi. Ma questo è il linguaggio scritturale che esprime le attività dell'anima. L'anima umana è pertanto materiale, ma «differisce per essenza [*al-māhiyya*] dal corpo sensibile, poiché è un corpo luminoso, elevato, leggero, vivo e in movimento. Essa penetra nella sostanza degli organi del corpo, scorrendo in essi come la linfa scorre nelle rose, l'olio nelle olive e il fuoco nel carbone» (*Kitāb al-rūḥ*, Hyderabad 1963, p. 310). Il corpo, infatti, è la matrice (*qālib*) dell'anima. Corpo e anima interagiscono, favorendo la formazione delle rispettive caratteristiche individuali. Così, all'atto della morte, l'anima, lasciando il corpo, possiede una sua individualità, differenziandosi pertanto dalle altre anime.

Durante il sonno, l'anima lascia temporaneamente il corpo, talvolta per comunicare con altre anime, sia di vivi che di morti. Con la morte, l'anima lascia il corpo, ma può ritornarvi anche molto presto. Le anime dei virtuosi possono comunicare fra di loro, mentre le anime dei malvagi sono troppo prese dai loro tormenti per farlo. Nell'intervallo fra la morte e la resurrezione, infatti, la maggior parte delle anime si ricongiungono ai corpi nella tomba, per essere interrogate dai due angeli della morte, Munkar e Nakīr. I malvagi e gli infedeli subiscono la punizione e il tormento nella tomba, mentre i fedeli virtuosi godono di una forma di beatitudine. Ibn Qayyim fa coincidere il periodo della tomba con *barzaḫ*, termine coranico (23,100; 25,53; 55,20) che originariamente significava «ostacolo» o «separazione». Le anime dei profeti sono in Paradiso, come quelle dei martiri, anche se i musulmani tradizionalisti non sono concordi sul fatto che ciò valga per tutti i martiri. Questi dissensi, afferma Ibn Qayyim, sono appianabili una volta acquisita la conoscenza delle leggi che governano il destino dell'anima. Per citare solo uno dei suoi esempi, un martire che muore prima di pagare un debito non entrerà in paradiso durante questo intervallo di tempo, ma non soffrirà tormenti.

Le preghiere dei vivi vengono udite dalle anime dei morti, che ne traggono giovamento. Nella sua opera, Ibn Qayyim dedica ampio spazio a questo argomento. Le proporzioni del capitolo dimostrano quale importanza abbia per i musulmani la visita delle tombe e l'offerta di preghiere ai morti; tali visite infatti costituiscono parte integrante della tradizionale religiosità musulmana e fonte di consolazione per i familiari del defunto.

Concezioni teologiche (kalām). I teologi dialettici dell'Islam, i *mutakallimūn*, non meno dei musulmani più tradizionalisti, tentarono di sostenere una concezione coranica dell'anima. Cercarono però di farlo nell'ambito di prospettive del mondo scritturalmente fondate, da loro stessi formulate e difese razionalmente. Le loro concezioni dell'anima umana erano in larga misura dominate da due problemi, uno di ordine metafisico, l'altro di ordine escatologico. La questione metafisica riguardava gli elementi costitutivi ultimi del mondo creato: si tratta di atomi indivisibili o di qualcosa potenzialmente divisibile all'infinito? La questione escatologica scaturiva dalla loro dottrina della resurrezione dei corpi: se, nel tempo compreso fra l'inizio e la fine del mondo, i cadaveri umani si decompongono per diventare parte di altre entità fisiche (organiche o inorganiche), come potrà esserci una effettiva resurrezione, ovvero un ritorno alla vita degli individui reali vissuti e morti in passato e non una mera nuova creazione di copie di essi?

A proposito della questione metafisica, i *mutakallimūn* erano in prevalenza atomisti. Le loro concezioni di anima erano per lo più materialistiche: la consideravano un corpo, o la identificavano con la vita, che essi ritenevano una qualità transitoria, un fatto accidentale subito dal corpo, Ma non mancarono tra loro i dissensi,

soprattutto fra i membri della scuola «razionalistica» mu'tazilita del *kalām*, che raggiunse l'apice del suo sviluppo e della sua influenza nella prima metà del IX secolo. Così uno dei suoi capiscuola, il teologo al-Naẓẓām (morto nell'845), respinse l'atomismo e concepì l'anima (che identificava con la vita) come un corpo sottile diffuso in tutte le parti del corpo fisico. Il suo concetto di anima è sostanzialmente identico a quello tradizionale propugnato da Ibn Qayyim. Altra eccezione fu la particolare visione del mu'tazilita Mu'ammar (morto nell'835), atomista, che sposò la concezione dell'anima come atomo immateriale. Altri teologi ritenevano che l'anima fosse un atomo, ma non immateriale. Ma se è un atomo materiale, può la vita essere identica all'anima? Se la vita non è identica all'anima, potrebbe essere allora un fatto accidentale inerente al singolo atomo? I mu'taziliti dissentivano sulla questione se gli accidenti potessero riguardare il singolo atomo o solo gli atomi legati fra loro a formare un corpo. Dissentivano anche sulla questione se spirito, anima e vita siano identici. Ma la visione mu'tazilita predominante era che l'anima è materiale e che la vita, identica o no all'anima, è un accidente transitorio.

Nei termini di questa visione predominante va interpretata la questione escatologica accennata più sopra. Se la vita è un accidente transitorio e gli atomi del corpo morto si separano per combinarsi in modo differente, formando altre entità fisiche, dov'è la continuità che garantirebbe la resurrezione dell'identità individuale? Senza tale continuità, ciò che sembra l'individuo resuscitato non è in realtà che un essere simile, un *miṯl*. Per risolvere questa difficoltà, alcuni mu'taziliti ricorsero alla dottrina che la non esistenza (*al-adam*) è «una cosa» (*šay'*) o «un'entità», «un'essenza» (*ḏāt*), per la quale l'esistenza è una condizione accidentale. In tal modo, l'entità non esistente A acquista esistenza per un certo tempo, la perde per un altro lasso di tempo e la riacquista infine per l'eternità al momento della resurrezione, A restando sempre A attraverso tutti questi stadi.

La dottrina che la non esistenza è un'entità, una cosa, fu respinta dalla scuola del *kalām*, fondata da al-Aš'arī (morto nel 935), in origine un mu'tazilita, poi ribelle alla propria scuola (l'Aš'ariya ebbe influenza crescente, fino ad imporsi come la scuola del *kalām* predominante nell'Islam). Ma, nonostante che gli aš'ariti si opponessero alle dottrine mu'tazilite fondamentali, erano anch'essi atomisti. L'atomismo faceva parte della loro metafisica occasionalista, secondo la quale tutti gli eventi sono diretta creazione di Dio. Gli accidenti sono transitori e non durano più di un istante; sono pertanto costantemente ricreati. La vita, sostengono gli aš'ariti, è un accidente transitorio creato e ricreato durante la vita dell'individuo. Non è quindi difficile constatare che permaneva il problema escatologico relativo all'anima, per il quale i mu'taziliti cercarono una soluzione.

Per una risposta aš'arita a questa difficoltà, ricorreremo ad al-Ġazālī. I suoi argomenti fondamentali relativi alla possibile resurrezione del corpo si trovano in due opere. La prima è la sua critica ai filosofi islamici, in particolare a Ibn Sīnā, il *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi), in cui cerca di dimostrare punto per punto che Ibn Sīnā non è riuscito a provare la sua teoria che l'anima umana è una sostanza immateriale e immortale. Al tempo stesso, discute la possibilità della resurrezione del corpo in base alla teoria di un'anima immateriale e immortale, affermando che, al momento della resurrezione, Dio crea per tale anima un nuovo corpo. La seconda opera, *Al-iqtiṣād fī al-i'tiqād* (Moderazione nella fede), scritta poco dopo il *Tahāfut*, dà una spiegazione diversa. È significativo il fatto che in quest'opera al-Ġazālī ripudi la teoria sostenuta nel *Tahāfut*, affermando di averla proposta solo per amor di discussione e per dimostrare che la resurrezione del corpo è possibile anche accettando la dottrina di un'anima immateriale. La vera dottrina, continua poi, è quella degli aš'ariti, cioè, che la vita è un accidente transitorio costantemente creato e ricreato nel corpo vivente. La resurrezione consiste nel ritorno alla vita e all'esistenza di ciò che fu in origine una prima creazione di Dio. Dio ha il potere di ricreare ciò che aveva creato in precedenza. Una copia è semplicemente una copia, non mai la ricreazione di ciò che era realmente una creazione originale. Al-Ġazālī non discute di come si possa distinguere dalla copia (*miṯl*) l'essere originario risorto, ricreato, ma è implicito nella dissertazione che questo è noto a Dio, creatore di tutte le cose.

Al-Ġazālī segue sostanzialmente la linea di ragionamento del suo predecessore e maestro, l'aš'arita al-Ǧuwaynī (morto nel 1085). A differenza di al-Ǧuwaynī, tuttavia, al-Ġazālī non discute se sia lo spirito o l'anima a identificarsi con la vita. Al-Ǧuwaynī è più esplicito su questo argomento. Lo spirito è un corpo che pervade il corpo fisico, animandolo. La vita, invece, è un accidente transitorio inerente allo spirito, Con l'eccezione di questa distinzione fra vita e spirito, il concetto di anima di al-Ǧuwaynī è in armonia con quello tradizionale sostenuto da Ibn Qayyim.

Concezioni filosofiche. Le teorie dell'anima formulate dai filosofi islamici, i *falāsifa* (sing. *faylasūf*), derivano in larga misura da Platone, Aristotele e Plotino. Ma sono presenti altri influssi – della medicina greca e del pensiero stoico, ad esempio. Un autorevole trattatello arabo sulla distinzione fra spirito (*rūḥ*, gr. *pneuma*), e anima (*nafs*, gr. *psychē*) del traduttore cristiano Qusṭā Ibn Lūkā (morto nel 912), si rivela interessante non solo per le idee, ma anche per la citazione delle loro fonti

– Platone (*Fedone* e *Timeo*), Aristotele, Teofrasto e Galeno. Secondo questo trattato, lo spirito è un corpo sottile. La sua forma meno pura si diffonde nel corpo dal cuore attraverso le vene, provocando l'animazione, il respiro, la pulsazione. La forma più pura si diffonde dal cervello attraverso il sistema nervoso e determina le sensazioni e il movimento. Lo spirito, tuttavia, è solo la causa immediata intermediaria di queste attività; la sua efficacia è determinata dall'anima, sostanza immateriale e immortale. Con la morte, viene meno lo spirito, ma non l'anima.

Fu, tuttavia, nella sua formulazione neoplatonica che la dottrina dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima lasciò un'impronta profonda sul pensiero islamico, impronta che non restò confinata alla filosofia propriamente detta, ma è riconoscibile anche nel pensiero religioso di vari gruppi settari islamici – gli ismailiti, fra gli altri. L'altra fonte di importanza determinante per il concetto di anima dei *falāsifa* fu Aristotele. La maggioranza accettava la definizione aristotelica di anima come entelechia del corpo, accettava l'idea della sua divisione in vegetativa, sensitiva e razionale e, di quest'ultima, in teoretica e pratica, e accettava infine la descrizione degli stadi delle sue varie parti nel passaggio dalla potenzialità all'attualità. Entro le strutture del pensiero platonico, aristotelico e neoplatonico, esistevano comunque differenze nella concezione di anima dei *falāsifa*. Se ne può avere un'idea prendendo in esame le concezioni di alcuni filosofi rappresentativi.

Al-Kindī (morto intorno all'870), il primo filosofo islamico, aderisce alla dottrina dell'anima come sostanza immateriale e immortale e al tempo stesso sostiene la dottrina coranica della resurrezione del corpo. I suoi trattati a noi giunti, tuttavia, non contengono nulla che mostri in qual modo sintetizzasse queste due dottrine. Il medico e filosofo al-Rāzī (morto nel 926), presenta invece una teoria dell'anima largamente ispirata al *Timeo* di Platone. L'anima è uno dei cinque princìpi eterni; gli altri sono Dio, la materia atomica (disorganizzata), lo spazio assoluto e il tempo assoluto. In un determinato momento, Dio impone ordine alla materia, mettendola in grado di ricevere l'anima, Quando l'anima si unisce alla materia, si individualizza, formando singole creature viventi. Soltanto l'uomo, tra queste creature, è dotato di ragione, emanazione di Dio. C'è un lasso di tempo lungo, ma finito, in cui l'anima rimane congiunta alla materia individualizzandosi. Durante questo periodo si verifica una trasmigrazione di anime nella vita animale e umana. Il periodo di tempo finito termina quando negli uomini prevale la ragione. Le anime individuali allora si svincolano dalla materia, riprendendo il loro stato originario di anima unica. Gli altri quattro princìpi eterni riprendono lo stato iniziale, continuando così all'infinito nel tempo.

Con al-Fārābī (morto nel 950) e Ibn Sīnā, ci imbattiamo in due teorie psicologiche altamente evolute. Entrambe presupponevano uno schema emanatistico neoplatonico. Per al-Fārābī, il mondo celeste consiste in una successione di diadi, intelligenze e sfere corporee provenienti da Dio; per Ibn Sīnā, consiste in una successione di triadi, intelligenze, anime e sfere corporee. Per entrambi, l'ultima intelligenza celeste della sequenza è l'Intelletto attivo, dopo di che ha origine il nostro mondo terrestre. L'intero processo di successive emanazioni da Dio esiste in eterno.

Secondo al-Fārābī, l'anima razionale umana è inizialmente una potenzialità del corpo materiale. In alcuni individui, gli oggetti della percezione sensoriale, le immagini materiali, sono trasformati dall'azione illuminante dell'Intelletto attivo in concetti astratti. Queste anime umane, che acquisiscono il pensiero concettuale astratto, raggiungono una condizione di immaterialità (esistono livelli più alti di pensiero concettuale, che, con rari individui, i profeti-filosofi, culminano nella periodica unione dell'anima umana con l'Intelletto attivo). Solo le anime che hanno raggiunto la condizione immateriale sono immortali. Le anime buone, sempre vissute secondo i dettami della ragione, evitando le passioni inferiori, vivono nella beatitudine eterna, contemplando le intelligenze celesti e Dio. Le anime razionali che hanno tradito la loro vocazione, cedendo alle passioni inferiori, vivono nell'eterna infelicità, aspirando alla contemplazione delle intelligenze celesti, senza poterla ottenere. La maggior parte delle anime umane, tuttavia, non raggiunge mai la condizione immateriale e, con la morte, cessa di esistere.

Ibn Sīnā, dal canto suo, insiste sull'immortalità individuale di tutte le anime. L'anima razionale, emanazione dell'Intelletto attivo, si congiunge al corpo umano e, grazie ad esso, si individualizza. È una sostanza immateriale e individuale che esiste con il corpo, ma non vi è impressa. Le anime che hanno vissuto la vita razionale, esercitando un controllo sulle passioni inferiori e restando incontaminate dal vizio, vengono ricompensate nell'aldilà. Vivono nell'eterna beatitudine, contemplando gli esseri celesti e Dio. Ciò vale per le anime virtuose non filosofiche che hanno vissuto in armonia con la legge divina, poiché questa legge è un'espressione della verità filosofica nel linguaggio delle immagini e dei simboli, comprensibile anche ai non filosofi. Le anime che non hanno vissuto una vita razionale e virtuosa, o non hanno ottemperato ai comandamenti della legge religiosa, sono condannate nell'aldilà a un eterno tormento e al desiderio inappagato della contemplazione degli esseri celesti e di Dio. Il linguaggio coranico che descrive l'aldilà in termini fisici è simbolico. La teoria di Ibn Sīnā sull'anima culmina nel misticismo, ma è un misti-

cismo intellettuale. Dio, per Ibn Sīnā, è puro intelletto. Nel viaggio verso Dio, le anime degli uomini eccezionali saranno colmate di tutto ciò che di intelligibile proviene dall'Intelletto attivo. Esperienza che, compiendosi in un tratto, è intuitiva.

Ibn Rušd (Averroè, morto nel 1198) fu il più aristotelico dei *falāsifa*. Negli scritti indirizzati al lettore islamico generico, sostiene la dottrina della ricompensa e della punizione nell'aldilà, insistendo, tuttavia, che il linguaggio scritturale che lo descrive dovrebbe essere interpretato a livelli diversi, secondo la capacità intellettuale del singolo. I suoi scritti psicologici più tecnici, soprattutto i commentari su Aristotele, non lasciano spazio a una dottrina dell'immortalità individuale. Questi scritti, tuttavia, lasciarono un'impronta assai più profonda sull'Europa medievale e rinascimentale che sull'Islam. Nel mondo islamico, fu la teoria dell'anima di Ibn Sīnā che esercitò successivamente la maggior influenza sui *falāsifa* e sul pensiero religioso.

Concezioni ṣūfī. Nel prendere in considerazione un argomento così vasto, è bene distinguere tre dei suoi aspetti: 1) in che cosa consisteva per i sufi l'anima umana, 2) la sua purificazione e il modello di santità che deve seguire nella ricerca di Dio, 3) il rapporto dell'anima con Dio, particolarmente nella sua intima esperienza del divino. Sono aspetti collegati, ma il terzo rappresenta un tema fondamentale, sul quale i sufi discordavano e che causò controversie in tutta la storia del pensiero religioso islamico.

Secondo alcuni, osserva il sufi (e teologo aš'arita) al-Qušayrī (morto nel 1074), il termine «anima» si riferisce alle azioni riprovevoli dell'uomo e alle sue caratteristiche soggette alle infermità. È possibile, afferma, «che l'anima sia un'entità sottile [*laṭīfa*] situata in questa forma [*qālib*] [corporea], ricettacolo delle cattive inclinazioni, come lo spirito [*al-rūḥ*] è situato in questa forma, ricettacolo delle inclinazioni lodevoli» (*Al-risāla al-Qušayrīya*, Il Cairo 1966, I, p. 249). Anche l'antico sufi al-Tirmiḏī (attivo nell'894) sostiene che l'anima è malvagia. Entrambi, inoltre, si rifanno ai concetti del *kalām* e a quelli tradizionali della materialità dell'anima.

Al-Ġazālī, da parte sua, usa spesso il linguaggio di Avicenna nelle sue trattazioni sull'anima (cosa che non lo ricollega necessariamente all'ontologia di Avicenna, dal momento che, come spesso ricorda, il linguaggio filosofico di Ibn Sīnā può interpretarsi in termini occasionalistici aš'ariti). All'inizio del suo *Mīzān al-'amal* (Il criterio per l'azione), al-Ġazālī afferma anche che i sufi aderiscono alla dottrina dell'immaterialità dell'anima, mentre rifiutano il concetto di ricompensa e punizione fisica nell'aldilà. Così, all'interno del Sufismo esistono credenze differenti, ad esempio sulla materialità o immaterialità dell'anima. Minor contrasto (e maggior interesse) si nota, invece, riguardo alla sua purificazione e al percorso ascetico devozionale che essa deve seguire (le differenze tra gli ordini ṣūfī a questo proposito sono in gran parte una questione di rituale, non di sostanza).

Tema centrale del Sufismo, ed anche causa di dissensi, fu il rapporto dell'anima – del sé, dell'«io» – con Dio. L'esperienza mistica in sé risulta al tempo stesso soverchiante e ineffabile. Le espressioni che cercano di comunicarla sono simboliche, a volte enfatiche e, pertanto, equivoche. Determinante a questo proposito è l'interpretazione dell'esperienza mistica del *fanā'*, la «morte» o «annientamento» dell'io nell'essenza divina, simbolo quest'ultima di *baqā*, «permanenza».

I sufi, come al-Ġazālī, interpretarono *fanā'* come «vicinanza» (*qurb*) a Dio e contribuirono in tal modo a riconciliare il Sufismo con i dogmi fondamentali dell'Islam. Il problema, tuttavia, restava delicato, come traspare, ad esempio, dal racconto filosofico *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, del filosofo andaluso Ibn Ṭufayl (morto nel 1185). Ḥayy, l'eroe della vicenda, che cresce su un'isola tropicale disabitata, vive un processo di autoeducazione che culmina nell'esperienza mistica. Dapprima cade nell'errore di pensare che la sua anima diventi tutt'uno con l'essenza divina; si libera da questo errore grazie alla misericordia di Dio, quando si rende conto che concetti come unità e pluralità, unione e separazione sono applicabili solo ai corpi, non alle entità immateriali, che hanno conoscenza sperimentale di Dio.

Il rapporto dell'anima con Dio nel pensiero ṣūfī subisce una svolta profondamente metafisica nella complessa teosofia del grande mistico Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) e dei suoi seguaci, in particolare 'Abd al-Karīm al-Ǧīlanī (morto intorno al 1428). Ibn al-'Arabī è noto per la sua dottrina dell'unità dell'essere (*waḥdat al-wuǧūd*), nella quale la creazione (*al-ḫalq*) è un'immagine riflessa della Verità (*al-ḥaqq*) del Creatore. Le anime perfette riflettono la perfezione dell'essenza divina e i profeti ne sono gli archetipi: ciascun profeta è una parola (*kalima*) di Dio. L'anima perfetta è un microcosmo della realtà. L'idea di uomo come microcosmo non ebbe origine con Ibn al-'Arabī; era già presente nella dottrina dei *falāsifa* e di al-Ġazālī. Ma con Ibn al-'Arabī e i suoi seguaci acquista una dimensione spirituale e metafisica tutta propria, che rappresenta una svolta fondamentale dell'evoluzione del concetto di anima nella storia del pensiero religioso islamico.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio esauriente, cfr. D.B. Macdonald, *The Development of the Idea of Spirit in Islam*, in «Acta Orientalia», 1931, pp. 307-51, rist. in «The Moslem World», 22 (1932), pp. 25-42 e 153-68. Per le concezioni coraniche, tradizionali e *kalām*, cfr. R.

Blachère, *Note sur le substantif "nafs" dans le Coran*, in «Semitica», 1 (1948), pp. 69-77; F.T. Cooke, *Ibn al-Quiyim's Kitab al-Rūḥ*, in «The Moslem World», 25 (1935), pp. 129-44; A.N. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beirut 1956; cfr. anche il lavoro di M. Fakhry citato sotto. Per le concezioni filosofiche, cfr. Avicenna, *On the Proof of Prophecies*, M.E. Marmura (trad.), in *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, R. Lerner e M. Mahdi (curr.), New York 1963, pp. 112-21; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1983 (2ª ed.); L.E. Goodman, *Rasi's Myth of the Fall of the Soul*, in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, G.F. Hourani (cur.), Albany/N.Y. 1975, pp. 25-40; M.E. Marmura, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls*, in «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 232-39. Per le concezioni ṣūfī, cfr. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn Ibnul 'Arabī*, Cambridge 1939; A.J. Arberry, *Sufism*, 1950, rist. London 1979; Ibn al-'Arabī, *The Bezels of Wisdom*, R.W.J. Austin (cur. e trad.), London 1980; R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, rist. Cambridge 1976; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; F. Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden 1964.

MICHAEL E. MARMURA

ANNO RELIGIOSO ISLAMICO. L'anno religioso islamico è caratterizzato da due importanti eventi prescritti dal Corano e celebrati in tutto il mondo musulmano: il pellegrinaggio, o *ḥaǧǧ*, culminante nella Festa del Sacrificio (*'Īd al-Aḍḥā*), nell'ultimo mese lunare, e il Ramaḍān, il mese del digiuno, che termina con la Festa della Rottura del Digiuno (*'Īd al-Fiṭr*) nel primo giorno del mese successivo, Šawwāl. Poiché il calendario islamico di dodici mesi è basato esclusivamente sull'anno lunare di 354 giorni, queste solennità non hanno una relazione fissa con le stagioni dell'anno solare di 365 giorni. Nel corso degli anni possono cadere in primavera, estate, autunno o inverno. Perciò non è possibile stabilire alcun collegamento con le solennità solari preislamiche, né rintracciare alcuna tradizione di culti agriculturali. Se è vero che in varie parti del mondo musulmano ricorrono celebrazioni delle stagioni solari, non sono comunque ispirate né al Corano né agli *ḥadīṯ*.

L'inizio di ciascun mese del calendario musulmano si calcola dal sorgere della luna nuova, che, secondo la tradizione, deve essere annunciata da almeno due testimoni degni di fede. Poiché in alcuni Paesi musulmani i capi religiosi si basano di fatto sul calcolo astronomico della prima comparsa della luna crescente, mentre altri continuano a seguire la prescrizione coranica di vedere realmente la luna, si verificano normalmente differenze di un giorno nel calcolare l'inizio o la fine di un mese. La data può variare anche per le condizioni locali del tempo.

Da importanti raccolte di *ḥadīṯ* che toccano questa materia, si rileva che vengono attribuite a certi giorni della settimana proprietà positive o negative. Il venerdì, giorno della preghiera comune di mezzogiorno, è sempre considerato propizio; il lunedì e il giovedì hanno in sé aspetti positivi, così come le «notti bianche», prima e dopo una luna piena.

L'anno incomincia col mese di Muḥarram. Il decimo giorno, 'Āšūrā', indicato dal Profeta come giorno di digiuno, venne in seguito associato alla morte di Ḥusayn ibn 'Alī, nipote di Muḥammad, ucciso nella battaglia di Karbala il 10 Muḥarram 81 (10 ottobre 680). Sebbene si tratti di un giorno di lutto per tutti i musulmani, fu la Šī'a, il «partito» di 'Alī, ad attribuire un significato affatto speciale al martirio di Ḥusayn e all'intero mese di Muḥarram. Perciò, i musulmani sunniti non aderiscono alle elaborate celebrazioni sviluppatesi negli ultimi secoli, particolarmente in Iran e in India, dove si prolungano per l'intera prima decade del mese. In questo periodo le donne vestono colori tenui, preferibilmente di nero, e senza gioielli. Uomini e donne si riuniscono separatamente (*maǧālis*): un predicatore, uomo o donna, commemora la passione di Ḥusayn e degli altri imam e narra la leggenda degli eventi di Karbala. I cantori recitano trenodie e i presenti, in lacrime, si battono il petto invocando benedizioni sul Profeta. «Piangere Ḥusayn apre le porte del Paradiso», si dice, e le stesse lacrime, raccolte e conservate, verranno usate come panacea.

In quei giorni, artigiani specializzati allestiscono *ta'ziya*, o *tābūt*, costruzioni di legno a cupola, alte fino a trenta piedi, che simboleggiano le tombe degli imam. Finemente intagliate, dorate o dipinte, vengono portate nelle processioni dell''Āšūrā', con bandiere multicolori levate in alto a ricordo di Ǧa'far, portabandiera di Ḥusayn. Un cavallo bianco sfarzosamente bardato simboleggia sia il cavallo di Ḥusayn, di nome Ḏū al-Ǧanāḥ, sia quello, pure bianco, sul quale cavalcherà l'Imam Nascosto, quando finalmente tornerà ad apparire. Molti, in queste processioni, si flagellano con catene munite di piccole lame (senza che le ferite provochino mai infezioni), e c'è a volte chi cammina sul fuoco. In qualche regione, come nel Deccan, le processioni dell''Āšūrā' assumono aspetti quasi carnevaleschi, come si vede in certe miniature del XVIII secolo. Verso sera, poi, le *ta'ziya* più piccole vengono date alle fiamme in un punto chiamato «Karbala», mentre quelle più pregiate vengono immagazzinate, insieme con altre attrezzature, in *'āšūrā-ḫāna*, o *imām-bāra*, ampi edifici per i raduni della comunità šī'ita. Inoltre, si cucina un piatto di svariati ingredienti, a ricordo dei miscugli che gli eroi di Karbala preparavano con qualunque cosa potessero trovare nel loro bagaglio. In Turchia, è consuetudine tra le famiglie sunnite e šī'ite dividere questo *aşure* coi vicini.

A Lucknow, nel XIX secolo, i riti delle *ta'ziya* si pro-

lungavano fino al decimo giorno del mese seguente, Ṣafar, cosicché i giorni di lutto arrivavano a quaranta dall'inizio di Muḥarram. In questo mese gli šī'iti non celebravano matrimoni. Si accentuava il senso della comunità e della setta e non di rado scoppiavano tumulti. La comunità ismailita, almeno dai tempi dell'Aga Khan III (regnante dal 1885 al 1957), non partecipa alle celebrazioni di Muḥarram, poiché, avendo nell'Aga Khan stesso un *ḥāẓir imām* (imam presente), non ha bisogno di rifarsi alla morte di Ḥusayn.

Intorno agli avvenimenti di Karbala, infine, si sono andati sviluppando vari generi letterari e drammatici. Il genere *maqtal Ḥusayn*, poesia o prosa sul sacrificio di Ḥusayn, era noto fin dal primo Medioevo. Il *marṯiya*, o trenodia, ebbe inizio coi poeti indiani del Deccan verso l'inizio del XVII secolo e, diffusosi nell'India settentrionale, trovò la più alta espressione alla corte šī'ita di Lucknow nel secolo XIX. Nell'Iran e, in grado minore, in Iraq e Libano, il martirio di Ḥusayn veniva rievocato coi drammi delle *ta'ziya*, in cui si mischiavano vari elementi mistici intesi ad affermare la centralità dell'evento nella storia universale.

Nel mese di Ṣafar, la ricorrenza di una malattia del Profeta induceva nei musulmani uno stato d'animo improntato a mestizia. L'ultimo mercoledì del mese, poi, che ricordava il miglioramento del suo stato, era giorno di letizia.

Rabī' al-Awwal («primo Rabi»), terzo mese lunare, è contraddistinto dal Mawlid al-Nabī (giorno natale del Profeta, che cade il 12). Si festeggia la nascita (*mīlād*), benché si tratti in realtà del giorno della morte e venga anzi diffusamente commemorato come tale. Nondimeno, la gioiosa celebrazione della nascita incominciò abbastanza presto; si diffuse più ampiamente nell'Egitto fatimide, dove i governanti, discendenti di Fāṭima, figlia del Profeta, per rievocare la nascita del loro antenato invitavano eruditi a convegno. E, consuetudine tuttora in vigore, si distribuivano al popolo dolciumi e denaro. Da allora, i fedeli hanno sempre percepito nella celebrazione del Mawlid il potere di una speciale benedizione (*baraka*).

La prima grande celebrazione di questa ricorrenza si svolse nel 604 eg. / 1207 d.C. ad Arbala (odierna Irbil, Iraq settentrionale), con la partecipazione attiva dei sufi. La sua popolarità andò sempre crescendo, prima nelle regioni islamiche occidentali e poi in quelle centrali. In quasi tutte le lingue islamiche si sviluppò un genere di poesia detta *mawlūd*. Si canta tuttora in Turchia il *mevlûd* di Süleiman Çelebi (morto nel 1409), che racconta in semplici versi la vita del Profeta e i miracoli legati alla sua nascita. Diffuso in molti paesi è l'uso di accendere candele – in Turchia questo giorno è tuttora chiamato Mevlud Kandili (Festa dei Lumi della Nascita) – ed è l'occasione per indossare abiti festivi, bruciare incenso, distribuire dolci. Alcuni gruppi ortodossi hanno preso ad usare tradizionalmente le candele per analogia col Natale cristiano. Allo stesso tempo, hanno proibito le esecuzioni musicali, ritenendo che nel giorno in cui si ricorda anche la morte di Muḥammad non sia ammesso altro che la lettura del Corano. È poi tradizione recitare storie in cui si riflettono l'amore e la venerazione per il Profeta, la cui nascita, secondo alcuni scrittori del XVIII secolo, era «più importante del Laylat al-Qadr», la notte della rivelazione del Corano, in quanto rappresenta l'avvento della «misericordia verso le creature» (sura 21,107). Più tardi, tuttavia, si avrà una crescente tendenza a smitizzare la letteratura del Mawlid; discorsi e poesie detti in quel giorno (o, in molti Paesi, per l'intero mese) hanno assunto il significato di uno stimolo per i fedeli a ricordare il ruolo etico e sociale del Profeta, «esempio eccellente» (sura 33,21) per la sua comunità. Comportamento che viene ormai pubblicizzato dalla stampa e dalla televisione.

Nel mese successivo, Rabī' al-Ṯānī («secondo Rabī»), non vi sono rituali giustificati dal Corano o dagli *ḥadīṯ*. In molte regioni, peraltro, specie in India e Pakistan, il giorno undici segna l'anniversario di 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī, il cui ordine ṣūfī qādirita è la confraternita più diffusa. Il mese viene perciò detto semplicemente Yārhīñ, che significa «undici» nella lingua sindi. Come in altri giorni solenni, si espongono bandiere, ci si raduna per recitare le lodi del santo, si preparano e si distribuiscono cibi in suo nome.

Nessun evento religioso, salvo per qualche santo locale, è previsto nei due mesi seguenti, Ǧumādā al-Ūlā («prima Ǧumādā») e Ǧumādā al-Āḫira («ultima Ǧumādā»). Ma il settimo mese lunare, Raǧab, è un mese benedetto: nella notte del ventisette si celebra infatti il Mi'rāǧ del Profeta, il suo viaggio celeste. In Turchia questo è ancora un *kandil*, «festa dei lumi», in cui i fedeli digiunano durante le ore del giorno. In altre regioni, come nel Kashmir, i riti si protraggono per un'intera settimana. Benché il Mi'rāǧ non arrivi a competere in popolarità col natale di Muḥammad, il mistero del viaggio celeste è profondamente impresso nella devozione e nella poesia musulmane. Altre solennità del mese di Raǧab sono le prime notti del mese, *raġā'ib*, corrispondenti in alcune zone, specialmente in Turchia, al tempo in cui Āmina concepì il Profeta, e al giorno della nascita di 'Alī, festeggiato da tutte le comunità šī'ite il tredici Raǧab.

Nell'ottavo mese, Ša'bān, la ricorrenza del Laylat al-Barā'a (persiano Šab-i Barāt), non coranica, ma molto popolare, si celebra nella notte di luna piena, nella quale, storicamente, il Profeta entrò trionfalmente a Mecca; ma nel folclore musulmano è la notte in cui «lo

scritto che conferisce l'immunità è scritto in cielo», o, più generalmente, in cui vengono fissati i destini per l'anno a venire.

Perciò i fedeli digiunano, pregano e vegliano. Dappertutto, peraltro, e specialmente nelle regioni indo-pakistane, la notte viene celebrata con luci e fuochi artificiali. Critici ortodossi disapprovano queste manifestazioni come sintomo di un influsso induista, sebbene lo Šab-i Barāt sia menzionato in ambito non indiano già nel XII secolo, in un poema di Sanā'i di Ġazna (morto nel 1131). Lo stesso giorno la comunità šī'ita ricorda la nascita dell'imam Mahdi, ultimo dei dodici imam.

Il mese di Ramaḍān è il più impegnativo dell'anno islamico, specie quando cade nella stagione calda. Ogni giorno il musulmano deve digiunare dalle prime luci, appena può distinguere un filo bianco da uno nero, fino al completo tramonto del sole. L'ordine di astenersi da cibo, acqua, fumo, sesso e perfino da profumi, richiede nel soggetto una forte determinazione (*nīya*). Si potrà poi rompere il digiuno con un numero dispari di datteri e un po' d'acqua prima della preghiera serale. Il problema di mantenere il digiuno nelle regioni settentrionali, durante le lunghe giornate estive, ha dato luogo a molte controversie. Una delle soluzioni potrebbe essere quella di interrompere il digiuno nel momento in cui il sole tramonta nel Paese musulmano più prossimo o sul quarantacinquesimo grado di latitudine. Per ciascun giorno di disobbedienza al digiuno, o di impossibilità ad osservarlo per malattia, gravidanza o mestruazione, il musulmano praticante è tenuto a rimediare digiunando in qualche altro giorno, oppure offrendo del cibo a un certo numero di poveri, che ovunque non mancano.

Il Laylat al-Qadr («notte del decreto divino», sura 97), in cui fu rivelato il Corano, è una delle ultime notti dispari del Ramaḍān, generalmente il 27. Si può onorarla trascorrendo gli ultimi dieci giorni del mese in isolamento, e quanti non hanno ancora digiunato cercheranno di farlo in questo periodo. Il fedele spera nella visione della luce che inonda il mondo in questa notte benedetta. Gli ismailiti pregano tutta la notte nella loro Ǧamā'āt-ḫāna. Molti, dopo aver rotto il digiuno, recitano le orazioni *tarāwīḥ*, una lunga sequenza che comprende da venti a ventitré *rak'a* di preghiere e prosternazioni. Dopo di che possono godere l'aspetto più leggero della vita: l'illuminazione delle moschee e ogni genere di intrattenimento tradizionale di queste notti del Ramaḍān. Prima che spunti l'alba si consuma un secondo pasto.

La Rottura del Digiuno ('Īd al-Fiṭr), che libera dall'astinenza osservata nelle ore di luce per un intero mese, è detta «festa minore», ma è attesa con impazienza più che altro come ritorno alla vita normale. Il nome turco, *Şeker Bayrami* («festa dello zucchero») si riferisce all'uso di distribuire dolciumi. Recitata la preghiera mattutina del primo giorno di Šawwāl, nello spazioso *'īdgāh*, è consuetudine indossare abiti nuovi e far visita agli amici. Il lamento di quanti non hanno per l'occasione la possibilità di vestire a nuovo costituisce un elemento di commozione nella poesia amorosa islamica.

Dopo 'Id al-Fīṭr non si trovano altre festività di rilievo nei due mesi di Šawwāl e Ḏū al-Qa'da. Nel secondo si fanno i preparativi per il pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*) che avrà luogo il mese successivo, Ḏū al-Ḥiǧǧa. [Vedi *PELLEGRINAGGIO ISLAMICO*].

Il dieci di Ḏū al-Ḥiǧǧa, la Festa del Sacrificio ('Īd al-Aḍḥā, o 'Īd al-Qurbān), detta «festa maggiore», viene celebrata nella valle di Minā, presso Mecca, da migliaia, e oggi milioni, di musulmani, con la macellazione di pecore o animali più grossi. Si rinnova così ritualmente il sacrificio del montone che Abramo immolò in luogo di Ismaele (sura 37,102). Trattandosi dell'unica festa che commemora un avvenimento mitico, ogni musulmano è chiamato a ripetere la macellazione in privato. I teologi non ammettono la possibilità di sostituire il sacrificio animale col denaro, come suggeriva qualche musulmano liberale. Secondo la credenza popolare, l'animale immolato porterà il suo stesso proprietario in Paradiso attraverso il Ponte Ṣirāṭ. La carne dell'animale macellato in casa verrà invece distribuita ai poveri, e la pelle donata a un ente di beneficenza. Il fatto che per i musulmani dell'India questa si chiami anche Festa della Vacca (Baqar 'Īd) e comporti una strage di questi bovini è stato spesso motivo di rivolta da parte degli induisti. Anche il ritorno dal pellegrinaggio è debitamente solennizzato, come si può constatare ogni anno negli aeroporti dei Paesi musulmani. Il 18 di Ḏū al-Ḥiǧǧa la comunità šī'ita celebra la Festa del Laghetto ('Īd al-Ġadīr), essendo il giorno in cui Muḥammad investì della successione 'Alī presso il laghetto Ḫumm.

Ciascun Paese del mondo islamico ha poi riti particolari per celebrare santi locali. Alcune di queste ricorrenze, chiamate *'urs* («nozze» spirituali), attraggono decine di migliaia di persone e seguono in genere il ritmo dell'anno lunare. Quella detta di Aḥmad al-Badawī, nella città di Tanta (Egitto), che segue invece l'anno solare, cade verso i primi di giugno, quando cresce il Nilo, e probabilmente si rifà ai riti preislamici della fertilità. In Turchia, l'anniversario della nascita del Mawlānā Rūmī si festeggia ora il 17 dicembre. Così pure gli ismailiti festeggiano quello dell'Aga Khan secondo l'era cristiana.

Tra le solennità musulmane legate all'anno solare la più importante è il Nawrūz, il Capodanno persiano, che cade all'equinozio di primavera e si celebra con manifestazioni gioiose ovunque si estenda la cultura per-

siana, perfino in Egitto. È consuetudine portare in tavola sette pietanze (in Iran, i nomi di queste pietanze devono avere l'iniziale *s*). La festa del Nawrūz è stata spesso contestata dai musulmani ortodossi, ma molti altri sentono l'arrivo della primavera come un evento troppo gradevole per poterlo trascurare. L'ordine bektāšita dei sufi turchi ha spiegato il Nawrūz come il giorno natale di ʿAlī, e così è stato islamizzato. Un'altra ricorrenza turca, Hidrellez, mette insieme le due feste del santo profeta Ḫidr e di Ilyās, riferito al biblico Elia: cade il sei maggio ed è associata alle variazioni dei venti e del tempo.

Un genere poetico indopakistano, detto *bārahmāsa* («dodici mesi»), rappresenta in modo interessante la sequenza dell'anno rituale. Deriva dalla tradizione induista e descrive in forme islamizzate i dodici mesi attraverso le parole di una giovane innamorata, la quale prova in Muḥarram il dolore di vedere l'amato ucciso, ne celebra il compleanno in Rabīʿ al-Awwal, e infine lo incontra in Ḏū al-Ḥiǧǧa, quando visita la Kaʿba a Mecca e la tomba del Profeta a Medina.

I mistici musulmani, nei limiti in cui lo consentiva la stretta osservanza del rituale, hanno spiritualizzato l'anno liturgico. Per essi, la Festa del Sacrificio – che si chiami ʿĪd al-Aḍḥā, ʿĪd al-Qurbān, o ʿĪd al-Naḥr – significa sacrificio di se stessi davanti al divino Amato, significa che il vero *ʿīd* è vedere il volto dell'Amato, la cui sola presenza rende festoso ogni giorno a chi lo ama.

[Vedi anche *ʿĀŠŪRĀʾ*, *MAWLID*, *NAWRŪZ* e, sui mesi del Ramaḍān, la voce *ṢAWM*. Sugli eventi dell'anno religioso islamico in un contesto più ampio, vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

BIBLIOGRAFIA

G.E. von Grunebaum, *Muhammedan Festivals*, New York 1951. Quadro generale delle solennità islamiche, principalmente basato su fonti classiche.

H. Lazarus-Yafeh, *Musslim Festival*, in *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden 1981, pp. 38-47.

E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, I-III, 1846, New York 1973, 3ª ed. Riguarda la celebrazione delle stagioni al Cairo agli inizi del XIX secolo.

J. Sharif, *Islam in India, or the Qanum-i-Islam*, 1921, rist. London 1972. Descrive la celebrazione dell'anno musulmano in India e in particolare nel Deccan.

P.J. Chelkowski (cur.), *Taʿziyeh. Ritual and Drama in Iran*, New York 1979. Tratta le cerimonie del mese di Muḥarram.

C.S. Hurgronje, *Het Mekkansche feest*, Leiden 1880. Classico studio sullo *ḥaǧǧ* (trad. it. *Il pellegrinaggio alla Mecca*, Torino 1989).

ANNEMARIE SCHIMMEL

ARABE, RELIGIONI. L'avvento dell'Islam nel VII secolo dell'era volgare segna un netta demarcazione nella storia politica e religiosa dell'Arabia. Agli occhi degli autori musulmani, il periodo preislamico è considerato Ǧāhilīya («età dell'ignoranza»), termine applicato alla storia preislamica all'interno e all'esterno dei confini arabi. Da un punto di vista religioso tale termine corrisponde segnatamente alle credenze e ai rituali politeistici che caratterizzavano in larga misura la vita araba.

Oltre al politeismo, nel periodo preislamico erano praticati in Arabia anche il Giudaismo e il Cristianesimo. La seconda invasione abissina dell'Arabia meridionale nel 525 fu causata – tra gli altri fattori – dagli eccessi anticristiani di Ḏū Nuwās, il sovrano giudeo ḥimyarī. Una colonia ebraica si era da tempo stabilita a Yaṯrib (Medina) quando Muḥammad vi giunse da Mecca nel 622. Non vi è alcuna prova che lo Zoroastrismo fosse praticato tra gli Arabi preislamici, ma durante il dominio sasanide sull'area, dal 575 circa al 628, tale religione doveva essere praticata nelle guarnigioni persiane dell'Arabia meridionale.

Quadro storico. Conosciuta nell'antichità come *Arabia Felix*, l'Arabia meridionale era una regione fertile con complessi impianti idrici che favorirono l'insediarsi di numerosi Stati in epoca preislamica: Maʿīn (i Minei), Saba (la terra di Šeba), Qatabān e Haḍramawt; più tardi questi ultimi formarono il regno ḥimyarī (con capitale Ẓafār), conquistato dagli Abissini nel 525. I Sabei erano menzionati negli annali dei re assiri fin dall'VIII secolo a.C. e le popolazioni dell'*Arabia Felix* erano note agli scrittori classici già alla fine del IV secolo a.C. Strabone ha conservato un frammento di Eratostene che cita i Minei, i Sabei, i Qatabaniani e gli Hadramauti ed egli stesso riportò la notizia della spedizione di Elio Gallo nella regione nel 24 a.C. Menzioni di tali popolazioni si trovano anche nell'anonimo *Periplo del mar Eritreo* (circa 95-130 d.C.) e nelle opere di Plinio (circa 77 d.C.) e di Tolomeo (circa 150 d.C.).

Questa regione, nota come la terra dell'incenso, manteneva attivi contatti commerciali con Egitto, Abissinia e India. Nel *Periplo* vengono citati i porti dell'Arabia meridionale di Okēlis, Kanē e Muza come le principali postazioni commerciali per abbigliamento e vino egiziano, avorio africano e spezie indiane. Saba e Haḍramawt sono menzionati nella Bibbia; il primo era noto come la terra di Šeba, la cui regina si recò in visita dal re Salomone a Gerusalemme; la Bibbia riporta che aveva «un corteo molto numeroso e con cammelli carichi di aromi, d'oro in grande quantità e di pietre preziose» (2 Cr 9,1-12). Scavi condotti nel 1955-56 e nel 1960 nei siti di Yeha e Melazo (in Etiopia), che portarono alla luce numerose iscrizioni sabee, rivelarono che entro il V

secolo a.C. immigrati sabei si erano stabiliti nell'Etiopia nordorientale.

Le capitali degli Stati dell'Arabia meridionale erano Qarnaw (Maʻīn), Timnaʻ (Qatabān), Šabwa (Ḥaḏramawt), Ṣirwāḥ e Ma'rib (le due capitali sabee). Alcuni studiosi datano la nascita del primo Stato dell'Arabia meridionale al 1200 a.C., ma la cronologia della nascita e della caduta di tali Stati non è ancora ben definita. A eccezione del Maʻīn, i sovrani di tali Stati portavano il titolo teocratico di *mukarrib* («re-sacerdote»); con il consolidamento e l'espansione dello Stato sabeo, tale titolo mutò in *malik* («re»).

Sebbene Mecca non fosse una capitale, era un importante centro economico, che collegava le vie commerciali che dall'Arabia meridionale portavano alle grandi città della Siria e dell'Iraq. Era anche un rilevante centro religioso per le tribù dello Higiaz (Heǧaz, Arabia occidentale). In seguito, questa regione divenne la culla dell'Islam, una religione monoteistica che doveva cancellare tutte le tracce del paganesimo. Al-Azraqī riporta che non meno di 360 idoli furono distrutti a Mecca dopo che fu conquistata dal profeta Muḥammad e dai suoi seguaci nel 630.

Nello Higiaz settentrionale, una colonia minea fioriva ad al-ʻUlā. Ancora più a nord, da Madā'in Ṣāliḥ a Petra, vi sono i templi e i monumenti funerari scolpiti nella pietra dai Nabatei, popolazione araba il cui regno durò dal I secolo a.C fino alla caduta a opera dei Romani nel 106 d.C. Un altro regno dell'Arabia settentrionale era stato fondato nei pressi della città siriaca di Tadmor (Palmira) ed è noto per aver arrestato l'espansione sasanide nella regione. Esso raggiunse il momento di massimo fulgore dalla metà del II secolo d.C. fino al 272, quando fu annesso dai Romani in seguito alla sconfitta subita dalla regina Zenobia.

Religione. La religione dell'Arabia meridionale era dominata dal culto astrale. Ogni popolo venerava la propria divinità lunare: Wadd (i Minei), ʻAmm (i Qatabaniani), Sīn (gli Hadramauti) e Ilumquh (i Sabei). In alcune iscrizioni sono menzionati altri dei connessi alla luna: tuttavia, gli specialisti concordano nel ritenere che rappresentino particolari aspetti o funzioni delle divinità sopracitate e non divinità distinte. Hawbas poteva pertanto essere invocato con Ilumquh, Anbay o Waraḫ insieme ad ʻAmm, Ḥawl con Sīn, e Naḥasṭāb con Wadd. Le caratteristiche peculiari di ognuno sono tuttora materia di dibattito: Gonzague Ryckmans (1951) ritiene che Hawbas simboleggi il «flusso e riflusso» del dio lunare, Hawl la «ciclicità» e che il significato del nome *Anbay* sia «portavoce». La natura di Naḥasṭāb non è chiara, ma Albert Jamme (1947) pensa che si tratti probabilmente di una divinità lunare.

La divinità solare era venerata sotto forma di dea ed è menzionata per lo più con numerosi attributi che iniziano con la parola *ḏāt* («dotata di, in possesso di»). Di norma si ritiene che i diversi nomi che assume rispecchino l'aspetto del sole nelle varie stagioni: Ḏāt Ḥimyam («la fiammeggiante») e Ḏāt Baʻdān («la lontana») nelle iscrizioni sabee. Tra gli Hadramauti è nota come Šams («sole»). Talvolta è associata al nome del tempio locale: Ḏāt Našq e Ḏāt Ẓahrān in alcune iscrizioni minee e qatabanite.

La terza grande divinità dell'Arabia meridionale era ʻAṯtar, l'equivalente maschile della dea astrale Venere. La maggior parte degli studiosi lo considera un dio dell'irrigazione; nelle iscrizioni appare sotto il nome generico di ʻAṯtar, ma spesso accompagnato da un epiteto o in un costrutto che denota una località: ʻAṯ tar Šarqān («ʻAṯtar orientale»), ʻAṯtar Šāriq («ʻAṯtar che sorge a Oriente») e ʻAṯtar Ḏū Qabḍim («ʻAṯtar, signore di Qabḍ»). In genere si invoca ʻAṯtar prima delle altre divinità, soprattutto nelle formule conclusive delle iscrizioni votive.

La triade divinità lunare, solare e ʻAṯtar venerata dai Sabei arabi ricorre altresì nelle iscrizioni sabee rinvenute in Etiopia. Un'iscrizione proveniente da Melazo (poche miglia a sud-est di Axum) menziona Ilumquh insieme a Hawbas; un'altra è dedicata solo ad ʻAṯtar (ʻAstar) e una terza ad ʻAstar, Hawbas, Ilumquh, Ḏāt Ḥimyam e Ḏāt Baʻdān (cfr. A.J. Drewes, *Les inscriptions de Melazo*, in «Annales d'Éthiopie», 3 (1959), pp. 83-99).

L'assenza di iscrizioni datate impedisce una migliore comprensione dell'evoluzione religiosa dell'Arabia meridionale. Nelle iscrizioni pervenuteci, è menzionata una miriade di divinità, da sole o con uno o più membri della triade. La loro natura e la posizione nel *pantheon* rimangono tuttavia imprecisate, a causa della disparità e della grande varietà di queste divinità «secondarie», alcune delle quali sono (con i probabili significati) Balw («morte, sfortuna»), Ḏū Samāwī («signore del cielo [paradiso]), Ḥalfān («giuramento, contratto»), Ḥalīm («il sapiente»), Nasr («aquila»), Raḥman («il pietoso») e Samīʻ («colui che ascolta»).

Il tempio costituiva il centro cultuale tra gli insediamenti sedentari in questa parte della penisola. Ogni tempio aveva un custode, le cui funzioni non sono state chiarite ma che si pensa avesse assunto alcuni incarichi religiosi; per la scarsa conoscenza dell'argomento qui il termine *sacerdote* è improprio. Tra i templi dell'Arabia meridionale, due sono molto noti: quello di Ḥurayḍa (Hureida) in Haḏramawt, dedicato a Sīn, la divinità lunare locale, e quello di ʻAwwām (Ḥaram Bilqīs) a Ma'rib, dedicato a Ilumquh, la divinità sabea della luna. Le vestigia indicano che si trattava di strutture complesse che constavano di un ampio cortile e di diverse sezioni destinate a scopi cultuali.

Higiaz. Lo stile di vita nomade e l'organizzazione tribale hanno lasciato il segno: i numerosi dei venerati nello Higiaz erano divinità tribali. Ogni tribù aveva il proprio dio o dea, rappresentato di norma in forma di betilo, una pietra sacra. La mobilità della vita nomade portò all'adozione di pratiche cultuali consone: i membri di una tribù, pertanto, potevano adorare il proprio dio ovunque, divinizzando qualunque tipo di pietra. Tale «sostituto» veniva detto *nuṣub* (pl. *anṣāb*). Nonostante il culto dei betili fosse la peculiarità religiosa più rilevante, vi sono alcuni esempi della venerazione di alberi e spiriti. Lo scrittore musulmano al-Azraqī annotò che la tribù Qurayš venerava Ḏāt Anwāṭ, un «grande albero verde» che si trovava a Ḥunayn, sulla strada che da Mecca portava a Taif. Si credeva che al-ʻUzzā, la dea principale di quella stessa tribù, si fosse incarnata in un gruppo di tre alberi di acacia nella valle di Ḥurāḍ, sulla strada tra Mecca e Medina. Il culto di tali alberi è dovuto alla loro presenza lungo i percorsi migratori stagionali. Come nel caso dei *ǧinn* (spiriti), molte fonti, incluso il Corano (6,100-101), ne indicano il culto da parte degli Arabi durante il periodo preislamico. Secondo Ibn al-Kalbī (trad. Faris, 1952, p. 29), il clan Banū Mulayḥ della tribù Ḫuzāʻa era noto per il culto dei *ǧinn*.

Nell'Arabia centrale erano preminenti tre divinità tribali: Manāt, Allāt e al-ʻUzzā, le tre dee menzionate nel Corano (53,19-22). La più antica delle tre era Manāt, venerata dalla tribù Azd e il cui santuario era a Qudayd, sul Mar Rosso, nei pressi di Mecca. Il culto di Manāt era diffuso anche in Arabia settentrionale, dove il nome di questa divinità ricorre nelle iscrizioni nella sua forma arcaica: *Manawat*. A Palmira era associata con l'antico dio Bel Hamon; «è presumibile che le iscrizioni ne definiscano la personalità come quella di una dea che dispensava doni ai propri fedeli e presiedeva il caso e la fortuna» (Teixidor, 1979, p. 17). Un'iscrizione nabatea proveniente dalla tomba di Kam Kam (Cantineau, 1932, II, p. 26) invoca Manāt e Allāt insieme a Dušara, il dio nabateo del sole.

Allāt era la dea della tribù Ṯaqīf, ma era venerata anche dai Qurayš; il suo santuario si trovava a Taif e consisteva, secondo le parole di Ibn al-Kalbī, in una «pietra quadrata». Come nel caso di Manāt, il suo culto si era diffuso in Arabia settentrionale, dove Allāt aveva assunto l'aspetto di una dea guerriera. Aveva un tempio a Palmira e anche a Ṣalḥad (Ṣarḥad), nella regione siriaca di Hauran. G.A. Cooke (1903, p. 253) ritiene che il suo culto vi arrivò tramite i Nabatei in seguito alla presa di Damasco nell'85 a.C.

Al-ʻUzzā era la dea della tribù Qurayš e il suo culto è successivo a quelli di Manāt e Allāt. La si venerava, come si è detto, in tre alberi della valle di Ḥurāḍ, dove vi era un santuario a lei dedicato. In Arabia settentrionale il suo culto non era così diffuso come quelli di Manāt e Allāt.

Due divinità, Isāf (maschile) e Nā'ila (femminile), sembra che abbiano avuto origine in Arabia meridionale ed erano venerate come coppia. Ibn al-Kalbī e al-Azraqī affermano che le loro immagini erano poste in prossimità della Kaʻba ed erano venerate dalle tribù Ḫuzāʻa e Qurayš. La leggenda afferma che la coppia era originariamente costituita da due persone della tribù yemenita Ǧurhum che furono trasformate in pietre per aver avuto rapporti sessuali nella Kaʻba.

Altre cinque divinità, tutte dell'Arabia meridionale, sono menzionate nel Corano (71,23-24): Wadd, Suwāʻ, Yaġūṯ, Yaʻūq e Nasr; la prima era la divinità «nazionale» dei Minei. Suwāʻ e Nasr sono citate da Ibn al-Kalbī (1952, pp. 8-11) e in alcune iscrizioni. Secondo al-Šahrastānī, Yaġūṯ e Yaʻūq erano venerate nello Yemen.

Hubal, la divinità principale di Mecca, presentava molteplici aspetti. A differenza degli dei di cui si è già parlato, non sembra avere origine locale. Nonostante il suo culto sia predominante a Mecca, non è affatto menzionato nel Corano e si tratta di una divinità che si è aggiunta in un secondo momento a quelle venerate nello Higiaz. La maggior parte degli scrittori musulmani la descrive come una statua di cornalina rossa con il braccio destro spezzato, che la tribù Qurayš reintegrò con uno in oro. I membri di tale tribù affermavano che la statua fu portata dalla Siria (secondo al-Azraqī dalla Mesopotamia) da ʻAmr ibn Luḥayy; da un passo di al-Šahrastānī si può dedurre che ciò accadeva non prima della metà del III secolo d.C. La statua fu collocata nella Kaʻba ed era venerata quale divinità dagli Arabi dello Higiaz, soprattutto dalla tribù Qurayš. Fu proprio questo dio a essere invocato da Abū Sufyān, capo dei Qurayš, durante la battaglia di Uḥud contro Muḥammad e i suoi seguaci. Secondo la leggenda, Hubal era il dio della pioggia e della guerra. Verso la fine del periodo preislamico si distinse soprattutto quale divinità guerriera intertribale, venerata dai Qurayš e dalle tribù alleate dei Kināna e dei Tihāma.

Il carattere astrale del culto era predominante tra gli Arabi meridionali e anche tra i Palmireni e i Nabatei; non vi è tuttavia la certezza che lo fosse altresì tra le tribù dello Higiaz. Numerosi passi coranici, in particolare «Non adorare il Sole e la Luna, ma Dio che li ha creati» (41,37), e notizie tratte da fonti letterarie indicano l'esistenza di un generico «culto delle stelle» nell'Arabia preislamica. Tali informazioni, tuttavia, sono vaghe e insufficienti per identificare le divinità astrali venerate dalle tribù dello Higiaz, ove la religione era caratterizzata dalla prevalenza di dei tribali, peculiarità che rispecchia lo stile di vita nomade del deserto. Tali divinità, e i rispettivi luoghi sacri, erano mobili al pari

della stessa vita nomade, come testimonia il culto degli *anṣāb* (betili). Non vi erano molti santuari in pietra e, se la Ka'ba ne era un prototipo, rispecchiavano la semplicità della vita nomade.

Pratiche cultuali. Non è noto se fossero previsti rituali specifici, ad esempio preghiere, e la nostra conoscenza delle pratiche di culto è limitata ai reperti degli scavi, comprese le iscrizioni, e alle narrazioni occasionali degli autori musulmani.

Le offerte costituivano la pratica cultuale più diffusa. I fedeli offrivano alcuni oggetti di valore quale riconoscimento della sollecitudine o del sostegno della divinità. Un ricco mercante mineo, ad esempio, fece un'offerta in denaro a 'Aṯtar Ḏū Qabḏim, un sabeo dedicò un cammello d'oro a Ḏū Samāwī e un altro una statua d'oro a 'Aṯtar Ḏū Ḏibān. Le offerte potevano altresì consistere in opere pubbliche, ad esempio una cisterna o una torre. Tale pratica era diffusa anche nello Higiaz, con alcune differenze tra una divinità e l'altra. Le offerte potevano comprendere una parte del raccolto, denaro, gioielli oppure oro. Diversi racconti riportano che i fedeli donavano denaro o cammelli al custode (*sādin*) della Ka'ba quando consultavano Hubal per un oracolo, e Ibn Hišām riferisce che denaro, gioielli, oro e onice furono rinvenuti nel santuario di Allāt dopo la sua distruzione nel periodo islamico.

Sacrifici animali, soprattutto pecore e cammelli, erano molto diffusi in Arabia e sono confermati da numerose iscrizioni votive provenienti dall'Arabia meridionale. Lo scavo, condotto nel 1937-1938 da Gertrude Caton Thompson, del tempio di Sīn a Ḥurayḍa ha rivelato sezioni che contenevano numerose nicchie con altari sacrificali nel mezzo, e anche resti di ossa animali. Tale pratica cultuale era diffusa nello Higiaz ed è menzionata spesso nelle fonti musulmane più antiche. Ibn al-Kalbī (1952, pp. 16-17) riporta che il profeta Muḥammad sosteneva di aver fatto, in epoca preislamica, un'offerta ad al-'Uzzā, consistente in una pecora. Da un altro passo (p. 18) di Ibn al-Kalbī si deduce che la carne dell'animale sacrificale era divisa tra coloro che presenziavano al sacrificio.

Non esistevano, invece, i sacrifici umani. Il Corano riferisce (81,8-9) la rara pratica del *wa'd al-banāt* (che consisteva nel seppellire vive le neonate), che tuttavia non dovrebbe essere considerata una forma di sacrificio umano (cfr. 16,58-59).

Offerte di incenso e aromi erano diffuse in Arabia meridionale, ma non nello Higiaz. Bruciatori di incenso sono stati rinvenuti tra i resti del tempio e le tombe di Ḥurayḍa, nelle tombe di Timna' (Qatabān) e in quelle sabee riportate alla luce a Yeha (Etiopia).

Tra gli Arabi era diffusa la credenza in qualche forma di vita ultraterrena. La testimonianza archeologica degli scavi summenzionati (che ebbero luogo, rispettivamente, nel 1937-1938, nel 1951 e nel 1960) tendono a confermare tale teoria: sono stati rinvenuti manufatti, quali ceramiche, gioielli (perlopiù in perle di vetro), bruciatori d'incenso e alcuni strumenti e utensili, tutti oggetti che venivano posti nelle tombe affinché i morti ne usufruissero in futuro. Fino a tempi recenti non è stata trovata traccia di mummificazione nelle necropoli dell'Arabia meridionale, ma la scoperta, nel 1983, di due tombe vicino a San'a (capitale dello Yemen settentrionale) contenenti cinque mummie porterà senza dubbio a una riconsiderazione delle pratiche sepolcrali in tale area.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio accademico della religione preislamica in Arabia meridionale (Yemen e Haḏramawt) ha avuto inizio verso la fine del XIX secolo tramite le pioneristiche opere epigrafiche di J. Halévy e E. Glazer. La nostra conoscenza delle antiche usanze di tale area si è accresciuta nel XX secolo grazie all'impegno di studiosi quali Yaḥyā al-Nāmī, Ahmed Fakhry, W.F. Albright, F.P. Albright, G. Ryckmans, J. Ryckmans, H. St. John Philby, W. Phillips, Gertrude Caton Thompson, Jacqueline Pirenne e A. Jamme, solo per citarne alcuni. Grazie al loro lavoro, migliaia di testi epigrafici dell'Arabia meridionale sono venuti alla luce. L'Académie des Inscriptions et Belles-lettres ha dedicato la quarta parte del suo «Corpus Inscriptionum Semiticarum» alle iscrizioni ḥimyarī e sabee. Tre volumi di testo e tre di illustrazioni furono pubblicati tra il 1889 e il 1931. Un altro gruppo di iscrizioni venne pubblicato, tra il 1928 e il 1938, dalla Commissione del «Corpus Inscriptionum Semiticarum» nei volumi V e VII del «Répertoire d'épigraphie sémitique» (RES). Queste due serie rappresentano le raccolte più ampie di testi dell'Arabia meridionale.

Oltre che dalle fonti epigrafiche, la nostra conoscenza della vita religiosa preislamica in Arabia deriva da riferimenti sparsi nel Corano e nei relativi commentari, nonché da opere letterarie e storiche dei primi autori musulmani, quali Ibn Isḥāq (morto nel 768), Ibn al-Kalbī (morto nell'819 o nell'821/2), al-Wāqidī (morto nel 823), Ibn Hišām (morto nel 833), Ibn Sa'd (morto nell'845), al-Azraqī (morto nell'858?), al-Ṭabarī (morto nel 923) e al-Šahrastānī (morto nel 1153). A eccezione del Corano, tali fonti non sono coeve alla nascita dell'Islam. Una delle prime opere note era una biografia del profeta Muḥammad, *Sīrat rasūl Allāh*, di Ibn Isḥāq, compilata da Ibn Hishām; un intervallo di circa un secolo e mezzo la separa dall'inizio della nuova religione. Poiché guardano tali eventi in modo retrospettivo, è evidente che tali opere manchino di informazioni sistematiche concernenti le religioni pre-islamiche nella penisola.

L'unica opera nota che tratti soltanto il tema della religione nell'Arabia preislamica è il *Kitāb al-aṣnām* di Ibn al-Kalbī, originario di al-Kūfa, in Iraq. La sua opera, prima della pubblicazione avvenuta nel 1914, era nota principalmente attraverso le ampie citazioni di Yāqūt al-Ḥamawī (morto nel 1225) nel suo dizionario geografico, *Mu'ǧam al-buldān*. L'opera di Ibn al-Kalbī è stata tradotta in inglese da N.A. Faris, *The Book of Idols*, Prince-

ton 1952. L'aspetto interessante del lavoro di Ibn al-Kalbī è l'elencazione di idoli e alcune brevi notizie concernenti i rituali e il culto tribale degli idoli.

Un'altra fonte rilevante è lo *Aḫbār Makka* (Storia di Mecca) di al-Azraqī, cui si dovrebbero aggiungere le opere di al-Hamdānī (morto nel 945), originario di San'a, nello Yemen, ossia il *Ṣifat ğazīrat al-'arab* (una descrizione della penisola arabica) e il *Kitāb al-iklīl*, di cui sono note solo le parti VIII e X. La parte VIII è stata tradotta da N.A. Faris, *The Antiquities of South Arabia*, 1938; rist. Westport/Conn. 1981.

Le opere più antiche concernenti le religioni arabe sono elencate nel volume II, parte I, del RES. Le opere tarde sono numerose; il lettore può consultare le bibliografie di monografie recenti e articoli su riviste autorevoli, particolarmente «Muséon», «Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR)», «Syria», «Annales d'Éthiopie» e «Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres». Preziosa è anche la bibliografia compilata da Y. Moubarac, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam. Éléments de bibliographie et lignes de recherche*, Paris 1957.

Nessuna ricerca monografica offre un panorama esaustivo delle religioni arabe preislamiche. I testi che seguono si concentrano su aspetti specifici.

F.P. Albright e R. LeBaron Bowen, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, Baltimore 1958.

J. 'Alī, *Al-mufaṣṣal fī tārīḫ al-'arab qabl al-islām*, I-X, Beirut 1968-1969.

F. Anfray, *Une campagne de fouilles à Yĕvā*, in «Annales d'Éthiopie», 5 (1963), pp. 171-92.

J.A. Blakely e A.O. Ghaleb, *Sanaa. 2300-Year-Old Mummies Discovered*, in «American Schools of Oriental Research Newsletter», 35 (1984), pp. 6-8.

J. Cantineau, *Le nabatéen*, I-II, Paris 1930-1932.

R.L. Cleveland, *An Ancient South Arabian Necropolis*, Baltimore 1965.

G.A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903.

A.J. Drewes, *Inscriptions de l'Éthiopie antique*, Leiden 1962.

H.J.W. Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Leiden 1976.

T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris 1968.

H.A.R. Gibb, *Pre-Islamic Monotheism in Arabia*, in «Harvard Theological Review», 55 (1962), pp. 269-80.

P.C. Hammond, *The Nabataeans. Their History, Culture, and Archaeology*, Göteborg 1973.

F. Hommel, *Arabia*, in *The Enciclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1938.

A. Jamme, *Le panthéon sud-arabe préislamique*, in «Muséon», 60 (1947), pp. 57-147.

J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, rist. New York 1969; con un'introduzione di G.W. van Beck.

H. St. John Philby, *The Background of Islam*, Alexandria 1947.

W. Phillips, *Qataban and Sheba*, New York 1955.

G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, I-III, Louvain 1934-1935.

G. Ryckmans, *Les inscriptions monothéistes sabéennes*, in *Miscellanea Historica in Honorem Alberti De Meyer*, I, Louvain 1946.

G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951 (2ª ed.).

J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain 1951.

J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden 1979.

W.M. Watt, *Belief in a «High God» in Pre-Islamic Mecca*, in «Journal of Semitic Studies», 16 (1971), pp. 35-40.

ADEL ALLOUCHE

ARISTOTELISMO. Vedi vol. 7.

AŠ'ARĪ, AL- (260-324 eg. / 874-935 d.C.), più estesamente Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā 'īl ibn Abī Bišr Isḥāq; teologo musulmano e fondatore della tradizione teologica musulmana nota come Aš'arīya. In genere viene chiamato dai suoi seguaci *Maestro* Abū al-Ḥasan, mentre dai suoi oppositori Ibn Abī Bišr.

Vita e opere. Molto poco è noto della vita di al-Aš'arī. Per un periodo aderì alla scuola mu'tazilita e fu discepolo di al-Ğubbā'ī (morto nel 915), ma ad un certo momento, probabilmente prima del 909, rigettò l'insegnamento mu'tazilita preferendogli la visione dogmatica più conservatrice dei tradizionalisti (*ahl al-ḥāḍīṯ*): abiurò pubblicamente la Mu'tazila nel corso di una preghiera del venerdì nella moschea della comunità di Bassora e da allora scrisse estensivamente contro le dottrine dei suoi precedenti compagni e in difesa delle sue nuove posizioni, per le quali divenne molto noto già nel 912/913. Poco dopo si trasferì a Bagdad, dove restò fino alla morte.

Nelle fonti medievali (cfr. McCarthy, 1953, pp. 211-30) vengono attribuiti ad al-Aš'arī qualche centinaio di opere, di cui solo le sei seguenti sembrano essere giunte fino a noi:

Maqālāt al-Islāmīyīn (Opinioni teologiche dei musulmani): ampio lavoro che esamina le diverse opinioni di pensatori religiosi musulmani; è diviso in due parti, largamente ripetitive, che probabilmente costituivano due opere separate: è probabile che la prima di esse sia stata composta prima della conversione di al-Aš'arī.

Risāla ilā ahl al-ṯağr bi-Bāb al-Abwāb (Epistola al popolo della frontiera di Bāb al-Abwāb [Darband]): breve compendio dei suoi insegnamenti, composto poco dopo la conversione.

Al-luma' (Brevi note): conciso compendio di carattere generale; si tratta probabilmente del più popolare, se non del più importante, scritto teologico di al-Aš'arī, che ha ispirato anche vari commentatori: al-Bāqillānī (morto nel 1013) e Ibn Fūrak (morto nel 1015); un rifiuto dei *Luma'* è stato scritto dal *qāḍī* («giudice») mu'tazilita 'Abd al-Ğabbār al-Hamadānī (morto nel

1024). Citazioni dirette dei *Luma'* contenute in opere di discepoli di al-Aš'arī provano l'esistenza di due redazioni diverse del lavoro, delle quali quella attualmente disponibile è la più breve delle due.

Al-īmān (Fede): breve scritto sulla natura della fede.

Al-ibāna 'an uṣūl al-diyāna (La chiara affermazione sugli elementi fondamentali della fede): esposizione polemica e apologetica dei dogmi fondamentali, composta ostentatamente contro i mu'taziliti e contro i seguaci di Ǧahm ibn Ṣafwān (morto nel 745); il suo stile formale tradizionalista suggerisce che quest'opera sia stata composta a mo' di apologia per giustificare l'ortodossia dello stesso al-Aš'arī dopo che gli ḥanbaliti rifiutarono di riconoscerlo quale aderente alla dottrina tradizionalista.

Al-ḥatt 'alā al-baḥt (Esortazione all'indagine): apologia polemica a favore dell'uso del ragionamento speculativo e della terminologia formale nella discussione teologica contro i tradizionalisti radicali. Probabilmente composta dopo la *Ibāna*, quest'opera è stata pubblicata più volte col titolo di *Istiḥsān al-ḫawḍ fī 'ilm al-kalām* (La rivendicazione della scienza del *kalām*), ma il titolo corretto – fornito nelle liste degli scritti di al-Aš'arī elaborate da Ibn 'Asākir e Ibn Farḥūn – è stato rinvenuto in una copia scoperta recentemente.

Seguaci più tardi della scuola di al-Aš'arī citano frequentemente un certo numero di altre opere, tra le quali ricordiamo: il commento al Corano, forse composto prima della conversione; *Al-mūǧiz* (Epitome); *Al-'amad fī al-ru'ya* (I pilastri riguardanti la visibilità [di Dio]), un lavoro sulla visibilità di Dio; *Īḍāḥ al-burhān* (Il chiarimento della dimostrazione); e infine *Al-ağwiba al-miṣrīya* (I responsi egiziani) e inoltre vari *mağālis* o *amālī*, note o minute delle sue lezioni.

Sebbene sia assodato che al-Aš'arī si sia convertito dalla teologia mu'tazilita ad una dottrina più conservatrice ed «ortodossa», che egli stesso identifica con quella dei tradizionalisti, l'esatta natura della sua conversione e il carattere del suo insegnamento sono sempre stati oggetto di ampi dibattiti; certamente la conversione comportò l'adesione ad un diverso apparato dogmatico: ad esempio, al-Aš'arī passò dalla tesi mu'tazilita sull'invisibilità di Dio dovuta alla sua incorporeità, all'idea che Dio sia in qualche misura visibile e si manifesterà ai beati nella vita ultraterrena. Eppure la rivendicazione di al-Aš'arī di insegnare la dottrina tradizionalista è stata rifiutata veementemente dalle frange più conservatrici, in particolar modo dagli ḥanbaliti, il cui sostegno e la cui approvazione al-Aš'arī aveva ricercato, ma dai quale invece fu sempre considerato ancorato a posizioni eccessivamente razionaliste. L'ostilità tra gli ḥanbaliti e i sostenitori di al-Aš'arī continuò violenta per molti secoli, a volte degenerando in vere e proprie rivolte civili; più in generale le polemiche e le contropolemiche tra gli oppositori e i sostenitori di al-Aš'arī hanno in qualche modo oscurato la vera natura della sua dottrina, giacché opinioni più recenti sono state fatte risalire al suo fondatore. La scuola ḥanbalita accusò al-Aš'arī di aver mutato il suo atteggiamento ma non le sue convinzioni più profonde: contro quest'idea, alcuni suoi apologeti più tardi – in particolar modo Ibn 'Asākir (morto nel 1176) e al-Subkī (morto nel 1370) – rappresentano al-Aš'arī come un tradizionalista a tutto tondo. La maggior parte di coloro i quali insegnarono o sostennero la dottrina di al-Aš'arī, come ad esempio il *qāḍī* e giureconsulto šāfi'ita Abū al-Ma'ālī 'Azīzī ibn 'Abd al-Malik (morto nel 1100) nella sua apologia contro gli estremisti ḥanbaliti, sostenne che al-Aš'arī impartì un insegnamento a metà strada fra la teologia razionalizzante dei mu'taziliti e il fondamentalismo antropomorfista dei tradizionalisti radicali: ciò sarebbe provato dagli stessi scritti di al-Aš'arī e da quelli della maggior parte dei teologi legati alla sua scuola. E questa è anche l'opinione corrente tra gli studiosi moderni, con qualche eccezione che sposa l'una o l'altra visione più estremista.

Da quanto si evince nelle opere giunte fino a noi, due punti sono chiari. Primo, al-Aš'arī non si limitò a rinunciare ai dogmi caratterizzanti la dottrina mu'tazilita, ma, assumendo come dogma centrale e principio fondamentale la rivelazione (Corano e *sunna*) e il *consensus* dei credenti, egli rifiutò i fondamenti della scuola di al-Ǧubbā'ī, vale a dire la ragione autonoma come fonte primaria, e in molti casi originale e definitiva, e discrimine di ciò che è vero in teologia: questa presa di posizione comportò una differenza non risanabile con i suoi antichi compagni della Mu'tazila. Secondo, dopo la sua conversione, al-Aš'arī continuò a esporre, spiegare e argomentare tesi teologiche nel linguaggio formale della teologia del *kalām*, in modo tale da dare alle sue tesi coerenza logica e un certo grado di chiarezza concettuale: ciò, invece, rese la sua dottrina inaccettabile ai tradizionalisti radicali. È per questo che quando al-Aš'arī scrisse la *Ibāna* per dimostrare la sua ortodossia agli ḥanbaliti, al-Barbahārī (morto nel 941) – uno dei più rispettati insegnanti ḥanbaliti del tempo – la rifiutò immediatamente perché al-Aš'arī non vi aveva ripudiato apertamente il ragionamento del *kalām*, né vi aveva inserito alcunché di incompatibile con le proprie analisi *kalām*.

Insegnamenti fondamentali. Nei suoi elementi fondamentali, la dottrina di al-Aš'arī non è del tutto nuova. Un primo passo verso la formazione di un *kalām* conservatore e non mu'tazilita era stato compiuto diverse generazioni prima, ma il suo progresso si era arrestato in conseguenza della *miḥna* come risultato dell'ascesa dell'anti-intellettualismo tradizionalista durante e immediatamente dopo il regno del califfo al-Mutawakkil

(847-861). Al-Aš'arī si appropriò, adattandoli, di vari elementi mutuati da diversi teologi precedenti: il suo insegnamento segue e sviluppa in gran parte quello di Ibn Kullāb (morto nel 855), considerato dai teologi posteriori di scuola aš'arita come uno dei loro compagni (*aṣḥāb*). La teoria dell'agire umano di al-Aš'arī, comunque, si basa su una distinzione formulata in precedenza da Ḍirār ibn 'Amr (morto nel 815) e da al-Naǧǧār (morto intorno alla metà del IX secolo), mentre alcune argomentazioni riguardanti i nomi di Dio probabilmente dipendono da concetti formulati da al-Ǧubbā'ī. Per quanto riguarda il Corano, la sua distinzione tra recitazione e copia da un lato e testo in quanto significato articolato letto e compreso dall'altro, sebbene si basi su Ibn Kullāb, viene considerata come un tratto originale da studiosi più tardi. D'altro canto, sebbene l'insegnamento di al-Aš'arī possa essere interpretato come un adattamento e una sintesi in un unico sistema di elementi già presenti in una o in un'altra forma, ma mai precedentemente unificati, nondimeno egli con questi elementi ha elaborato un sistema originale, concettualmente ben integrato.

Secondo al-Aš'arī, il Corano e l'insegnamento del Profeta presentano un'esposizione ragionata della contingenza del mondo e della sua diretta dipendenza dall'azione deliberata di un creatore trascendente, che, sebbene non espressa in linguaggio formale, è completa e razionalmente probante. Pertanto, in contrasto con i mu'taziliti egli riteneva che l'indagine teologica non si origini in maniera autonoma nella mente ma sia provocata dalle istanze di un profeta, e che la validità razionale dell'insegnamento fondamentale del profeta Muḥammad implichi la necessità da parte dell'uomo di accettare la rivelazione nel suo complesso, cioè includendo anche quei dogmi che non possono essere compresi su base puramente razionale (per esempio, il fatto che Dio sarà visibile nella vita futura), e di sottomettersi incondizionatamente alla legge divina. Intraprendere l'indagine teologica diviene obbligatorio moralmente non per una qualche ragione psicologica o intellettuale, bensì perché è Dio stesso a ordinarlo, e il comando è noto solo nella rivelazione. Per quel che riguarda la rivelazione stessa, al-Aš'arī si pone in netto contrasto con i suoi stessi seguaci in quanto egli non utilizza – nelle opere che noi conosciamo direttamente – la classica prova del *kalām* dell'esistenza di Dio (la cui versione fondamentale si trova in Crisostomo e in altri Padri della Chiesa), preferendo piuttosto un'argomentazione basata completamente e direttamente sul testo del Corano.

Nella discussione sulla natura di Dio e delle creature, al-Aš'arī impiega un metodo formale basato sull'analisi delle proposizioni predicative elaborata dai grammatici arabi; egli ritiene che i predicati si dividano in tre categorie: 1) predicati che asseriscono l'esistenza del solo soggetto (*al-nafs, nafs al-mawṣūf*); 2) quelli che asseriscono l'esistenza di un attributo (*ṣifa, ma'nā*) distinto dal «sé» del soggetto in quanto tale; 3) quelli che asseriscono l'esistenza di un'azione (*fi'l*) compiuta dal soggetto. Dal momento che «egli conosce» non è sinonimo di «egli esiste», la prima proposizione deve implicare – se detto di Dio – l'esistenza di una conoscenza che sia in qualche modo distinta dal suo essere essenziale (*al-nafs*). Seguendo una tradizione comune, al-Aš'arī ritiene che Dio possieda sette «attributi essenziali»: la capacità di agire (*al-qudra*), la conoscenza, la volizione, la vita, la parola, la vista, l'udito. Dal momento che «egli perdura» (*bāq*) non è sinonimo di «egli esiste», al-Aš'arī aggiunge a questa lista anche un altro attributo distinto, «la perduranza» (*al-baqā'*). Sulla base della rivelazione, al-Aš'arī include come attributi eterni di Dio anche il suo volto e la sua mano (o le sue mani), attributi questi che non possono essere interpretati antropomorficamente come membra fisiche, ma neanche ridotti metaforicamente al suo stesso essere o ad uno dei sette attributi eterni fondamentali. Nessuno di questi attributi può essere completamente afferrato o spiegato dalla comprensione umana: ciascun attributo è distinto dagli altri e dal «Sé» divino, ma non è vero il fatto che essi corrispondano con Dio stesso né che siano altro da questo.

L'idea di al-Aš'arī relativa alla creazione è fondamentalmente occasionalistica: tutto ciò che esiste e non è eterno è creazione di Dio e la sua esistenza è l'azione divina creatrice. Tra gli eventi che hanno luogo in noi, è comunque possibile distinguere tra quelli che subiamo semplicemente e quelli che facciamo intenzionalmente: mentre i primi sono atti solo di Dio, i secondi avvengono attraverso una capacità di agire (*bi-qudra*) creata in noi nel momento in cui l'evento avviene; a ciò ci si riferisce formalmente come *kasb* o *iktisāb* («operato» o «azione», vocaboli in genere tradotti con il termine ingannevole di «acquisizione»). Ciò che esiste è frutto del volere di Dio e solo ciò che egli vuole esiste. Poiché i suoi atti non sono soggetti ad alcuna regola, essi sono legittimi ed eticamente buoni in quanto tali. Gli oggetti della volontà divina non sono uguali per estensione a quelli del suo comando. I valori etici (*aḥkām*) delle azioni umane trovano fondamento incondizionato nel comando, nel permesso e nella proibizione di Dio, e – come Dio ci ha già comunicato – egli ci punirà o ricompenserà nella vita futura a seconda della nostra obbedienza o disobbedienza in questa vita. Non c'è alcuna relazione intrinseca tra le azioni degli uomini e lo stato che sarà loro riconosciuto nella vita futura; Dio fa e farà ciò che vuole, e ciò che egli vuole è – per definizione – giusto.

Metodo. Sebbene al-Ašʿarī sia riuscito a elaborare un sistema teologico integrato e coerente, egli sembra aver deliberatamente ristretto il campo del suo ragionamento teologico, che infatti non si estende molto oltre la presentazione delle sue tesi fondamentali; esse sono esposte in modo tale che le proposizioni esplicitate risultano logicamente non ambivalenti sulla base di un rigido insieme di definizioni e princìpi, e persino questi ultimi non sempre vengono spiegati e ancor meno frequentemente sono argomentati. Gli argomenti razionali per le singole tesi sono esposti nel modo più elementare – talora sotto forma di citazione coranica – e, inoltre, sulla base di presupposti che, anche se esplicitati, non sono comunque argomentati. Quando l'argomentazione si basa sull'autorità della scrittura o laddove una citazione coranica allude e incapsula una questione razionale, i princìpi formali della sottostante esegesi sono dati per noti e accettati. Poiché le obiezioni e gli argomenti in loro sostegno sono logicamente incompatibili con le definizioni e i princìpi utilizzati da al- Ašʿarī, essi sono trattati in modo puramente formale.

Le opere di natura dogmatica di al-Ašʿarī giunte sino a noi sono poche e piuttosto brevi. Per quanto riguarda alcune questioni, esse possono essere integrate con citazioni reperibili in opere dei suoi successori, ma i teologi ašʿariti posteriori, sebbene avessero accesso ad un vasto numero di scritti del maestro, non sono stati in grado di indicare con chiarezza la sua posizione su una quantità considerevole di questioni importanti. In alcuni casi essi conobbero l'insegnamento di ibn Kullāb (per esempio, quello relativo alla questione dell'enumerabilità degli attributi essenziali di Dio), ma talora le fonti stesse riconoscono esplicitamente che quanto esse presentano come insegnamento di al-Ašʿarī è in realtà il mero frutto di ipotesi e congetture. Sembrerebbe dunque che su un certo numero di questioni al-Ašʿarī si sia rifiutato di prendere posizione o non abbia spinto la sua ricerca oltre un livello elementare. Il suo scopo principale sembra essere stato semplicemente quello di presentare il senso primo e la verità dei dogmi islamici fondamentali, in modo che essi potessero essere compresi e fatti propri in forma non ambigua e potessero essere distinti dall'eresia e dalla miscredenza, al fine di renderne evidenti e facilmente individuabili gli errori.

Influenza posteriore. Molto si è discusso su quanto rapidamente e ampiamente la teologia di al- Ašʿarī si sia diffusa fra i musulmani ortodossi: la questione ha un'enorme rilevanza nella storia religiosa e intellettuale dell'Islam sunnita. La fortuna iniziale della teologia di al-Ašʿarī è testimoniata dal trattamento che egli riceve nell'enciclopedia biobibliografica di Ibn al-Nadīm, *Al-fihrist* (Il catalogo), composta nel 987-988, e in *Al-fiṣal fī al-milal* (Il giudizio sulle sette), un'opera eresiografica del giurista e filosofo ẓāhirita Ibn Ḥazm di Cordova (morto nel 1064). Certamente alla seconda metà dell'XI secolo, la teologia ašʿarita era sostenuta dai principali giureconsulti šāfiʿiti; per lo storico Ibn Ḫaldūn (morto nel 1406) essa rappresentava la corrente principale del *kalām* ortodosso. Un certo numero di sufi, a cominciare da molti dei discepoli di al-Ḥallāǧ (morto nel 922), erano ašʿariti nell'ambito del pensiero teologico sistematico, dal momento che impiegavano il *kalām* come una sorta di fondamento concettuale e dogmatico per il loro pensiero mistico, e altri, come al-Kalābāḏī (morto nel 990), sebbene non strettamente ašʿariti da un punto di vista dogmatico, furono influenzati dall'insegnamento di al-Ašʿarī. E ancora, alcune opere della scuola di al-Māturīdī lasciano trasparire una certa influenza di al-Ašʿarī, nonostante il fatto che la scuola stessa si sia sempre mantenuta su posizioni teologiche distinte. Similmente l'influenza del linguaggio e dei concetti ašʿariti può essere ravvisata in alcune *'aqīda* (profili di dottrina di base) ḥanbalite, e almeno in un caso, il *Mut'amad fī uṣūl al-dīn* (Il fondamento nei princìpi della religione) del *qāḍī* ḥanbalita Abū Ya'lā al-Farrā' (morto nel 1066), molte formulazioni sono riprese direttamente dagli scritti teologici di al-Bāqillānī, eminente teologo ašʿarita della generazione precedente.

BIBLIOGRAFIA

Traduzioni di opere di al-Ašʿarī

W.C. Klein (trad.), *The Elucidation of Islam's Foundation* (*Al-ibānah 'an uṣūl al-diyānah*), New Haven 1940. Con introduzione e note del traduttore.

R.J. McCarthy (trad.), *The Theology of al-Ash'arī*, Beirut 1953. Contiene i testi e le traduzioni dell'*Al-luma'* e dell'*Al-ḥatt 'alā al-baḥt* (sotto il titolo di *Istiḥsān al-ḫawḍ fī 'ilm al-kalām*), la traduzione di precedenti fonti biografiche, l'apologia di Ibn 'Asākir contro la Ḥanābila e un elenco delle opere attribuite ad al-Ašʿarī.

W. Spitta (trad.), *Zur Geschichte Abū al-Ḥasan al-Aš'arī's*, Leipzig 1870. Questo contributo, ormai datato, contiene una traduzione dell'*Al-imām* (pp. 101-104).

Studi su al-Ašʿarī

M. Allard, *En quoi consiste l'opposition faite à al-Ash'arī par ses contemporains ḥanbalites?*, in «Revue des études islamiques», 28 (1960), pp. 93-105.

M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et des premiers grands disciples*, Beirut 1965. In questo libro si trova la trattazione più approfondita ed equilibrata delle questioni relative alla biografia di al-Ašʿarī e di quelle relative all'autenticità delle opere esistenti.

R.M. Frank, *The Structure of Created Causality according to al-Ash'arī. An Analysis of Kitāb al-Luma', §§ 82-184*, in «Studia Islamica», 25 (1966), pp. 13-75.

R.M. Frank, *Al-Ash'arī Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology*, in F. Rungren (cur.), *Proceed-*

ings of the Sixth Congress of Arabic and Islamic Studies, Stockholm 1975. Si tratta di un'analisi della prima sezione dell'*Epistola al popolo della frontiera*.
R.M. Frank, *Al-Ash'arī's Al-Ḥathth 'alā al-baḥth*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», 18 (1985).
R.M. Frank, *Elements in the Development of the Teaching of al-Ash'arī*, in «Le muséon», 98 (1985).
G. Makdisi, *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History*, in «Studia Islamica», 17 (1962), pp. 37-80; 18 (1963), pp. 19-39. Basando la sua analisi completamente sulle opere polemiche e apologetiche di al-Aš'arī e dei suoi seguaci, l'autore nega l'autenticità dell'*Al-Ḥatt 'alā al-baḥt* e considera al-Aš'arī essenzialmente come un tradizionalista.
L. Rubio, *Los Ash'aríes, teólogos especulativos, Mutakállimes, del Islam*, in «Ciudad de Dios», 190 (1977), pp. 577-605; 192 (1979), pp. 355-91; 193 (1980), pp. 47-83. Riassunto di molti tra i temi principali, che tratta in particolar modo i temi della causalità e dell'azione nelle opere di al-Aš'arī.

R.M. FRANK

AŠ'ARĪYA. La dottrina teologica dell'Aš'arīya – letteralmente, i seguaci di al-Aš'arī – è comunemente considerata come la più importante scuola di teologia sistematica dell'Islam ortodosso. La scuola e i suoi membri sono definiti in genere con l'espressione araba *al-aš'arīya,* come pure i suoi membri si chiamano *al-ašā'ira* (gli «aš'ariti»). I maestri aš'ariti del X e XI secolo d.C. in genere si riferivano a loro stessi e alla scuola in vari modi: *ahl al-ḥaqq* («coloro i quali insegnano la vera dottrina»), oppure *ahl al-sunna wa-al-ǧamā'a* («gli aderenti alla *sunna* e al *consensus* [della comunità musulmana]»), o a volte *ahl al-taḥqīq* («coloro la cui dottrina è concettualmente chiara e verificata»). È da notare, comunque, che altri gruppi, compresi gli oppositori della Aš'arīya, utilizzano queste stesse espressioni, in particolare le prime due, per definire loro stessi. La Aš'arīya in quanto tale non è identificabile con una sola tradizione giuridica (*maḏhab*); molti teologi aš'ariti hanno aderito alla scuola šāfi'ita e alcuni sono divenuti famosi proprio in quanto maestri šāfi'iti, ma un gran numero era mālikita, come il più famoso rappresentante della scuola, il *qāḍī* («giudice») mālikita al-Bāqillānī.

La storia della scuola può essere divisa in due periodi, chiaramente identificabili: il primo periodo, definito anche classico, si conclude all'inizio del XII secolo ed è caratterizzato dal linguaggio formale, dall'analisi e dal modo di argomentare del *kalām* di Bassora, utilizzato dallo stesso al-Aš'arī; la seconda fase, invece, si contraddistingue per l'uso del linguaggio, dei concetti e della logica formale della tradizione filosofica islamica (*falsafa*) derivante dalla filosofia greca. [Vedi *FALSAFA*]. La scuola ricevette forti appoggi ufficiali sotto il vizir selgiuchide Niẓām al-Mulk (morto nel 1092), che inserì molti maestri aš'ariti nei collegi di giurisprudenza šāfi'iti (*madrasa*) da lui fondati. Sebbene molti studiosi identifichino in questo periodo l'acme della scuola, altri (tra i quali figurano innanzitutto G.C. Anawati e L. Gardet) ritengono più sofisticato e più profondamente teologico il pensiero aš'arita della fase successiva, caratterizzato sia dall'introduzione e dall'adattamento della logica aristotelica, sia da concetti analoghi alla *via nova* della teologia scolastica occidentale.

Figure principali. Poche sono le informazioni pervenute fino a noi circa l'insegnamento dei primi discepoli di al-Aš'arī. Abū Bakr al-Qaffāl al-Šāšī, Abū al-Ḥasan al-Bāhilī e Abū Sahl al-Ṣa'lūkī vengono sempre citati negli scritti teologici dei pensatori aš'ariti più tardi, ma l'unica opera teologica di un discepolo diretto del maestro pervenutaci è il *Ta'wīl al-āyāt al-muškila* (L'interpretazione dei versi difficili) di Abū al-Ḥasan al-Ṭabarī; nella sua ideazione e nella formulazione, questo lavoro sembra seguire rigidamente gli insegnamenti di al-Aš'arī: ad esempio, le prove della contingenza del mondo e dell'esistenza di Dio non sono quelle che verranno impiegate dai pensatori aš'ariti più tardi, bensì derivano direttamente da quanto esposto da al-Aš'arī nella sua opera *Al-luma'* (Brevi note). Comunque, il più importante tra i discepoli diretti di al-Aš'arī è stato sicuramente al-Bāhilī; e, sebbene uno degli studenti di al-Qaffāl – al-Ḥalīmī (morto nel 1012) – venga citato frequentemente dalle fonti posteriori, sono stati tre allievi di al-Bāhilī a dominare il pensiero aš'arita nelle due generazioni successive: il *qāḍī* Abū Bakr al-Bāqillānī (morto nel 1013), Abū Bakr ibn Fūrak (morto nel 1015) e Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī (morto nel 1027).

Molti degli scritti teologici di al-Bāqillānī sono sopravvissuti fino a noi e sono pubblicati: due compendi più brevi, *Al-tamhīd* (L'introduzione) e *Al-inṣāf* (La visione equa), e un lavoro maggiore sul carattere miracoloso del Corano, *I'ǧāz al-Qur'ān* (L'inimitabilità del Corano). Invece, della sua opera più lunga ed importante – *Hidāyat al-mustaršidīn* (Norma per coloro che desiderano essere rettamente guidati) – ci è giunta solo una parte, peraltro non pubblicata, della sezione sulla profezia. Un certo numero di importanti lavori spesso citati non sembra essere sopravvissuto affatto; tra questi figurano un trattato sull'ontologia degli attributi e dei predicati intitolato *Mā yu'allal wa-mā lā yu'allal* (Che cosa è fondato nella *'Illa* e cosa non lo è), e *Al-naqḍ al-kabīr* (La critica maggiore), che probabilmente è una lunga recensione dell'altro suo volume *Naqḍ Al-naqḍ* (La critica de *La critica*) scritto in risposta alla *Naqḍ Al-luma'* (La critica dei *Al-luma'* [di al-Aš'arī]) del maestro mu'tazilita 'Abd al-Ǧabbār (morto nel 1024). Il

Bayān taʾwīl muškil al-ḥadīṯ (La chiara interpretazione della tradizione difficile) è l'opera più nota di Ibn Fūrak, e ci è giunta in molte copie, mentre solo pochi scritti dogmatici inediti sono arrivati fino a noi. Il lungo trattato *Uṣūl al-dīn* (Dottrina fondamentale), conservato nell'archivio di Santa Sofia a Istanbul, figura in vari manuali occidentali tra le sue opere, benché sia da attribuirsi a suo nipote. Degli scritti di al-Isfarāʾīnī, si conosce un solo breve compendio (*ʿaqīda*), peraltro ancora non pubblicato, sebbene molte siano le sue opere teologiche citate da scrittori ašʿariti più tardi; tra queste figurano: *Al-ǧāmiʿ* (La *summa*), *Al-muḫtaṣar* (Il compendio abbreviato), *Al-waṣf wa-al-ṣifa* (Predicati e attributi) e *Al-asmāʾ wa-al-ṣifāt* (I nomi e gli attributi [di Dio]).

I principali esponenti della generazione successiva dell'Ašʿarīya, i cui lavori sono giunti sino all'età moderna, sono: ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī (morto nel 1037), allievo di al-Isfarāʾīnī; Abū Bakr al-Bayhaqī (morto nel 1056), meglio conosciuto come tradizionalista e giureconsulto; Abū al-Qāsim al-Qušayrī (morto nel 1072), allievo sia di Ibn Fūrak sia di al-Isfarāʾīnī e noto maestro e autore di scritti sul Sufismo; il giureconsulto Abū Saʿd al-Mutawallī (morto nel 1086), allievo a sua volta di Abū al-Qāsim al-Qušayrī; Abū Bakr al-Fūrakī (morto nel 1094), nipote di Ibn Fūrak e genero di al-Qušayrī. Di Abū al-Qāsim al-Isfarāʾīnī (morto nel 1060) non ci è giunta nessuna opera teologica, sebbene il suo commento al *Muḫtaṣar* di Abū Isḥāq al-Isfarāʾīnī venga citato frequentemente assieme ad altri suoi scritti. Il suo discepolo Abū al-Maʿālī al-Ǧuwaynī (morto nel 1085), noto come l'*Imām al-Ḥaramayn* (l'imam delle Città Sante [cioè, di Mecca e di Medina, dove venne costretto a rifugiarsi per un periodo]), è stato non solo uno dei maggiori teologi musulmani di tutti i tempi, ma anche il *leader* della scuola legale šāfiʿita del suo tempo.

Tra i lavori dogmatici di al-Ǧuwaynī sopravvissuti e pubblicati i principali sono: *Iršād* (Guida), *Risāla al-niẓāmīya* (Libello per *Niẓām* [*al-Mulk*], pubblicato due volte con il titolo di *Al-ʿaqīda al-niẓāmīya*) e *Al-šāmil fī uṣūl al-dīn* (Il compendio completo della dottrina fondamentale), che consiste in un'esposizione estensiva (*taḥrīr*) del commento scritto da al-Bāqillānī sugli *Al-lumaʿ* di al-Ašʿarī. Una parte significativa dell'*Al-šāmil* si è conservata, e il contenuto della parte mancante si evince da un riassunto anonimo di circa duecento carte, intitolato *Al-kāmil fī iḫtiṣār Al-šāmil* (Il perfetto riassunto dell'*Al-šāmil*). Sebbene il secondo periodo dell'Ašʿarīya, già preannunciato in alcune opere di al-Ǧuwaynī, sia inaugurato dal più famoso allievo di questi – al-Ġazālī –, molti tra i suoi discepoli continuarono ad utilizzare il *kalām* nella sua forma tradizionale, e pertanto le loro opere costituiscono una fonte importante per la comprensione delle caratteristiche della scuola nel suo periodo classico. Queste opere sono l'*Uṣūl al-dīn* (Dottrina fondamentale) del rispettato giureconsulto al-Kiyāʾ al-Harāsī (morto nel 1110) e *Al-ġunya fī al-kalām* (Autosufficienza del *kalām*) di Abū al-Qāsim al-Anṣāri (morto nel 1118), del quale resta anche un ampio stralcio del commento all'*Iršād* di al-Ǧuwaynī.

Dottrine e metodi del periodo classico. La scuola di al-Ašʿarī ritiene universalmente che le fonti della conoscenza teologica siano – in ordine di priorità – il Corano, la *sunna*, il *consensus* della comunità musulmana e la ragione umana; nel corso del periodo classico, l'insegnamento di base varia molto poco da un maestro all'altro. L'essenza di Dio è eterna (*qadīm*) e incondizionata; nel suo «sé» (*nafs*, *ḏāt*) e nei suoi «attributi essenziali» (*ṣifāt al-nafs*), la sua non esistenza è impossibile. Tutti gli esseri diversi da Dio e i loro attributi essenziali esistono in quanto sua azione finita, corporale e temporale, e pertanto del tutto differente da lui. Agli esseri temporali ci si riferisce come agli «attributi di azione» (*ṣifāt afʿālihi*) di Dio, poiché sono detti esistere quando un qualsiasi predicato d'azione, come «crea» o «sostiene», è detto di Dio.

Nonostante le divergenze sull'enumerabilità degli «attributi essenziali» di Dio, l'Ašʿarīya nel suo insieme ne riconosce sette principali: vita, conoscenza, volontà, potenza, vista, udito, parola. Essi sono ritenuti reali (*ṯābita*) e distinguibili, dal momento che ciò che si intende con «vuole» è distinto da ciò che si intende con «conosce», e così via. Essi non sono identificabili semplicemente con il «sé» divino, né sono altro da esso, dal momento che essere «altro» da Dio ne implica la separazione e dunque la contingenza. Gli oggetti della sua capacità di creare sono infiniti e sono conosciuti da lui in quanto tali. Ciò che egli sa che sarà, egli vuole che sia, e nulla viene in essere che non sia ciò che egli vuole; qualunque cosa viene in essere, viene in essere attraverso la sua capacità di azione nei tempi e nei modi determinati dalla sua volontà.

Poiché Dio è uno, anche ciascuno dei suoi attributi essenziali è uno: egli conosce un numero infinito di oggetti in un unico ed eterno atto cognitivo, e parimenti vuole l'esistenza di un indefinibile numero di esseri in un unico ed eterno atto volitivo. Dal momento che egli non ha bisogni né desideri, non è possibile dire di lui che agisca per un motivo o per una ragione. Né i suoi atti né i suoi comandi possono essere razionalizzati; dal momento che egli è il Signore supremo della creazione, essi sono giusti ed equi (*ʿadl*) semplicemente perché sono suoi, indipendentemente da qualsiasi bene o danno apparente possano costituire o causare relativamente a qualunque creatura. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1].

Dio si rende noto ai credenti in special modo nel Co-

rano: una delle questioni più aspramente dibattute tra gli aš'ariti e i loro oppositori, sia mu'taziliti sia ḥanbaliti, è la validità e il significato dell'enunciato «il Corano è la parola non creata di Dio». Secondo l'analisi aš'arita, «parola» o «linguaggio» (*kalām*) si riferiscono a un intento interiore, che è materialmente significato ed esplicitato con espressioni dette, scritte e ricordate (*ḥurūf*). Il divino attributo eterno del linguaggio è unico e indiviso: diviene differenziato nelle affermazioni, nei comandi e così via mediante il suo articolarsi materiale in una lingua specifica, per mezzo della quale tale attributo si rivela e manifesta. Per questo la recitazione (*qirā'a*) del Corano da parte del fedele, così come la copia scritta, è creata, ma ciò che è recitato (*maqrū'*), cioè l'intenzione fatta presente e compresa, è la parola non creata di Dio.

Il Corano è miracoloso non solo perché ha previsto e prevede eventi futuri, ma incontrovertibilmente a causa della natura sublime della sua espressione retorica. Secondo l'Aš'arīya, Dio è descritto propriamente solo dalle affermazioni «per mezzo delle quali egli ha descritto se stesso», e cioè quelle contenute nel Corano e nella tradizione [Vedi *I'ĞĀZ*]. Sebbene l'essenza divina sia fuori della portata della comprensione intellettuale umana, questi predicati, noti come «i suoi nomi più belli» (*asma'uhu al-ḥusnā*), sono noti per essere veri e adeguati. L'Aš'arīya li analizza in maniera sistematica, in primo luogo al fine di ricondurli referenzialmente al sé divino, ad uno dei suoi attributi essenziali o a uno dei suoi attributi d'azione, e in secondo luogo allo scopo di esaminarne le specifiche connotazioni. Si ritiene che sia razionalmente dimostrabile il fatto che Dio sia visibile in un qualche senso reale; il fatto che Dio sarà visto dal credente nella vita futura è noto solo grazie alla rivelazione.

Basi ontologiche del pensiero dell'Aš'arīya. Secondo i teologi dell'Aš'arīya del periodo classico, il mondo consiste di due tipi di entità primarie: gli atomi, che sono congiunti per formare i corpi, e gli «attributi» entitativi o «accidenti» che risiedono negli atomi, ciascuno dei quali contiene una singola istanza discreta da ciascuna classe (*ğins*) di accidenti o il suo contrario. Gli atomi perdurano per molti istanti, mentre gli «accidenti», dal momento che esistono solo per un istante, sono creati continuamente *ex novo* da Dio. Gli eventi sono il venire in essere delle entità e, dal momento che Dio causa l'esistenza di ciascuna entità, viene negato il rapporto causa-effetto di un evento rispetto ad un altro (*tawallud*). Pertanto, il sistema è fondamentalmente occasionalistico, e nei testi disponibili sono scarsamente discusse le interrelazioni tra entità distinte in quanto esistenti separatamente in successione temporale. [Vedi *OCCASIONALISMO*].

Gli eventi propriamente descritti come azioni umane (*aksāb*) sono definiti come oggetti immediati della «capacità creata di agire» (*qudra muḥdaṭa*) e sono limitati a quegli eventi che hanno luogo nell'agente nel modo in cui, e fintanto che, l'agente li intende. Come entità sono ascritte a Dio, in quanto sue azioni; secondo altre descrizioni, esse qualificano la parte, e solo quella parte, dell'agente in cui esse occorrono, e pertanto sono ascritte a lui in quanto sue azioni. L'agente umano è propriamente in grado di compiere un atto solo nel momento in cui di fatto lo compie poiché solo in quell'istante Dio crea in lui la capacità di realizzarlo. È da qui che nasce l'accusa nei confronti dei teologi aš'ariti di ritenere che gli individui siano comandati in qualche modo da Dio a fare ciò che essi non sono in grado di fare (*taklīf mā lā yuṭāq*). Sebbene ciò sia vero da un punto di vista formale, vengono poste distinzioni appropriate tra il non essere in grado, da parte dell'agente, di compiere qualcosa (*ġayr qādir*) e la sua incapacità (*'āğiz*) vera e propria, e di conseguenza tra le omissioni volontarie (*tark*) e quelle involontarie. Questa analisi delle azioni umane è stata radicalmente osteggiata dai mu'taziliti, che la consideravano deterministica. Dal punto di vista aš'arita, invece, la questione non è incentrata sulla libertà o sul determinismo, bensì sulla possibilità o l'impossibilità che qualsiasi evento accada indipendentemente dalla volontà e dall'azione di Dio.

Di fatto, la questione del determinismo è trattata in modo ambivalente nella maggior parte delle opere a nostra disposizione. Quegli eventi che accadono regolarmente come conseguenza apparente di azioni umane non sono considerati veri effetti dell'atto di base, ma sono creati da Dio in modo occasionalistico coerentemente con la «convenzione» (*'āda*) che egli segue liberamente nell'ordinare eventi materiali. I miracoli sono eventi che Dio ha creato con un radicale allontanamento dalla sequenza secondo la quale egli fa accadere di norma le cose, al fine di verificare l'origine divina di un messaggio profetico. Credere (*īmān*) consiste essenzialmente nell'assenso (*taṣdīq*) da parte del fedele alla verità del messaggio di Dio trasmesso dal Profeta, e colui nel quale questo assenso ha luogo è per definizione un fedele, un credente (*mu'min*). L'assenso richiede conoscenza, ma è distinto da essa, e comporta la realizzazione di ciò che Dio ordina, ma è distinto da ciò. Dio comanda al miscredente di credere, ma non glielo impone, altrimenti il miscredente crederebbe. L'obbedienza dei credenti non è né la causa né la condizione necessaria per la loro ricompensa nella vita a venire; è semplicemente un criterio per tale ricompensa arbitrariamente decretato da Dio. [Vedi *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*].

Metodi dell'Aš'arīya. La scuola aš'arita disapprova il

taqlīd, l'assenso non meditato ai dogmi religiosi accordato solamente per rispetto dell'autorità costituita; al contrario, ritiene che, almeno su un livello di fondo, il credente debba comprendere il senso e la coerenza interna di ciò che pensa essere vero, e capire razionalmente la validità dei fondamenti della sua fede, fondamenti che risiedono nel Corano e nell'insegnamento del Profeta. Secondo il metodo tradizionalista, le affermazioni di fede e teologiche sono fissate e verificate attraverso la raccolta di un *corpus* coerente di citazioni del Corano, del Profeta e delle autorità riconosciute risalenti alle generazioni di musulmani, così che qualsiasi tesi deviante possa essere rigettata sulla base dell'incompatibilità contestuale con queste fonti canoniche. Al contrario, il metodo aš'arita procede a un'analisi formale, logica e concettuale dei termini di ciascuna tesi sulla base di un rigido insieme di definizioni e distinzioni, assiomi e princìpi, che possono da un lato spiegare il senso elementare e i fondamenti di una tesi, e dall'altro escludere qualsiasi controtesi come infondata o incoerente sotto qualche aspetto.

Tra gli aspetti maggiormente rilevanti dei testi aš'ariti vi sono il formalismo al quale sono informati tanto la loro espressione quanto il loro intento, e la precisa delimitazione degli argomenti, così come vengono definiti dalla specifica tesi trattata. Dal momento che l'Aš'arīya, a differenza della scuola mu'tazilita, non considerava necessario fondare la propria teologia autonomamente sul ragionamento filosofico, i princìpi teoretici e le loro implicazioni dottrinali non sono esposti estesamente nei testi. Essi partono dalle definizioni e dalle distinzioni di base, presentate e discusse in modo spesso alquanto perentorio, e ad esse ritornano sempre. Anche laddove una posizione viene esaminata ampiamente in termini di varietà di questioni, opponendole una quantità di obiezioni, come nell'opera *Al-šāmil* di al-Ǧuwaynī, la discussione dei punti di base raramente travalica di molto la proposizione iniziale. Conseguentemente, e soprattutto a causa della limitatezza delle fonti a nostra disposizione, per un certo numero di questioni importanti è assai difficile interpretare cosa sia esplicitamente presentato come facente parte delle più ampie implicazioni della questione. Per questa ragione, il *kalām* aš'arita del periodo classico è stato considerato prevalentemente un esercizio dialettico di natura essenzialmente, anche se non del tutto, apologetica. Nell'Islam, la disputa formale (*munāẓara*) è stata fin dal suo inizio un elemento centrale nello studio e nella pratica delle scienze religiose e, come nel caso della scolastica occidentale, ha determinato l'espressione letteraria della teologia musulmana.

Una quantità di importanti teologi aš'ariti ha scritto varie opere sulla dialettica (*ǧadal*). Sebbene la forma in cui si presentano sia spesso dialettica, poche opere aš'arite del periodo classico, e forse nessuna, sono dialetticamente apologetiche in senso stretto, dal momento che sia il problema sia le argomentazioni sono presentati sempre all'interno del ristretto contesto dei presupposti formali e teoretici della dottrina stessa della scuola, e non sulla base di quelli della controtesi o su qualunque altro presupposto presumibilmente accettabile da entrambe le parti. Anche così, gli oppositori musulmani, in un primo momento soprattutto i mu'taziliti e poi la Karrāmīya, hanno avuto un potente effetto catalizzatore sullo sviluppo della teologia aš'arita nel periodo classico, non soltanto come sostenitori di controtesi con le quali l'Aš'arīya dovette confrontarsi, ma anche come importanti figure dell'ambiente religioso e intellettuale: sotto questo profilo, insieme con gli ḥanbaliti, essi si sono contesi la fedeltà e, in alcuni casi, anche il patronato della comunità musulmana.

Problemi filosofici. Probabilmente sotto la pressione della scuola mu'tazilita di Bassora, che a quel tempo raggiungeva il suo apice, la teologia aš'arita subí, all'inizio dell'XI secolo, un'evoluzione rapida verso forme più sofisticate. Concetti che erano rimasti in qualche modo vaghi, o che erano stati elaborati in maniera inadeguata, nei lavori di al-Aš'arī e dei suoi diretti discepoli furono rivisti e ridefiniti, e vennero riformulati quei princìpi e quei costrutti che non erano stati sufficientemente meditati così che il sistema nel suo insieme venne portato a un più alto grado di coerenza. In questo processo, un certo grado di diversità di insegnamento divenne palese nei lavori dei principali maestri. La differenza tra l'esistente necessariamente (l'eterno) e il contingente (*al-muḥdaṯ*, il temporale) acquisì un ruolo fondamentale.

Inoltre, la maggior parte dei teologi aš'ariti del periodo classico concepì l'essere univocamente, a tal punto che termini per indicare «entità» (*šay'*, *ḏāt*, *mawǧūd*) erano indifferentemente applicati agli atomi e alle loro proprietà accidentali. L'Aš'arīya di questo periodo era fondamentalmente nominalista: Dio determina i vari tipi di esseri, creando ciascuno con le sue proprie caratteristiche; i nomi delle classi o dei tipi di cose, attraverso i quali i loro casi individuali sono chiamati, vengono dati originariamente nell'istruzione divina (*tawqīf*), non dalla convenzione umana. I termini fondamentali qualificativi o descrittivi che ascrivono proprietà distinte o accidentali alle cose derivano da nomi di queste proprietà, come *'ālim* (conosce) – che descrive un soggetto in cui esiste conoscenza – deriva da *'ilm* (conoscenza).

Fortemente dibattuta fu la questione relativa a quali predicati o qualifiche dell'essere siano o non siano fondati (*mu'allala*) su proprietà distinte. Dal momento che il sistema si fonda sul suo formalismo analitico, inevita-

bilmente sorsero dei problemi concernenti l'universalità di certi termini; in particolare fu problematico sostenere la fondamentale univocità dei termini relativi ad attributi sia umani che divini (ad es. *vita*, *conoscenza*, *volizione*), asserendo al tempo stesso che Dio e i suoi attributi eterni sono del tutto differenti dalle cose create e pertanto non appartengono ad alcuna classe (*ǧins*) di entità: noi sappiamo che questi termini nominano gli attributi di Dio in modo veritiero e completo perché sono usati da Dio stesso nel Corano. Formulazioni come quella per cui la volontà divina, ad esempio, sarebbe «una volizione dissimile dalle volizioni» posero fine al problema, pur non risolvendolo adeguatamente.

Seguendo una formula già usata da al-Aš'arī, Ibn Fūrak e altri sostennero che le cose semplicemente «meritano» (*istaḥaqqa*) di essere chiamate con i termini che le descrivono in modo appropriato e veritiero. Soggetti nei quali vi sia conoscenza, per esempio, «meritano» di essere descritti ciascuno con l'espressione *conosce*, e la conoscenza è in ogni caso la ragione o causa del predicato (*'illat al-waṣf*); ciò che essi hanno in comune (*ǧāmi'*) è questa causa o ragione. D'altro canto, ciò che due conoscenze hanno in comune è semplicemente il fatto di meritare di essere chiamate con l'espressione *conoscenza*. Alcuni autori diranno che hanno le stesse «caratteristiche specifiche» (*ḫawāṣṣ*, *ḫaṣā'iṣ*), ma al-Bāqillānī, mutuando e adattando un concetto mu'tazilita impiegato dai suoi contemporanei, postula l'esistenza di attributi non entitativi o «stati» (*aḥwāl*) delle cose che sono il referente o la base ontologica dell'universalità dei termini descrittivi.

In questo modo ciascuna conoscenza, sia creata sia non creata (eterna), viene qualificata dallo stato di «essere una conoscenza» (*'ilmīya*), e ciascun soggetto in cui esiste conoscenza viene qualificato dallo stato di «essere conoscente» (*'alimīya*). Allo stesso modo, un'azione umana (*kasb*) viene qualificata dallo stato di essere un'azione umana (*kasbīya*). Tra i maestri aš'ariti del periodo classico, solo al-Ǧuwaynī ha accettato e difeso il concetto di «stato» di al-Bāqillānī.

I teologi aš'ariti del periodo affrontarono varie altre difficoltà e divergenze, che però sono meno documentate nelle fonti disponibili. Ad esempio, sebbene la scuola ritenesse unanimemente Dio capace di creare un infinito numero di individui appartenenti a qualsivoglia classe dell'essere, non si raggiunse un accordo sulla capacità di Dio di creare un'infinità di classi altre da quelle da lui effettivamente create. È stato oggetto di lungo dibattito l'accertare se, ed eventualmente come, la volontà di Dio sia generale o piuttosto particolare per quanto concerne gli oggetti della volontà stessa, ma non è chiaro come sia stato trattato esattamente il problema dai vari autori. Allo stesso modo, sembra che al-Ǧuwaynī, e soltanto lui, abbia sostenuto che la conoscenza divina delle creature sia generale e non particolare, ma anche in questo caso le fonti disponibili non forniscono una visione adeguata del suo pensiero sulla questione. Sebbene le stesse distinzioni di base siano state fatte riguardo all'essere creato delle azioni umane, e lo stesso insieme di proposizioni di base sia stato mantenuto formalmente da tutte le autorità, vi sono comunque differenze riguardanti il modo in cui vengono interpretate le relazioni concrete tra elementi coinvolti nelle azioni umane. Alcuni autori, e tra questi al-Ǧuwaynī, ritengono che la relazione tra la capacità creatrice di un atto e il suo oggetto sia semplicemente intenzionale. La realtà, antecedente o concomitante, di motivazione e volizione è raramente discussa nei testi che conosciamo, dal momento che non è formalmente pertinente, dato il modo in cui la questione di base dell'essere creato delle azioni umane è posta e trattata. Il discostamento più significativo dalla forma consueta dell'insegnamento aš'arita in questo periodo si ritrova nella *Risāla* (o *'Aqīda*) di al-Ǧuwaynī dedicata a Niẓām al-Mulk. Anch'egli mantiene intatti i dogmi teologici fondamentali della scuola, ma il modo in cui li presenta e li spiega è decisamente nuovo e, nel caso di elementi anche importanti, non conciliabile con l'insegnamento dei suoi predecessori né con quanto egli stesso sostiene in altri scritti teologici. Per molti aspetti, quest'opera anticipa la tendenza fondamentale del periodo seguente.

L'Aš'arīya più tarda. Grazie alla sempre più rapida assimilazione di insegnamenti classici ed ellenistici, di carattere sia scientifico sia filosofico, e alla loro integrazione nella vita intellettuale dell'Islam, il cambiamento nel linguaggio e nella concettualizzazione del secondo periodo della teologia aš'arita fu inevitabile, e reso imperativo dall'urgente bisogno dell'ortodossia sunnita di frenare la crescente influenza sia dello gnosticismo ismailita sia delle correnti filosofiche (*falāsifa*), come ad esempio il neoplatonismo di Ibn Sīnā (Avicenna). I tre teologi più creativi di questo periodo sono al-Ġazālī (morto nel 1111), al-Šahrastānī (morto nel 1153) allievo di Abū al-Qāsim al-Anṣārī, e Fakr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209). I testi principali aš'ariti di questo periodo sopravvissuti fino a noi sono più numerosi e diversi per tipologia rispetto a quelli del periodo precedente, dal momento che molte opere, in particolar modo quelle di al-Ġazālī e al-Rāzī, ebbero grande popolarità attraverso i secoli, mentre le opere precedenti, velocemente superate, divennero sempre più antiquate sia nella forma che nei contenuti. Le opere apologetiche e polemistiche dei teologi aš'ariti di questa fase si contrappongono direttamente ai loro oppositori razionalisti, non solo sul piano del linguaggio, ma anche su una base puramente razionale, come ad esempio nella famosa confutazione

di al-Ġazālī della filosofia di Ibn Sīnā, *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi), e nella *Muṣāra'at al-falāsifa* (La vittoria sui filosofi) di al-Šahrastānī. I princìpi teoretici e formali che non erano stati discussi nel periodo classico ora vengono affrontati in dettaglio.

L'attitudine generale dei tre grandi maestri del periodo e il carattere del loro pensiero non sono uniformi: la visione di al-Ġazālī della natura e del valore della teologia formale e sistematica, in particolare, non era condivisa dagli altri pensatori aš'ariti a lui precedenti e successivi. In un contesto di crisi intellettuale e religiosa, egli si convinse che la sola conoscenza valida e certa di Dio è data da un'esperienza mistica diretta. Mentre la tradizione aš'arita comune riteneva che la teologia sistematica fornisse un fondamento concettuale giusto e valido, se non essenziale, alla fede di ciascuno, al-Ġazālī insiste sulla sua totale inadeguatezza. Dal momento che non poteva essere fondata sulla ragione umana autonoma, inoltre, essa era nel migliore dei casi basata sul *taqlīd* e quindi, conclude, non assolveva ad altra funzione valida se non a quella di apologetica dialettica. Ciò nonostante egli redasse due compendi di *kalām* nella forma tradizionale: *Iqtiṣād fī al-i'tiqād* (Il giusto mezzo nel credere) e *Qawā'id al-'aqā'id* (Fondamenti delle credenze, che costituisce il secondo libro della prima parte della sua *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [La rivitalizzazione delle scienze religiose]). Sebbene questi lavori non rendano conto interamente del suo pensiero teologico, essi dimostrano comunque il suo pensiero dogmatico nel contesto della tradizione dell'Aš'arīya.

In queste opere, come pure in *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām* (I passi estremi nella scienza del *kalām*) di al-Šahrastānī, non si scorge una rottura immediata e radicale con il passato, quanto piuttosto uno sforzo di ripensamento e rimaneggiamento dei dogmi di base all'interno di una cornice teoretica più ampia, che richiese e produsse un movimento di distacco netto e definitivo da quella rigidità analitica e da quella ristrettezza di argomenti che avevano caratterizzato la scuola sin dalla sua fondazione. Pertanto, la formulazione tradizionale delle tesi dogmatiche di base si mantiene coerente, ma l'esposizione e le argomentazioni di gran parte delle tesi sono per molti aspetti nuove e spesso notevoli.

Contro ciò che ritenevano un impoverimento concettuale dell'essere di Dio sostenuto dai *falāsifa*, al-Ġazālī e al-Šahrastānī rielaborano la concezione dei sette attributi essenziali di Dio, intendendoli più come aspetti dell'«essenza» di Dio che come proprietà distinte, raggiungendo quindi una posizione in qualche modo analoga a quella della scuola mu'tazilita di Bassora. La relazione tra l'eterno potere, l'eterna conoscenza e l'eterna volontà di Dio e i loro oggetti temporali è esplorata più profondamente e più esplicitamente di quanto non fosse stato fatto nei testi aš'ariti più antichi, e in termini differenti, più aristotelici. La parola di Dio è concepita in modo simile alla conoscenza, con la tendenza a ridurre a proposizioni tutte le modalità del discorso interiore. L'attributo del «perdurare» (*al baqā'*), in precedenza rifiutato da molti maestri aš'ariti, è considerato semplicemente come un concetto negativo («perdura» = «non cessa di esistere») da al-Ġazālī, che esplicitamente rifiuta la precedente concezione del fondamento ontologico degli attributi.

Se la dottrina aš'arita classica aveva ritenuto tutti gli esseri all'infuori di Dio corporei, i teologi aš'ariti riconoscono ora l'esistenza di una schiera di «spiriti» (*arwāḥ*) che appartengono al mondo superiore (*al-'ālam al-a'lā*). La concezione atomistica dei corpi materiali continua ad essere enunciata più o meno negli stessi termini di prima, ma, d'altro canto, si tende a parlare degli esseri viventi non come di meri composti di atomi e dei loro «accidenti» distinti, ma come di esseri con una reale ed essenziale unità. La concezione di Dio causa unica dell'esistenza di tutti gli esseri contingenti perdura, sebbene venga discussa e argomentata ora con una terminologia in qualche modo differente, così come accade per la teoria dell'essere creato delle azioni umane, che continua ad essere espressa sulla base dello stesso insieme di distinzioni già presente nei testi del periodo classico. Il linguaggio occasionalistico che caratterizzava gli scritti aš'ariti classici viene formalmente mantenuto, ma il suo tono radicale è in una certa misura mitigato e la funzione delle cause secondarie apertamente riconosciuta.

L'adozione della psicologia aristotelica è di cruciale importanza. La nuova prospettiva del *kalām* aš'arita è esemplificata nel modo più considerevole dalla discussione di al-Ġazālī intorno a ciò che è moralmente buono e riprovevole, giusto e sbagliato. Egli razionalizza, attraverso una sorta di utilitarismo della virtù, la concezione tradizionale dell'Aš'arīya circa le valutazioni etiche dal punto di vista degli obblighi fondati sulla proibizione, sull'autorizzazione o sul comando incondizionato di Dio: si deve sempre agire per il proprio bene definitivo (cioè, quello che si raggiungerà nella vita futura), e ciò è reso noto unicamente nella rivelazione di Dio. Al-Ġazālī spiega il bene (*ḥasan*) e il male (*qabīḥ*) non facendo diretto riferimento a ciò che è concesso o proibito, bensì dal punto di vista dei fini (*aġrāḍ*) in cui la perfezione morale è misurata dalla propria vicinanza a Dio, armonizzando così l'insegnamento ṣūfī con il concetto aristotelico di virtù.

Nelle loro opere di *kalām*, al-Ġazālī e al-Šahrastānī sembrano aver armonizzato o giustapposto strutture concettuali disparate in una sintetica unità; non così al-Rāzī, che ha mantenuto una profonda adesione alla tra-

dizione filosofica musulmana. Al-Rāzī ha scritto estesamente di filosofia (come pure di medicina e altre scienze), e nei suoi principali lavori di *kalām*, *Ma'ālim uṣūl al-dīn* (Le pietre miliari della dottrina fondamentale) e il più lungo *Kitāb al-arba'īn fī uṣūl al-dīn* (Le quaranta [questioni] concernenti la dottrina fondamentale), come pure nel suo monumentale commento del Corano, ritroviamo la teologia aš'arita quasi completamente adattata all'universo concettuale della tradizione filosofica. Certamente, sembra possibile che in alcuni passi al-Rāzī possa aver seguito le sue fonti filosofiche (Ibn Sīnā in testa) fino a compromettere uno o più fondamenti teologici della scuola. La sua produzione, comunque, è così ricca per quantità e per varietà di argomenti trattati che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è possibile pervenire ad una completa comprensione del suo pensiero.

Dopo al-Rāzī, la teologia dell'Aš'arīya si esplicita in una serie di manuali basati eclletticamente sul pensiero di alcuni grandi autori del passato. Il più famoso tra questi manuali, *Al-mawāqif fī uṣūl al-dīn* (Gli stadi nella dottrina fondamentale) di 'Aḍud al-Dīn al-Īǧī (morto nel 1355), è servito da testo scolastico di teologia fino ai giorni nostri. Tra i vari commentari scritti su di esso, il principale e il più largamente usato è quello di al-Ǧurǧānī (morto nel 1413), che assieme allo stesso *Mawāqif* ha avuto molte riedizioni a stampa sin dall'inizio del XIX secolo.

A causa delle differenze di linguaggio e di concettualizzazione tra i vari teologi aš'ariti del periodo classico e quelli dell'età successiva, specialmente dopo al-Rāzī, è impossibile definire o caratterizzare la tradizione dal punto di vista di un unico modo di concepire, formulare e trattare le problematiche teologiche e metafisiche. Il successo iniziale della teologia aš'arita deriva da un certo coerente equilibrio che essa ha raggiunto tra la comprensione razionale e il senso religioso radicato nella lettura fondamentalmente conservatrice del Corano e della *sunna*. Lo sviluppo della teologia aš'arita ha seguìto l'evoluzione intellettuale e religiosa dell'Islam sunnita. L'unità della scuola risiede largamente, da un lato, nella comune adesione a un insieme basilare di tesi, che la differenzia dalle altre scuole musulmane di teologia speculativa, come ad esempio la Māturīdīya e, dall'altro lato, nella razionalizzazione concettuale di queste stesse tesi, che la differenzia dai più rigidi tradizionalisti. Ma soprattutto è la percezione di continuità che questa tradizione possiede, a cominciare dai diretti discepoli di al-Aš'arī, che consente ai suoi appartenenti e agli altri di definirsi e definire gli aš'ariti.

[Per ulteriori approfondimenti sulla teologia aš'arita, vedi *KALĀM*, e le biografie di *AL-AŠ'ARĪ*, *AL-ĠAZĀLĪ*, *AL-ĪǦĪ*, *NIẒĀM AL-MULK*, AL-RĀZĪ e *AL-ŠAHRASTĀNĪ*. Sulle tendenze della teologia islamica, vedi *MU'TAZILA*, *ḤANĀBILA*, e le biografie di *ABŪ AL-HUḎAYL AL-'ALLĀF* e *MĀTURĪDĪ, AL-*].

BIBLIOGRAFIA

Fonti

J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Icī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, Wiesbaden 1966. Si tratta di un commentario esteso che presenta un gran numero di preziosi materiali sulla storia di molte questioni trattate dall'Aš'arīya e da altre scuole teologiche musulmane antiche.

R.M. Frank, *Two Short Dogmatic Works of abū l-Qāsim al-Qushayrī. "Luma' fī l-i'tiqād"*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», 15 (1982), pp. 53-74.

R.M. Frank, *"al-Fuṣūl fī l-uṣūl: Part Two"*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», 16 (1983), pp. 59-94.

F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana*, Beirut 1966. Contiene il testo, la traduzione e un commento piuttosto superficiale del *Munāẓarat fī-mā' warā' al-nahr* di al-Rāzī.

H. Klopfer (cur. e trad.), *Das Dogma des Imâm al-Ḥaramain al-Djuwaynī und sein Werk al-Aqîdat an-niẓâmîya*, Cairo 1958. Breve trattazione del pensiero di al-Ǧuwaynī, cui segue la traduzione del credo nizamiano.

R. Köbert, *Bayān muškil al-aḥādīt des Ibn Fūrak. Auswahl nach den Handschriften in Leipzig, Leiden, London und dem Vatikan*, in «Analecta Orientalia», 22, Roma 1941. Sebbene non riporti interamente il testo, quest'edizione con traduzione dell'*Interpretazione delle tradizioni difficili* di Ibn Fūrak contiene la prefazione dell'autore (omessa nelle edizioni orientali del lavoro), che è di grande importanza per comprendere i princìpi della teologia e l'esegesi aš'arita del periodo in questione.

J.-D. Luciani (ed. e trad.), *El-Irchâd par l'Imâm El-Harameïn*, Paris 1938.

R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment. An Annotaded Translation of al-Ghazālī's al-Munqidh min al-Dalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī*, Boston 1980. Al-Ġazālī è uno dei più studiati e tradotti scrittori religiosi musulmani; questo lavoro contiene una esauriente trattazione della sua personalità e del suo pensiero, con un'eccellente bibliografia critica che raccoglie e commenta gli studi sull'autore e le traduzioni delle sue opere.

Commentari

M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arî et de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965. Studio dettagliato dei testi e dell'insegnamento di al-Bāqillānī, al-Baġdādī, al-Bayhaqī e al-Ǧuwaynī: lavoro prezioso.

J. Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Bâqillânî*, Amsterdam 1959.

R.M. Frank, *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*, in «Journal of Religious Ethics», 11 (1983), pp. 204-33. Analisi generale della teologia dell'azione morale nel pensiero aš'arita classico.

R.M. Frank, *Bodies and Atoms. The Ash'arite Analysis*, in M.E. Marmura (cur.), *Medieval Islamic Thought. Studies in Honor*

of George F. Hourani, Toronto 1984, pp. 39-53. Studio di numerosi concetti di base e del loro sviluppo nel periodo dell'Aš'arīya classica.
L. Gardet e G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, 1948, Paris 1970 (2ª ed.). Ancora oggi, è la migliore introduzione generale all'argomento, e al ruolo e al carattere distintivo dell'Aš'arīya in seno all'Islam.
D. Gimaret, *Théories de l'acte humain dans la théologie musulmane*, in «Études musulmanes», 24, Paris 1980. Contiene un resoconto dettagliato dell'insegnamento di al-Aš'arī e dei principali pensatori aš'ariti fino al XVI secolo d.C., come pure la traduzione e la parafrasi di brani tratti da opere importanti.
G.F. Hourani, *A Revised Chronology of al-Ghazālī's Writings*, in «Journal of American Oriental Society», 104 (1984), pp. 289-302.
F. Jabre, *La notion de la "Ma'rifa" chez Ghazali*, Beirut 1958. Studio dell'interpretazione di al-Ġazālī in merito alla natura della conoscenza religiosa e della conoscenza umana di Dio.
L. Rubio, *Los Aš'aríes, teólogos especulativos, Mutakállimes, del Islam*, in «Ciudad de Dios», 190 (1977), pp. 577-605; 192 (1979), pp. 355-91; 193 (1980), pp. 47-83. Riassunto, corredato da poco apparato analitico, del pensiero sull'essere creato e sull'azione umana di al-Bāqillānī, al- Ǧuwaynī e al-Ġazālī.
W.M. Watt, *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1952), pp. 24-45.
W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973. Più studio storico che teologico, costituisce un'eccellente introduzione al contesto storico del pensiero aš'arita classico.

R.M. FRANK

ASSASSINI. Il termine dispregiativo *assassini*, in arabo *ḥašīšīya* (consumatori di hashish, *Cannabis sativa*), denotava i seguaci della corrente islamica degli ismailiti nizāriti. Nella forma originale, dal XII secolo circa in avanti, il nome è stato introdotto da coloro che, ostili alla Ismā'īlīya della Siria, ne volevano stigmatizzare il supposto uso di droga. La designazione, oltre ad una leggenda sul gruppo, via via ampliata, fu trasmessa all'Europa da cronisti occidentali delle Crociate e da viaggiatori come Marco Polo. La leggenda descriveva i seguaci degli ismailiti nizāriti come un «ordine religioso di assassini» capeggiati dal diabolico «Vecchio della Montagna» che, con l'uso della droga e la creazione di un illusoria sensazione paradisiaca, li incitava a uccidere. Rafforzato dai primi studi occidentali, il termine e insieme la visione distorta sugli ismailiti nizāriti divennero generali, finché furono smentiti dalla ricerca moderna.

Sviluppo storico. La ramificazione nizārita degli ismailiti ebbe origine da una disputa sulla successione in seguito alla morte dell'imam ismailita Fatimid al-Mustanṣir nel 1094. I fedeli di Nizār, primogenito di Mustanṣir, che lo consideravano successore e imam, si organizzarono localmente in diverse parti della Siria e dell'Iran, partendo dal lavoro di base già iniziato durante il periodo fatimide e ampliandolo.

In Iran, soprattutto, i nizāriti si trovarono di fronte a circostanze notevolmente cambiate, a causa della presenza bellicosa della potente dinastia turca sunnita dei Selgiuchidi. Oltre all'ostilità in campo politico e militare, gli ismailiti nizāriti, come i loro predecessori sotto i fatimidi, divennero oggetto di attacchi teologici e intellettuali, il più notevole dei quali fu quello del teologo sunnita Al-Ġazālī (morto nel 1111). Questo clima di minaccia accentuò nei nizāriti il senso di isolamento e li incitò all'azione politica e militare contro i capi dello Stato selgiuchide che, a sua volta, fomentò il già ostile sentimento popolare dei sunniti verso di loro.

Il punto focale del movimento nizārita era la fortezza di Alamūt sulle montagne Elburz nell'Iran settentrionale. Questa fortezza, catturata dal famoso capo ismailita Ḥasan-i Ṣabbāḥ nel 1090, divenne il centro di un numero crescente di capisaldi ottenuti per via militare o diplomatica. Col tempo, questi centri divennero parte di una rete in Iran e in Siria. Secondo la tradizione nizārita, Ḥasan agendo da rappresentante dell'imam, organizzò i vari insediamenti. Il processo di consolidamento fornì la base del futuro Stato ismailita nizārita, che comprendeva capisaldi iraniani e siriani e era governato dalla fortezza di Alamūt da imam discendenti di Nizār, che assunsero il controllo dopo il periodo iniziale di formazione. Benché sotto costante minaccia, lo Stato prosperò per oltre centocinquanta anni, quando gli scontri con il potere mongolo in continua espansione portarono alla sua caduta, alla distruzione delle principali roccaforti e al massacro generale degli ismailiti.

Poco nota è la storia degli ismailiti nizāriti dopo la distruzione del loro Stato e la dispersione dei capi in Iran e altrove. In Siria e in Iran continuarono a sopravvivere alle persecuzioni. Le fonti nizārite parlano di una successione ininterrotta di imam in diverse parti dell'Iran e della comparsa di nuove attività nel secolo XV, che portarono ad un incremento degli ismailiti nizāriti in alcune zone dell'India e dell'Asia centrale. In tempi moderni, la comunità ha visto la rinascita sotto i suoi imam, Sulṭān Muḥammad Šāh, Aga Khan III (1877-1957) e il presente imam, Šāh Karīm Aga Khan (1957-), e ambedue hanno avuto una parte importante nel promuovere azioni di sviluppo nel mondo musulmano e nel Terzo Mondo. Gli ismailiti si trovano oggi in diversi paesi in Asia, Africa, nel Medio Oriente e in Occidente. [Vedi *AGA KHAN*].

Insegnamenti. Mentre stavano ancora organizzando la visione šī'ita ismailita dell'Islam sviluppata sotto i fatimidi, i nizāriti posero l'accento sul principio del

ta'līm, insegnamento autorevole, e sul significato cosmico e metafisico dell'imam, il cui ruolo era di impartire l'insegnamento. Queste nozioni fondamentali acquistavano notevole rilievo quando le condizioni richiedevano maggiore disciplina e obbedienza. Sfortunatamente, ci sono giunte poche fonti ismailite del periodo, ed è spesso difficile, sulla base del materiale disponibile, valutare il significato preciso dello sviluppo dottrinale.

Un avvenimento religioso, posto in risalto nelle fonti, fu di particolare rilevanza dottrinale: la *qiyāma*. Agli estranei poteva apparire come una dichiarazione di riforma, ma in realtà era l'affermazione di uno slancio religioso presente nella dottrina ismailita fin dall'inizio. L'avvenimento costituì il culmine della storia sacra degli ismailiti e segnò la supremazia del significato spirituale e intimo degli atti religiosi. L'esecuzione materiale del rituale elaborata nella *šarī'a*, o legge religiosa, non veniva abrogata come generalmente si pensa; come ha argomentato Henry Corbin, noto studioso francese delle forme esoteriche islamiche, l'Ismā'īlīya afferma la religione positiva per spingere i credenti a superarla. Il significato simbolico della *qiyāma* fu l'affermazione della base esoterica del pensiero ismailita, la proclamazione pubblica di ciò che finì per rappresentare un contrasto con la mentalità, basata sulla *šarī'a*, degli eruditi di altre scuole che erano arrivati a una diversa sintesi dell'Islam.

La dottrina forniva anche una base spirituale per la natura dell'imam e per l'intima trasformazione realizzata nell'essere di ogni seguace che cercasse di acquisire questa conoscenza. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (morto nel 1274), noto studioso šī'ita, fu attratto dall'ambiente intellettuale dello Stato ismailita e durante il suo soggiorno colà divenne un esponente della dottrina ismailita. Dalle sue opere si ricava che nella prospettiva esoterica il legame fisico fra l'imam e il seguace doveva essere trasceso dallo sviluppo del legame spirituale, così che, oltre all'accettazione dell'aspetto storico e formale del ruolo dell'imam, il credente sarebbe stato portato anche a riconoscere la *ḥaqīqa*, l'aspetto dell'Islam che, nel pensiero ismailita, era complementare alla *šarī'a* e costituiva il più alto livello della realtà dell'Islam. [Vedi *IMAMATO* per ulteriori chiarimenti sul concetto di imam degli Assassini]

Lo scopo della vita religiosa, presentato all'ismailita da questa visione, era una continua ricerca di trasformazione interiore e una conquista graduale di livelli successivi di crescita e conoscenza spirituale. Nel periodo che seguì la caduta di Alamūt, la ricerca personale interiore del significato religioso doveva portare ad una crescente interazione fra dottrina ismailita e alcuni dei princìpi del Sufismo.

BIBLIOGRAFIA

M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World*, 1955, rist. New York 1980; è il tipico lavoro moderno sull'argomento, di cui un buon riassunto è l'articolo dello stesso autore «The Ismā'īlī State», in *The Cambridge History of Iran*, J.A. Boyle (cur.), Cambridge/Mass.1968, V, pp. 422-82. La leggenda e le modalità di trasmissione sono trattate in B. Lewis, *The Asasins. A Radical Sect in Islam*, London 1967 (trad. it. *Gli assassini. Una setta radicale islamica, i primi terroristi della storia*, Milano 1995), e in un saggio non pubblicato di A. Haji, *The Term "Assassin" and Its Transmission in Muslim and European Sources*, Institute of Ismaili Studies, London 1984. H. Corbin, *Cyclical Time and Ismā'īlī Gnosis*, London 1983, contiene gli articoli relativi agli insegnamenti nizāriti. I lavori di Corbin sugli ismailiti rappresentano l'analisi più acuta della dimensione esoterica della setta. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Taṣawwurāt*, edito da W. Ivanow col titolo *Rawḍatu't-Taslim, Commonly Called Taṣawwurāt*, Leiden 1950. Sugli ismailiti in generale esistono vari saggi in S.H. Nasr (cur.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, Tehran 1977.

AZIM A. NANJI

'ĀŠŪRĀ'. È il decimo giorno di Muḥarram, primo mese del calendario islamico. Il suo significato generale come giorno del digiuno per i musulmani deriva dai riti dello Yom Kippur ebraico (giorno dell'espiazione). Il termine arabo *'āšūrā'* è costruito sulla parola ebraica *'asor* con la desinenza determinativa aramaica.

Gli studiosi non concordano sul giorno esatto in cui si celebrava questa solennità nell'Islam delle origini. La prima tradizione degli *ḥadiṯ* sembra indicare che l'*'āšūrā'* avesse una particolare sacralità nella società ebraica, anche prima dell'Islam. Così, il rito ebraico, che il Profeta celebrò a Medina nel 622 d.C., contribuì semplicemente a che una tradizione araba già in vigore acquistasse un contenuto religioso e quindi maggior prestigio. Il carattere ebraico della ricorrenza, tuttavia, venne presto oscurato col suo inserimento nel calendario musulmano e con l'osservanza come giorno musulmano del digiuno. Nel secondo anno dell'egira, poi, con l'istituzione del digiuno del Ramaḍān, quello dell'*'Āšūrā'* divenne facoltativo.

Il martirio di Ḥusayn. Da oltre tredici secoli la comunità šī'ta celebra il giorno dell'*'Āšūrā'* come giorno di lutto. Il dieci del mese di Muḥarram dell'anno dell'egira 61 (10 ottobre 680) Ḥusayn ibn 'Alī, pronipote del Profeta e terzo imam dei musulmani šī'ti, cadde in battaglia nella piana di Karbala, cittadina irachena sulle rive dell'Eufrate. Mu'āwiya, primo califfo omayyade, era morto nella primavera dell'anno stesso e gli era succeduto il figlio Yazīd. Questa nomina ereditaria incontrò una forte opposizione in molti settori della comunità

musulmana, già lacerata da contrasti e dissensi. Fra i gruppi dissidenti vi era il «partito» (*Šī'a*) di 'Alī.

Gli avvenimenti che portarono alla morte di Ḥusayn, in seguito elaborati e arricchiti, valsero ad esaltare il dramma della sofferenza e del martirio. Il secondo giorno di Muḥarram, Ḥusayn si accampò a Karbala con la famiglia e un centinaio di seguaci. Per tutta una settimana, durante la quale vennero tentate trattative infruttuose con 'Umar ibn Sa'd, inviato del governo iracheno, fu negato a Ḥusayn e ai suoi di attingere all'Eufrate. La sete e le strazianti implorazioni delle donne e dei bambini fornirono al dramma di Karbala uno dei maggiori temi del dolore e dell'eroismo. La battaglia che ne seguì contro l'esercito del governatore iracheno 'Ubayd Allāh ibn Ziyād, forte di quattromila uomini, fu fatale a Ḥusayn, che cadde con quasi tutto il suo seguito. Le donne e i bambini vennero dapprima condotti prigionieri al vincitore 'Ubayd Allāh ibn Ziyād, a Kufa, e di qui a Damasco, dove il califfo Yazīd li accolse benevolmente e ne consentì il ritorno a Medina.

L''Āšūrā' nella devozione šī'ta. La morte di Ḥusayn provocò una reazione immediata nella comunità musulmana, soprattutto in Iraq. Racconta al-Mağlisī in *Bihar al-anwar* (vol. 45, pp. 108-115) che, quando il popolo di Kufa vide la testa dell'imam martirizzato e le pietose condizioni dei prigionieri, prese a battersi il petto, colto dal rimorso di aver tradito il nipote del Profeta, il figlio ed erede di 'Alī. La reazione diede luogo a un importante movimento noto come al-Tawwābīn («i Pentiti»), che alimentò lo spirito di vendetta per il sangue di Ḥusayn e fornì un terreno fertile al nuovo culto dell''Āšūrā'. 'Alī Zayn al-'Ābidīn, unico figlio superstite di Ḥusayn, fu proclamato quarto imam da larga parte della comunità šī'ta. La sua casa di Medina e quelle dei successivi imam divennero importanti centri di diffusione dell''Āšūrā', nei quali si svolgevano le funzioni commemorative (*mağālis al-'azā'*). Da principio esse consistevano nella rievocazione della tragedia di Karbala, nella riflessione sul suo significato e nella recitazione di elegie (*marāṯī*) in memoria dell'imam martire. Ben presto, i templi degli imam finirono col diventare importanti mete di pellegrinaggio (*ziyāra*), e tuttora i fedeli continuano a tenervi le loro funzioni celebrative.

Sotto il regno omayyade (680-750) la segretezza del culto dell''Āšūrā' si accentuò. Ma con gli Abbasidi (750 eg. /1258 d.C.), che pervennero al potere sull'onda delle rivolte a favore degli 'Alidi, il culto stesso venne incoraggiato e agli inizi del IV secolo dell'egira (X secolo d.C.), le commemorazioni pubbliche furono caratterizzate dalla presenza di un lamentatore professionale (*nā'iḥ*) che intonava trenodie e guidava i fedeli nel canto funebre per l'imam martire e per i suoi.

Nel 962, sotto i Buyidi (dinastia iraniana con forti simpatie šī'te, al potere in Iraq e Iran dal 962 al 1055), l''Āšūrā' fu dichiarato a Bagdad giornata di lutto pubblico. Le processioni affollavano le strade, i mercati erano chiusi, le botteghe parate a lutto. Si costruivano edifici particolari, detti *ḥusaynīyāt,* per ospitare le celebrazioni. Verso la fine del III secolo eg., edifici di questo tipo erano comuni al Cairo, Aleppo e in molte città iraniane.

Il maggiore impulso allo sviluppo di questa solennità, come fenomeno popolare religioso e artistico, si ebbe in Iran con l'inizio della dinastia safavide, nel 1501. I Safavidi adottarono la Šī'a come religione di Stato e si adoperarono instancabilmente per consolidarla e propagarla. Fu durante il loro regno che ebbe grande sviluppo e popolarità il genere letterario noto come *ta'ziya* (commedia della passione). [Vedi *TA'ZIYA*]. Dall'Iran la celebrazione dell''Āšūrā' si estese dapprima al subcontinente indiano e di qui ad altre regioni influenzate dalla lingua e dalla cultura iraniane.

Taluni studiosi hanno ipotizzato una relazione diretta fra il culto dell''Āšūrā' e gli antichi riti di Tammuz e Adone, senza peraltro arrivare a stabilire in che misura questi ultimi abbiano potuto influire sul primo. Che Ḥusayn morisse proprio sul luogo dove si erano celebrati quei riti potrebbe essere una mera coincidenza storica, ed è forse più plausibile che l'accostamento sia dovuto a un movente psicologico e al bisogno di esprimere forti emozioni attraverso una forma comune di mito e di rituale.

BIBLIOGRAFIA

M.M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*, The Hague 1978. È ad oggi l'opera più completa in lingua inglese che tratti l'origine e il significato del culto dell''Āšūrā' e le sue prime fonti scritte.

G.E. von Grunenbaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951. Studia l''Āšūrā' nel contesto delle altre solennità musulmane.

C. Virolleaud, *Le Théâtre persan, ou Le drame de Kerbéla*, Paris 1950. È uno studio esauriente dei riti dell''Āšūrā' e dell'ardore che li accompagna.

MAHMOUD M. AYOUB

'AṬṬĀR, FARĪD AL-DĪN (540?-618? eg. / 1145?-1221? d.C.), poeta mistico persiano, nato a Nishapur e qui ucciso nel corso di un'incursione mongola contro la città. Poco è noto della vita di 'Aṭṭār, ad eccezione del fatto che era un farmacista e che esercitava la medicina

nella sua bottega. A Nishapur, importante centro della civiltà islamica, avrebbe ricevuto un'approfondita formazione in letteratura e nelle scienze religiose. Grandi poeti e mistici che vivevano in quella città lasciarono infatti una ricca tradizione di cultura spirituale, alla quale 'Aṭṭār consacrò il suo animo e il suo dono poetico. Tuttavia, non si affiliò ad alcun ordine ṣūfī.

L'infinita ricerca della verità e un ardente desiderio di unione con Dio sono i temi dominanti della sua produzione poetica, la quale abbonda di racconti di varia lunghezza che spiegano princìpi morali e mistici. Sebbene dedito appassionatamente all'Islam e assolutamente non scettico come il suo concittadino 'Umar (Omar) Ḫayyām, 'Aṭṭār spesso ha espresso perplessità sul tema ultimo dell'esistenza. Era un liberale che predicava la tolleranza nei confronti delle altre confessioni religiose. Le sue proteste contro l'ingiustizia sociale, la povertà e la tirannia, come pure l'esternazione della sofferenza per la malattia e la morte hanno un tono filosofico e, in genere, prendono voce nei suoi versi attraverso i cosiddetti *'uqalā'-i maǧānīn*, i «saggi folli».

'Aṭṭār, che è stato più un poeta ṣūfī che un teorico del misticismo, non ha sviluppato un sistema originale di pensiero, ma ha seguito piuttosto il sentiero moderato che combina fede e ragione. Più di ogni altro sufi, predicò la necessità di obbedire alle leggi dell'Islam. L'amore di 'Aṭṭār per il profeta Muḥammad, definito in termini accesi come «il re del mondo e il sole della creazione», permea e anima i suoi versi; in molte lunghe sezioni dei preamboli e degli epiloghi delle sue composizioni, tesse le lodi del Profeta utilizzando simboli quali la luce, la rosa, l'amato e l'anima per rappresentare la centralità di Muḥammad nell'Islam.

'Aṭṭār ha composto in persiano numerosi poemi epici, un'ampia raccolta di liriche religiose e un lavoro agiografico in prosa, il *Taḏkirat al-awliyā'* (Le biografie dei santi). Tuttavia la sua fama è legata a tre componimenti poetici originali: 1) il *Manṭiq al-ṭayr* (La conversazione degli uccelli), che descrive il viaggio di trenta uccelli (*sī murġ*) alla ricerca del loro re; essi, dopo aver attraversato le sette valli (le stazioni di colui che cerca) della Ricerca, dell'Amore, della Gnosi, della Dipendenza dal Divino, dell'Unità, dello Smarrimento e dell'Annullamento, riconoscono di essere loro stessi il Simurgh, la divinità o divina Fenice (*sīmurġ*) che stavano cercando; 2) il *Muṣībat-nāma* (Libro dell'afflizione), che parla dell'anima tormentata del mistico il quale, nella sua disperata ricerca di Dio, fa appello uno dopo l'altro a quaranta esseri cosmici o mitici, per rendersi conto infine che Dio dimora nell'anima stessa. Le espressioni emotive utilizzate in quest'opera da 'Aṭṭār per esprimere il desiderio ardente di Dio sono particolarmente commoventi; 3) l'*Ilāhī-nāma* (Libro divino), incentrato sul tema della rinuncia agli attaccamenti terreni. Vari interessi di questo mondo sono difesi da sei principi cui, nel corso di una discussione col loro padre, viene dimostrata la vanità delle loro aspirazioni; così vengono spronati a perseguire obiettivi più alti.

Insieme a Sanā'ī prima e a Rūmī dopo di lui, 'Aṭṭār occupa un posto significativo nella storia letteraria dell'Iran: puro di mente, sincero nel pensiero, eloquente nel linguaggio, egli ha avuto un impatto che ha fatto riecheggiare il suo nome per secoli nelle terre orientali dell'Islam.

BIBLIOGRAFIA

L'*Ilāhī-nāma* di 'Aṭṭār è stato tradotto e annotato da J.A. Boyle, *The Ilāhīnāma, or, Book of God*, Manchester 1976; il volume include un'eccellente introduzione di Annemarie Schimmel. Il *Muṣībat-nāma* è stato tradotto da Isabelle de Gastines, *Le Livre d'épreuve. Muṣībatnāma*, Paris 1981, anch'esso con un'introduzione di Annemarie Schimmel. A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, London 1964, è una selezione del *Taḏkirat al-awliyā'*. Un'eccellente traduzione poetica del *Manṭiq al-ṭayr* è A. Darbandi e D. Davis (tradd.), *The Conference of Birds*, New York 1984.

Fondamentale per lo studio del misticismo di 'Aṭṭār è il monumentale lavoro di H. Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Got in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden 1955: l'autore analizza le poesie principali, riconducendo ciascuna idea alla sua origine e mostrandone lo sviluppo nell'Islam. Sempre di Ritter è la voce *'Aṭṭār, Farīd al-Dīn Muhammad b. Ibrāhīm*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, che contiene dettagliate informazioni biografiche, liste delle opere dell'autore, delle loro edizioni e degli studi principali. Badī' al-Zamān Furūzānfar, *Sharḥ-i aḥvār va naqd va taḥlīl-i āthār-i Shaykh Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*, Tehran 1961, include anche un'analisi dei tre poemi principali e colloca la ricerca di 'Aṭṭār su solide basi, superando le precedenti trattazioni biografiche.

Disponibili anche le seguenti traduzioni italiane: Farid ad-Din Attar, *Il poema celeste*, Maria Teresa Granata (cur. e trad.), Milano (1990) 1999, 3ª ed.; *Il verbo degli uccelli*, C. Saccone (cur. e trad.), Milano 1999; *La lingua degli uccelli. Il classico della letteratura sufi*, Roma 2002; *Parole di Sufi*, Laura Pirinoli (cur. e trad.), Milano 2001; *La rosa e l'usignuolo*, C. Saccone (cur. e trad.), Roma 2003.

HESHMAT MOAYYAD

ATTRIBUTI DI DIO. Vedi vol. 1.

BĀBĪ sono detti i seguaci di Sayyid ʿAlī Muḥammad, noto come il *Bāb* («la porta»). L'idea dell'esistenza di un *bāb*, un tramite tra l'imam vivente ma nascosto e i credenti, è molto antica nell'Islam šīʿita: quando l'ultimo imam si nascose a Samarra nel X secolo d.C., incaricò un uomo di trasmettere i suoi ordini alla comunità šīʿita in pericolo; quest'uomo venne chiamato «il Bāb». Dopo il quarto *Bāb*, il «passaggio» con l'imam venne chiuso definitivamente, e il cosiddetto grande occultamento ebbe inizio.

La nascita dei bābī. Nella prima metà del XIX secolo, un giovane mercante di Shiraz si proclamò *Bāb* e iniziò a predicare teorie che, se applicate, avrebbero posto fine al potere dei numerosi e autorevoli *mullah* e *ayatollah* iraniani. Sayyid ʿAlī Muḥammad nacque a Širaz nell'ottobre del 1819 da una famiglia di commercianti *sayyid* (presunti discendenti del profeta Muḥammad) che godevano di speciali privilegi in Iran. Ancora bambino rimase orfano e venne affidato alle cure di uno zio materno, Sayyid ʿAlī, che lo avviò alla stessa professione paterna. Fonti sia bābī sia musulmane affermano che fin da piccolo Sayyid ʿAlī Muḥammad si dimostrò molto pio. Durante un pellegrinaggio a Kerbala, conobbe personalmente Sayyid Kāẓim Raštī, il *leader* del movimento šayḫita.

I successivi rapporti con la Šayḫīya non sono molto chiari: agli occhi dei musulmani, egli divenne uno šayḫita, dunque un seguace di Sayyid Kāẓim Raštī, mentre i bābī ritengono che Sayyid ʿAlī Muḥammad godette di una posizione speciale nella scuola šayḫita. In ogni caso, egli accolse molte delle teorie della scuola: tra le altre, la convinzione šayḫita che le allusioni concernenti l'escatologia presenti nel Corano e nella tradizione islamica fossero da interpretarsi simbolicamente piuttosto che alla lettera. Sayyid Kāẓim Raštī morì nel dicembre del 1843, ma prima della sua morte mandò i discepoli in tutta la Persia alla ricerca dell'atteso *Mahdi*, il *Ṣāḥib al-Zamān* («maestro del tempo») che, secondo la sua predizione, non avrebbe tardato a manifestarsi.

Uno di questi discepoli, Mullah Ḥusayn di Bušrūya, era affascinato dalla figura del giovane Sayyid ʿAlī Muḥammad, e fu il primo a pensare a lui come alla «porta» verso la verità e all'iniziatore di un nuovo ciclo profetico. Questo riconoscimento giunse il 23 maggio 1844, giorno in cui il *Bāb* rispose in modo del tutto soddisfacente alle domande che Mullah Ḥusayn gli pose; in questa occasione, inoltre, il *Bāb* cominciò a comporre il *Qayyūm al-asmā'*, un lungo commentario sulla *sura* coranica di Yūsuf (Giuseppe) considerato dai bābī e dai bahā'ī come la sua prima opera rivelata. A partire da quell'anno egli acquisì un numero sempre crescente di discepoli, diciotto dei quali furono designati *Ḥurūf al-Ḥayy* («lettere del vivente»).

Autori sia bābī sia musulmani sottolineano con ammirazione la velocità della sua scrittura e il fortissimo fascino della sua voce. Tra i suoi seguaci figura anche l'allor giovane poetessa Qurrat al-ʿAyn, sopraffatta dal carisma della sua personalità benché non l'avesse mai visto, e considerata una precorritrice del moderno movimento femminista.

Il *Bāb* compì un pellegrinaggio a Mecca, ma ebbe un'impressione piuttosto negativa del viaggio, come riportato in vari passi del *Bayān* (Dichiarazione), il libro sacro dei bābī. Secondo la tradizione bābī, a Mecca il *Bāb* affermò pubblicamente, ma con risultati deludenti, la sua missione di *Mahdi*. Di lì a poco, i suoi disce-

poli diedero inizio a una vera e propria rivolta, e molti furono arrestati. Subito dopo il suo ritorno da Mecca, nella primavera del 1845, il *Bāb* stesso venne tratto in arresto: dopo un breve periodo a Shiraz e Isfahan, fu imprigionato nella fortezza montana di Māhkū in Azerbaigian; quando riuscì a convertire persino il governatore di questa fortezza, ʻAlī Khān, il *Bāb* venne trasferito nell'inaccessibile castello di Chirīq. A seguito della pubblica abiura della fede islamica e della *šarī'a* da parte dei bābī (convenzione di Badasht del 1848), si scatenò una violenta catena di insurrezioni bābī, represse con estrema violenza; nel luglio del 1850 il *Bāb* venne trasferito a Tabriz, e qui giustiziato di fronte a un plotone di esecuzione assieme a uno dei suoi discepoli.

Sviluppi successivi. La storia dei bābī è una storia di persecuzioni; si possono distinguere due periodi, separati dalla repressione del 1852-1853 che seguì l'attentato alla vita dello šāh Nāṣir al-Dīn e che virtualmente pose fine al movimento. I bābī del primo periodo non rifiutavano la violenza e furono responsabili di numerose rivolte contro il governo, alle quali opponevano scarsa resistenza le truppe persiane dello šāh. In queste occasioni, essi mostrarono un alto grado di eroismo, e ottennero così tanti successi che alcuni orientalisti dell'epoca predissero una conversione dell'intero Iran alla fede bābī.

Le attività del secondo periodo possono essere considerate pacifiste, anche se molti bābī vennero uccisi in questa fase. Una delle vittime della persecuzione del 1853 fu la poetessa Qurrat al-ʻAyn. I fedeli più importanti, tra cui Bahā' Allāh (Mīrzā Ḥusayn ʻAlī Nūrī) e il suo fratellastro Ṣubḥ-i Azal (Mīrzā Yaḥyā Nūrī), vennero esiliati in Iraq. Dopo che Bahā' Allāh proclamò la sua missione profetica nel 1864, il movimento si divise in due rami disuguali: i bahā'ī che seguirono appunto Bahā' Allāh, e gli azaliti che seguirono Ṣubḥ-i Azal e che rimasero sempre una frangia minoritaria (persino la valutazione di 50.000 aderenti proposta da alcuni studiosi sembra esagerata).

Il *Bāb* scrisse numerose opere, tutte considerate sacre dai suoi seguaci: i loro libri sacri sono i *Bayān* arabi e persiani, che espongono varie leggi, anche se alcuni sono inclini a ritenere che tutti gli scritti del *Bāb* possano essere inclusi nei *Bayān*. Gli insegnamenti fondamentali riguardano principalmente la spiritualizzazione delle dottrine escatologiche dell'Islam e l'attesa del *man yuẓhiruhu Allāh* («colui al quale Dio si manifesterà»), che per i bahā'ī altri non è che Bahā'Allāh, mentre per gli azaliti deve ancora giungere.

[Vedi anche *BAHĀ'Ī* e la biografia di *QURRAT AL-ʻAYN*].

BIBLIOGRAFIA

Numerose sono le fonti bibliografiche disponibili in lingue europee, tra cui figurano anche due resoconti pressoché contemporanei tradotti dal persiano: N. Zarandī, *Ta'rīḫ-i Nabīl*, scritto tra il 1887 e il 1888, trad. ingl. di Shoghi Effendi, *The Dawn-Breakers*, 1932, rist. Wilmette/Ill. 1970 (trad. it. *Gli araldi dell'aurora. La narrazione delle origini della rivelazione Bahai scritta da Nabil, tradotto dall'ed. inglese di Shoghi Effendi*, Roma 1978); e ʻAbbās Effendi, *Maqālah-i šaḫṣī sayyāḥ*, trad. ingl. di E.G. Browne, *A Traveller's Narrative Written To Illustrate the Episode of the Bāb*, London 1891, rist. Amsterdam 1975. L'edizione a cura di Zarandī dei *Bayān* è stata tradotta da A.L.M. Nicolas in due volumi: *Le Béyan arabe, le livre sacre du Babysme*, Paris 1905, e *Le Béyan persan*, I-IV, Paris 1911-1914.

Documenti persiani, arabi e inglesi sono raccolti in E.G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, 1918, rist. Cambridge 1961. Un'ampia sezione sull'argomento è presente in J.A. (comte de) Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris 1987 (8ª ed.); si ritiene che sia stata proprio questa raccolta, pubblicata per la prima volta nel 1863, ad aver spinto Browne a cercare i bābī in Iran nel 1887. Altre fonti occidentali sono raccolte in M. Momen (cur.), *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944. Some Contemporary Western Accounts*, Oxford 1981.

Per una valutazione più moderna del fenomeno, cfr. le voci a cura di A. Bausani, *Bāb* e *Bābīs*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, che forniscono anche ampie bibliografie. Infine, cfr. anche la biografia di H.M. Balyuzi, *The Bāb. The Herald of the Day of Days*, Oxford 1973.

ALESSANDRO BAUSANI

BAHĀ'Ī sono detti i seguaci di Mīrzā Ḥusayn ʻAlī Nūrī (1817-1892), noto come Bahā' Allāh («Gloria di Dio»). Nuova religione sorta nella seconda metà del XIX secolo tra quei bābī che riconobbero in Bahā' Allāh la figura profetica annunciata dal loro *leader*, il Bāb: «Colui al quale Dio si manifesterà» (*man yuẓhiruhu Allāh*). [Vedi *BĀBĪ*].

Sviluppi storici. Mīrzā Ḥusayn ʻAlī Nūrī nacque in un'importante famiglia di Teheran, che aveva dato numerosi ministri alla corte persiana. Secondo la tradizione bahā'ī e secondo quanto riportato nei suoi scritti, non andò mai a scuola. Giovane molto pio, si convertì alla nuova dottrina bābī, sebbene non avesse mai incontrato personalmente il Bāb. Sembra che, come egli stesso dice nelle sue opere, sebbene non avesse mai letto il testo sacro dei bābī, *Bayān* (La Dichiarazione), lo conoscesse a memoria.

A seguito dell'onda repressiva scatenatasi contro i bābī dopo il tentativo di omicidio dello šāh Nāṣir al-Dīn (1852), venne rinchiuso nella prigione di Teheran nota come *Siyāh Chāl* («il buco nero»), dove ebbe la prima esperienza mistica, considerata dai bahā'ī come il primo richiamo alla sua futura missione. Come descrit-

to nel suo *Lawḥ-i Ibn Ḏi'b* (Epistola del Figlio del Lupo), sentì una voce che, urlando, diceva: «In verità noi ti soccorreremo grazie a te e alla tua penna. Non avere paura... tu sei al sicuro. E presto Dio farà sorgere le tesorerie del cuore, vale a dire quegli uomini che ti soccorreranno per amor tuo e del tuo nome, attraverso cui Dio porterà in vita i cuori dei saggi». In un'altra occasione, egli sentì che un grande torrente d'acqua scendeva dal suo capo sul petto «come un potente fiume che si rovesci sulla terra dalla sommità di una montagna elevata».

Dopo il rilascio dalla prigionia (gennaio 1853), i suoi beni vennero confiscati e lui stesso fu mandato in esilio con la sua famiglia a Bagdad. Qui esercitò un'influenza spirituale via via crescente sugli esuli bābī, mentre quella del suo fratellastro Mīrzā Yaḥyā (noto come *Ṣubḥ-i Azal*, «l'alba dell'eternità») diminuiva. Nel 1854, Bahā' Allāh si trasferì in Kurdistan, dove visse come un derviscio nomade nei pressi di Sulaymānīya. Quando, due anni dopo, fece ritorno a Bagdad, la sua influenza presso gli esuli bābī e i numerosi visitatori persiani era tale da indurre il console persiano a richiedere alle autorità ottomane di farlo trasferire a Istanbul; poco prima della partenza, il 21 aprile 1863, nel giardino di Naǧīb Pāšā nei pressi di Bagdad (chiamato dai bahā'ī *Bāġ-i Riẓvān*, il «Giardino del Paradiso»), Bahā' Allāh si proclamò «colui al quale Dio si manifesterà» come promesso dal Bāb.

Dopo aver trascorso qualche mese a Istanbul, gli esuli furono mandati a Edirne: qui Bahā' Allāh dichiarò apertamente la sua missione profetica, inviando lettere (note come *alwāḥ*, «tavolette») a vari sovrani, tra cui figura anche papa Pio IX, per invitarli a sostenere la sua causa. La maggior parte dei bābī da allora noti come bahā'ī lo accettò. Una minoranza, i seguaci di Ṣubḥ-i Azal (azaliti), provocarono degli incidenti: per questa ragione il governo ottomano esiliò i bahā'ī (con alcuni azaliti) in Palestina, e gli azaliti (con alcuni bahā'ī) a Cipro. Bahā' Allāh giunse ad Acri con la sua famiglia nell'agosto del 1868, ed è per questa ragione che i bahā'ī considerano la Palestina come la Terra Santa.

Bahā' Allāh venne imprigionato nella fortezza di Acri per nove anni, ma in seguito gli fu permesso di trasferirsi in un'abitazione di campagna che aveva affittato a Mazra'a. Tra il 1877 e il 1884 fu assorbito dalla stesura della sua opera principale, il *Kitāb al-aqdas* (Il libro più sacro). Intorno al 1880 gli venne concesso di recarsi a Bahǧī, vicino a Haifa, dove morirà dodici anni più tardi a seguito di una breve malattia. Secondo la sua volontà (*Kitāb 'ahdī*), suo figlio maggiore, 'Abbās Effendī (1844-1921), che gli era stato fedelmente a fianco in tutti i viaggi e nell'esilio, divenne l'interprete infallibile dei suoi libri e dei suoi scritti e il «centro del patto» (*markaz-i 'ahd*). 'Abbās Effendī divenne noto come 'Abd al-Bahā' («il Servo della Gloria [di Dio]»). Le volontà di Bahā' Allāh furono però contestate da un altro suo figlio, Muḥammad 'Alī, che mise in piedi un'organizzazione rivale, tentando con ogni mezzo di compromettere il fratello agli occhi delle autorità ottomane, già piuttosto ostili. 'Abd al-Bahā' uscì legalmente di prigione nel 1908, a seguito dell'amnistia generale promulgata dal governo dei Giovani Turchi; nel 1910 intraprese il primo dei suoi tre viaggi missionari, che ebbe per meta l'Egitto; nel 1911 si recò in Europa e l'anno seguente fu nuovamente in Europa nonché in America; nel 1913 fece ritorno definitivamente in Palestina.

Il primo gruppo bahā'ī in America si era formato già nel 1894, e nel dicembre del 1898 erano giunti ad Acri i primi pellegrini americani. Sebbene uno degli scopi dei viaggi di 'Abd al-Bahā' fosse quello di opporsi alla propaganda dei sostenitori di suo fratello, egli diede vita a gruppi bahā'ī in tutte le nazioni da lui visitate. Nel 1920 venne nominato cavaliere dal governo britannico; l'anno seguente morì e venne inumato accanto al Bāb nel mausoleo del Monte Carmelo. Nelle sue ultime volontà, nominò Shoghi Effendi Rabbani (1899-1957), primogenito della sua figlia maggiore, «guardiano della causa di Dio» (*walī-yi amr Allāh*) e interprete infallibile degli scritti suoi e di suo padre. Dopo aver concluso gli studi ad Oxford, Shoghi Effendi ritornò nel 1923 nella nativa Haifa, che divenne il centro amministrativo della fede bahā'ī. Nel 1936 sposò Mary Maxwell, figlia dell'architetto canadese che ha progettato il sacrario del Bāb sul Monte Carmelo e altri monumenti bahā'ī; Mary Maxwell assunse il nome di Rūḥīya Khānum. Quando Shoghi Effendi morì senza aver lasciato un testamento, la causa di successione venne amministrata per cinque anni da un Consiglio delle Mani della Causa, con sede in Israele; nel 1962, in una convenzione internazionale tenutasi a Haifa vennero scelti i membri della Casa Internazionale della Giustizia, predetta da Bahā' Allāh nel suo *Kitāb al-aqdas*. Da allora, quest'organismo è stato rieletto ogni cinque anni.

La fede bahā'ī si è diffusa rapidamente in tutto il mondo: attualmente è praticata in 340 Paesi, e i suoi testi sono stati tradotti in 700 lingue. Il sovrano di Samoa è bahā'ī, così come interi villaggi indios in Perù e Bolivia. Una stima esatta del numero totale di bahā'ī è comunque difficile, dal momento che le statistiche ufficiali riguardano in genere le unità amministrative: queste comprendevano, nel 1985, 143 assemblee spirituali nazionali e 27.887 assemblee locali. Sempre in quella data, la popolazione bahā'ī nel mondo avrebbe contato da un milione e mezzo a due milioni di fedeli, di cui circa 300.000 risiedevano in Iran e costituivano la più numerosa minoranza religiosa di quel Paese. Negli ultimi an-

ni del XX secolo, la fede bahā'ī ha conosciuto una grande espansione in Africa, nel subcontinente indiano e in Vietnam, dove si contano centinaia di migliaia di proseliti.

Credenze e pratiche cultuali. Il nucleo della teologia bahā'ī può essere rapidamente riassunto nella succinta formula seguente: «evoluzione nel tempo e unità nell'ora presente»; secondo gli insegnamenti bahā'ī, «la verità religiosa non è assoluta, ma relativa». L'inaccessibile essenza di Dio si manifesta attraverso il *Logos* eterno, ma mentre il *Logos* è uno, le sue manifestazioni sono molteplici; il compito di tali manifestazioni è quello di formare nel mondo sempre più ampie unità: per questa ragione, Abramo unificò una tribù, Mosè un popolo, Muḥammad una nazione, mentre Gesù venne per purificare le anime dei singoli individui. L'obiettivo di ciascuna manifestazione di Dio si è compiuto completamente; il Cristianesimo non ha fallito perché la santità individuale voluta da Cristo è stata raggiunta. Ma ciò non è più sufficiente: adesso è richiesta la santità collettiva dell'intero genere umano. Questo è stato il compito di Bahā' Allāh.

Tuttavia il manifestarsi di Dio attraverso i Profeti non cessa mai: a differenza dei musulmani, che ritengono che Muḥammad sia l'ultima manifestazione del volere di Dio e che nessun'altra sia più necessaria, i bahā'ī credono che tutte le persone abbiano sempre bisogno di una manifestazione divina, e che neanche Bahā' Allāh sarà l'ultima di queste. La fede bahā'ī è l'unica credenza religiosa a prevedere la sua stessa estinzione, anche se non prima di «un migliaio d'anni», com'è scritto nel *Kitāb al-aqdas*. I bahā'ī riconoscono la divina missione di Muḥammad e lo accettano come il *ḫātam al-nabīyīn* («sigillo dei profeti»), nel senso che ciascun profeta è sigillo dei suoi predecessori.

La psicologia bahā'ī è più complessa di quanto in genere si ritenga; 'Abd al-Bahā' distingue cinque tipi di spiriti: animale, vegetale, umano, lo spirito di fede e lo Spirito Santo. Lo spirito di fede, dato da Dio, è l'unico che conferisce «vita eterna» allo spirito umano (e questa credenza ha fatto pensare ad alcuni orientalisti che i bahā'ī non credano nell'immortalità dell'anima). La fede è l'elemento essenziale della vita spirituale bahā'ī: come è scritto nel primo verso del *Kitāb al-aqdas*, «Il primo comandamento di Dio al suo servo è riconoscere l'aurora della sua rivelazione e l'alba del suo grado [cioè del profeta, della manifestazione di Dio], che è il suo rappresentante autorizzato nel creato. Colui che ha raggiunto questa conoscenza, ha raggiunto ogni bene. Colui che non sa, appartiene al mondo dell'errore anche se opera il bene». L'eternità dell'anima per i bahā'ī significa la continuazione del viaggio verso l'essenza inconoscibile di Dio. Paradiso e inferno non sono che simboli, il primo del viaggio dei credenti verso Dio e il secondo dell'infruttuoso cammino verso l'annientamento intrapreso da coloro che coscientemente rifiutano la fede e praticano opere malvagie.

La religione bahā'ī non prevede riti o sacramenti pubblici, né rituali privati di carattere sacro. I soli doveri religiosi di un bahā'ī sono: 1) riunirsi in assemblea ogni diciannove giorni, nel primo giorno di ciascun mese bahā'ī, per celebrare la cosiddetta Festa del Diciannovesimo Giorno; 2) digiunare per diciannove giorni dall'alba al tramonto, secondo l'uso musulmano, per l'intera durata del mese di 'Alā, che si conclude col capodanno del 21 marzo (che, come accade anche nel calendario persiano, corrisponde all'equinozio di primavera); 3) astenersi completamente dalle bevande alcoliche; 4) pregare ogni giorno. A differenza di cristiani e musulmani, la preghiera obbligatoria (in persiano *namāz*, in arabo *ṣalāt*) è da praticarsi privatamente e non in comunità; fa eccezione la preghiera speciale per i defunti. Inoltre, le preghiere possono essere recitate in qualsiasi lingua, e non necessariamente in arabo, come accade nell'Islam.

Oltre a questi doveri, il *Kitāb al-aqdas* indica alcune regole precise che riguardano la successione ereditaria (una parte dei beni sono destinati al proprio maestro) e la raccolta di una tassa del 19% sul reddito, e prescrive molte altre norme e leggi di carattere penale, civile e religioso che, alla fine del XIX secolo, erano seguite dai soli bahā'ī d'Oriente. Uomini e donne sono considerati uguali; vige la monogamia (la bigamia era permessa nel *Kitāb al-aqdas*, ma questa regola venne cancellata da 'Abd al-Bahā'); affinché il matrimonio sia valido è necessario il consenso dei genitori degli sposi; il divorzio è ammesso, ma non favorito.

L'aspetto forse più originale della dottrina bahā'ī concerne l'amministrazione comunitaria: si tratta di una sorta di «teocrazia democratica» simile a quella dell'Islam primitivo, e considerata di origine divina. Gli organi di controllo della comunità, che ha una struttura piramidale, sono di due tipi: amministrativo ed educativo. I primi comprendono le Assemblee Spirituali locali e nazionali e la Casa Internazionale di Giustizia. Le Assemblee Spirituali locali, ciascuna composta di nove membri eletti a suffragio universale, si costituiscono in qualunque caso sia presente almeno tale numero di bahā'ī. Le elezioni sono considerate un atto di culto e pertanto non implicano una responsabilità dell'eletto nei confronti degli elettori, che sono semplicemente strumenti della volontà di Dio. Le elezioni si tengono annualmente durante la festa di *Riẓvān* (21 aprile-2 maggio). Quando c'è un numero sufficiente di assemblee locali, una loro rappresentanza eletta a suffragio universale elegge a sua volta l'Assemblea Nazionale

della comunità bahā'ī allargata, anch'essa di nove membri. Ogni cinque anni (ma la durata di questo periodo può essere soggetta a cambiamenti), una riunione internazionale di tutti i membri delle Assemblee Nazionali elegge la Casa Internazionale di Giustizia (*bayt al-'adl-i umūmī*), l'organo amministrativo supremo, che ha il potere, qualora sia necessario, di abrogare leggi vigenti o di elaborarne di nuove non previste nel *Kitāb al-aqdas* o in altri scritti del fondatore.

La piramide del sistema educativo comprende le Mani della Causa (inizialmente nominate da Bahā' Allāh e poi da Shoghi Effendi), il Comitato Continentale e il Comitato Ausiliario, i cui membri nominano i loro stessi assistenti. Tutti i membri della piramide educativa, nell'attività pratica, obbediscono agli organi amministrativi.

Sebbene i bahā'ī non abbiano un culto pubblico, il *Kitāb al-aqdas* raccomanda l'erezione di una struttura templare, chiamata *Mašriq al-Aḏkār* (letteralmente «un luogo dove la menzione del nome di Dio si alza all'aurora»), che ha una pianta a nove lati ed è sormontata da una cupola a nove sezioni. Questa struttura è aperta ai credenti di ogni religione. Il primo tempio siffatto, situato a 'Išqābād, in Turkestan, venne costruito nel 1920, ma è stato distrutto da un terremoto. Nel 1910, 'Abd al-Bahā' posò la prima pietra del *Mašriq al-Aḏkār* di Wilmette, nell'Illinois: l'edificio è stato inaugurato ufficialmente nel 1953. Verso la fine del XX secolo altri cinque templi sono stati terminati (a Panama, in Australia, in Germania, in Uganda e a Samoa), mentre un sesto è attualmente in costruzione in India. Altri monumenti significativi sono la tomba di Bahā' Allāh a Bahjī e quelle del Bāb e di 'Abd al-Bahā' nel Centro Mondiale della Fede a Haifa.

Il fatto che proprio il Centro Mondiale della Fede si trovi nello Stato di Israele (in precedenza Palestina) ha fatto sì che i bahā'ī vengano considerati come una sorta di quinta colonna nei Paesi musulmani, e che di conseguenza abbiano subito gravi persecuzioni. Particolarmente dura è stata la repressione dei bahā'ī in Iran che ha avuto luogo dopo la proclamazione della Repubblica Islamica: tutte le attività di culto e di propaganda religiosa sono state ufficialmente messe al bando nell'agosto del 1983, e sembra che più di 170 bahā'ī siano stati giustiziati nei primi cinque anni della Rivoluzione iraniana.

BIBLIOGRAFIA

Il *Kitāb al-aqdas*, scritto da Bahā' Allāh in arabo, è stato tradotto in russo da A.G. Tumanski, *Kitab akdes*, in «Zapiski Imp. Akad. Nauk. Hist.-Phil. Class», serie 8, 6 (St. Petersburg 1899). Tra gli scritti di Bahā' Allāh tradotti in inglese da Shoghi Effendi figurano: *Kitāb-i-Īqān. The Book of Certitude*, Wilmette/Ill. 1943; *The Hidden Words*, London 1944; *Prayers and Meditations*, New York 1938; *Selected Writings of Bahā'ullāh*, Wilmette 1942; sempre in inglese è disponibile anche *The Seven Valleys and the Four Valleys*, Ali-Kuli Khan (trad.), Marzieh Gail (cur.), Wilmette 1952.

Alcune conversazioni con 'Abd al-Bahā' tenutesi ad Acri sono raccolte e tradotte nel volume di Laura Clifford Barney, *Some Answered Questions*, Chicago 1908, rist. London 1961. Le traduzioni inglesi di scritti di 'Abd al-Bahā' comprendono: *The Mysterious Forces of Civilization*, Chicago 1919; *Selected Writings of 'Abdu'l-Bahā'*, Wilmette 1942; *Tablets of 'Abdu'l-Bahā'*, I-III, New York 1930; e infine *The Wisdom of 'Abdu'l-Bahā'*, New York 1924. Tra le pubblicazioni di Shoghi Effendi ricordiamo: *Baha'i World Faith*, Wilmette 1943; *Gleanings from the Writings of Baha'ullah*, New York 1935; *God Passes By*, Wilmette 1945.

Per quanto concerne la storia iniziale del movimento, cfr. N. Zarandi, *Ta'rīḫ-i Nabīl*, scritto tra il 1887 e il 1888, tradotto in inglese da Shoghi Effendi, *The Dawn-Breakers*, Wilmette 1932, rist. 1970 (trad. it. *Gli araldi dell'aurora. La narrazione delle origini della rivelazione Bahai scritta da Nabil, tradotto dall'ed. inglese di Shoghi Effendi*, Roma 1978). M. Momen (cur.), *The Bābī and Bahā'i Religions 1844-1944. Some Contemporary Western Accounts*, Oxford 1981, offre un affresco storico basato su scritti e documenti di missionari, viaggiatori e ufficiali governativi. Vari aspetti dell'attività bahā'ī in Medio Oriente, in America settentrionale e in altri luoghi sono presentati in M. Momen (cur.), *Studies in Babi and Baha'i History*, I, Los Angeles 1982 e in J.R. Cole e M. Momen (curr.), *From Iran East and West*, Los Angeles 1984 (che costituisce la continuazione del vol. I curato dal solo Momen): ambedue hanno un'ampia bibliografia. Per una raccolta delle fonti in lingua persiana e in lingua araba, cfr. le voci a cura di A. Bausani, *Bahā' Allāh* e *Bahā'īs*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-.

ALESSANDRO BAUSANI

BAYḌĀWĪ, AL- (morto tra il 685 e il 716 eg. / 1286-1316 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū Sa'īd 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Alī Abū al-Ḫayr Naṣīr al-Dīn al-Bayḍāwī; erudito religioso islamico e giudice. Nato a Bayḍā', presso la città persiana di Shiraz, al-Bayḍāwī fu educato a Bagdad nelle scienze religiose e trascorse gran parte della sua vita a Shiraz seguendo le orme del padre in qualità di responsabile giuridico della provincia di Fārs. Appartenne alla scuola legale šafi'ita (*maḏhab*) e fu seguace della tradizione teologica di al-Aš'arī. Scrisse una ventina di volumi su vari argomenti, tra i quali la giurisprudenza, la legge, la grammatica, la teologia e le scienze coraniche. Tutte queste opere sono scritte in arabo, ma egli fu autore anche di una storia del mondo redatta in persiano, sua lingua madre.

La fama e la reputazione di al-Bayḍāwī si basano soprattutto sul suo commentario (*tafsīr*) del Corano, inti-

tolato *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* (La luce della rivelazione e i segreti dell'interpretazione). Quest'opera esamina il Corano frase per frase, nel tentativo di presentare, in modo conciso e comprensibile, le conclusioni dei primi commentatori, in maniera tale da permettere ad al-Bayḍāwī di esprimere la propria visione personale della contemporanea interpretazione ortodossa sunnita del Corano. Le fonti cui egli principalmente attinge per il suo lavoro interpretativo sono l'opera del famoso filosofo e commentatore coranico Faḫr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209) e l'opera del teologo mu'tazilita al-Zamaḫšarī (morto nel 1144). Quest'ultimo costituì certamente la fonte più importante per al-Bayḍāwī, il cui commentario può essere considerato in buona misura come un compendio semplificato dell'opera del suo predecessore, poiché vi condensa quel che riteneva essere l'essenziale nell'ambito della grammatica, del significato e delle varianti testuali. Egli omise nella maggior parte dei casi, e talora appena accennò o non si curò di eliminare, quelle espressioni che riflettevano le posizioni teologicamente razionaliste di al-Zamaḫšarī. Per esempio, nell'interpretazione della sura 3,8: «O Signor nostro! Non far deviare i nostri cuori dopo che li guidasti al Vero», al-Zamaḫšarī afferma che «non far deviare i nostri cuori» significa «non negarci la tua grazia dopo avercela concessa», sostenendo così energicamente che la grazia di Dio viene concessa all'uomo quando questi ha agito in modo da meritarla. Al-Bayḍāwī, invece, rifiuta il libero arbitrio e la posizione razionalista, e modifica in questo senso l'interpretazione, sostenendo che, poiché Dio può portare gli uomini anche su una cattiva strada, essi Lo devono pregare affinché conceda loro il dono divino della guida e della grazia.

Grazie alla sua formulazione concisa, il commentario di al-Bayḍāwī si è dimostrato utile, in tutti questi secoli, per consultazioni rapide, non certamente per un'analisi approfondita. Per questa ragione è stato ampiamente letto nel mondo musulmano, dando vita ad un gran numero di commentari da esso derivati, e ben presto, quando in Europa nacque l'interesse accademico per l'Islam, divenne il commentario del Corano più conosciuto in Occidente. Rappresentante di ciò che può essere a miglior ragione definito come il consolidamento del tradizionalismo nel campo dell'interpretazione coranica, il *tafsīr* di al-Bayḍāwī è stato il testo base per tutti gli studenti della materia, tanto in Oriente quanto in Occidente.

BIBLIOGRAFIA

Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl gode di varie edizioni sia nel mondo islamico, sia in Europa: l'edizione standard del testo arabo è quella di H.O. Fleischer (ed.), *Beidhawii commentarius in Coranum*, Leipzig 1846-1848, rist. Osnabruck 1968. Alcune parti dell'opera sono fruibili in traduzione inglese, sebbene spesso non risultino completamente comprensibili se non si ha qualche conoscenza di arabo. Il commento della sura 12, la storia di Giuseppe, è apparso due volte in traduzione inglese, a opera di E.F.F. Bishop e M. Kaddal, *Chrestomathia Baidawiana. Translation of Surat Yusuf with Baidawi's Commentary*, in *The Light of Inspiration and the Secrets of Interpretation*, Glasgow 1957; e di A.F.L. Beeston, *Bayḍāwī's Commentary on Surah 12 of the Qur'ān*, Oxford 1963. Il commento alla sura 3 è stato tradotto da D.S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidawiana. The Commentary of El-Baidāwī on Sura III*, London 1894. Il miglior testo inglese da cui partire per affrontare il commentario di al-Bayḍāwī è probabilmente: K. Cragg, *The Mind of the Qur'ān. Chapters in Reflection*, London 1973, che include il commento alla sura 112. Tutti questi studi forniscono anche alcune sintesi dell'opera di al-Bayḍāwī e del suo significato. Una serie di articoli su al-Bayḍāwī e la sua relazione teologica con al-Zamaḫšarī sono stati pubblicati da L. Ibrahim, *Al-Bayḍāwī's Life and Works*, in «Islamic Studies», Karachi, 18 (1979), pp. 311-21; *The Concept of Divine Justice According to al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Hamdard Islamicus», 3 (1980), pp. 3-17; *The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Islamic Culture», 54 (1980), pp. 63-74; *The Concept of Iḥbāṭ and Takfīr According to az-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Die Welt des Orient», 11 (1980), pp. 117-21; *The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between az-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Arabica», 28 (1981), pp. 65-75.

ANDREW RIPPIN

BESTEMMIA NELL'ISLAM. Per la legge religiosa islamica rivolgere un'offesa (*sabb*) a Dio, al profeta Muḥammad o a qualunque parte della rivelazione divina è un crimine, del tutto paragonabile alla bestemmia. Nella tradizione cristiana la bestemmia denota propriamente scherno o «lesa maestà» a Dio. Nella tradizione islamica non vi è un equivalente esatto della *bestemmia*, sebbene la formulazione coranica «espressione di miscredenza» (*kalimat al-kufr*) ci si avvicini. Dal punto di vista della legge islamica, la bestemmia può essere definita come qualunque espressione verbale che dia adito al sospetto di apostasia (*ridda*). In termini teologici coincide sovente con la miscredenza (*kufr*), ovvero con il rifiuto deliberato di Dio e della rivelazione; in tal senso, esprimere opinioni religiose difformi dalle dottrine islamiche ortodosse potrebbe essere facilmente considerato un atto blasfemo. La bestemmia può essere altresì vista come l'equivalente dell'eresia (*zandaqa*), termine persiano preislamico impiegato in relazione agli ammaestramenti rivoluzionari di Mani e Mazdak; in tale accezione può indicare ogni manifestazione pubblica di insegnamenti ritenuti pericolosi per lo Stato. Nel de-

scrivere il concetto islamico di bestemmia, pertanto, bisogna comprendere non solo il linguaggio offensivo rivolto a Dio, al Profeta e alla rivelazione, ma anche posizioni teologiche e sentenze mistiche che siano sospette.

La bestemmia nell'Islam delle origini. Nel corso della sua vita, il profeta Muḥammad (morto nel 10 eg. / 632 d.C.) incontrò una forte opposizione da parte dei vertici dei clan arabi di Mecca alla sua predicazione del culto di un Dio unico e ai suoi attacchi contro il tradizionale politeismo arabo. Per lo più tale opposizione assumeva la forma di dispute verbali e ingiurie, con le quali le autorità pagane respingevano e ridicolizzavano gli insegnamenti coranici sull'unicità di Dio e sulla resurrezione. Gli avversari di Muḥammad schernivano inoltre la sua pretesa di essere un profeta ispirato e lo accusavano di essere un indemoniato, un indovino, un mago, un poeta o un arrivista senza scrupoli. Fin dal principio, come attestato dal Corano, il linguaggio blasfemo degli avversari del Profeta consisteva pertanto nel definire una menzogna (*takḏīb*) la rivelazione divina. Offendere il Profeta era un atto particolarmente blasfemo, poiché egli rappresentava lo strumento principe della rivelazione. Tra gli oppositori di Muḥammad, il Corano (sura 111) indica segnatamente Abū Lahab quale predestinato alla punizione infernale; secondo le narrazioni tradizionali, il Corano rigettò su Abū Lahab le esatte parole che egli aveva impiegato per maledire Muḥammad. I seguaci di Muḥammad che uccisero due poeti, autori di satire sul Profeta, evidentemente consideravano blasfemo tale genere di scherno. Il Corano sottolinea l'opposizione che sperimentarono i profeti precedenti, come nel caso rilevante del faraone che aveva definito la rivelazione di Mosè una menzogna affermando: «Sono io il vostro Signore, l'Altissimo» (79,24). In quanto rifiuto dell'autorità divina, questa affermazione è di norma considerata l'apoteosi della bestemmia. Anche nell'ambito della comunità islamica delle origini gli «ipocriti» (*munāfiqūn*) proferivano beffe blasfeme su Dio e sul Profeta (9,65-66). Tale scherno costituiva miscredenza (*kufr*) dopo la professione di fede (*īmān*) e annullava qualsiasi buona azione precedentemente compiuta (5,5).

La bestemmia nella legge islamica. Attingendo alle descrizioni e alle dichiarazioni concernenti la bestemmia presenti nel Corano e all'esempio (*sunna*) del Profeta, le diverse scuole legali hanno definito la natura e le condizioni della bestemmia e le relative pene. I giuristi la connotano come un'espressione di denigrazione (*istiḫfāf*), disprezzo (*ihāna*) o scherno (*ḥaqāra*) nei confronti di Dio, dei profeti, del Corano, degli angeli o delle dottrine religiose tradizionali fondate sulla rivelazione. I manuali legali della scuola ḥanafita, in particolare, offrono numerosi esempi di asserzioni blasfeme, di norma classificate sotto la dizione «espressioni di miscredenza» (*kalimāt al-kufr*; cfr. sura 9,74). Poiché la maggior parte delle raccolte classiche di sentenze processuali (*fatāwā*) di tale scuola provengono da giuristi persiani e dell'Asia centrale dell'XI e del XII secolo, le dichiarazioni blasfeme di norma non sono in arabo, ma in persiano, la lingua parlata in tali aree. Le dichiarazioni, molte delle quali furono senza dubbio pronunciate con leggerezza o sull'onda dell'emotività, sono generalmente osservazioni argute, giuramenti o imprecazioni di natura irreligiosa o violenta. Alcuni sono esempi di casi giudicati ambigui o risoltisi con un'assoluzione. Opere successive, che comprendono diverse monografie indipendenti sulle «espressioni di miscredenza», forniscono raccolte ancora più ampie di esempi, con un'attenzione specifica a quei commenti che risultano offensivi per gli studiosi di religione intesi come categoria. Offendere lo studio della religione equivale a respingere il sapere religioso e, dunque, a smentire la rivelazione divina. Sotto la medesima denominazione i manuali comprendono anche gli atti sacrileghi quali, ad esempio, indossare abiti giudaici o mazdei, oppure partecipare a festività religiose non islamiche. Costituisce altresì un atto blasfemo l'asserire che siano consentite azioni proibite o invocare il nome di Dio mentre si commette un peccato. Una parte minore delle asserzioni blasfeme (soprattutto nei testi ḥanafiti) concerne questioni dottrinali, come la formula impiegata per dichiararsi adoratori fedeli.

Le autorità legali convengono che per essere accusati di bestemmia bisogna essere adulti, liberi e sani di mente; è irrilevante invece che il colpevole sia musulmano o meno. La bestemmia fortuita di norma non è giustificata, sebbene i giuristi ḥanafiti ammettano che affermazioni sospette siano considerate innocenti se si può istruire una causa legale per l'interpretazione. La scuola mālikita consente che siano giustificati coloro che si sono convertiti all'Islam da un'altra religione; diversamente, la bestemmia comporta l'apostasia (*ridda*).

La pena per la bestemmia differisce tra le varie scuole: quella ḥanafita definisce le affermazioni blasfeme atti di miscredenza (*kufr*) e priva il bestemmiatore di tutti i diritti legali: il matrimonio viene annullato, gli atti religiosi sono invalidati e si perdono la proprietà o l'eredità. La pena di morte è l'ultima risorsa e la maggior parte delle autorità cerca di evitarla, segnatamente se si è in presenza di circostanze fortuite o ambigue. In ogni caso, il pentimento ripristina tutti i diritti pregressi, sebbene sia necessario ripetere la cerimonia nuziale. Sono riportati alcuni casi in cui una donna aveva bestemmiato al fine di rendere nullo il proprio matrimonio, con l'intenzione di pentirsi successivamente per riacquistare gli altri diritti. La scuola mālikita, reputan-

do la bestemmia equivalente all'apostasia, esige l'esecuzione immediata del colpevole: come in tutti i casi di apostasia, non si offre alcuna possibilità di pentimento. Un'eccezione è costituita dalle donne, che non vengono giustiziate ma punite ed esortate a pentirsi. Nei casi di bestemmie minori, o laddove vi sia un solo testimone, la scuola mālikita prescrive una pena discrezionale in luogo di quella capitale.

La bestemmia nella teologia e nella filosofia islamica. Come si è già osservato, alcune affermazioni dottrinali rientrano nell'ambito delle asserzioni blasfeme. Uno dei documenti più antichi della professione di fede islamica, il *Fiqh Akbar I*, attribuito al giurista Abū Ḥanīfa (morto nel 767), riporta due asserzioni blasfeme sui profeti e su Dio e le definisce miscredenza. Ma con lo svilupparsi del dogma teologico nacque la tendenza da parte degli studiosi a definire le posizioni dottrinali avverse come miscredenza, anche se si trattava soltanto di argomentazioni estremamente astratte. Le conseguenze legali di tali accuse furono piuttosto gravi, come si è detto, e pertanto fu naturale che i più moderati invitassero a limitare l'impiego di tali anatemi nelle discussioni teologiche. L'eminente teologo Abū Ḥāmid al-Ġazālī (morto nel 1111) risolse codesta questione rimuovendo la miscredenza (e di conseguenza la bestemmia) dall'ambito dottrinario. Affermando che la miscredenza è una questione strettamente legale, al-Ġazālī stabilì che essa consistesse nel sostenere che il Profeta è un bugiardo: ciò significava equiparare la miscredenza alla bestemmia. Asserì inoltre che nessuno che preghi rivolto verso Mecca e che ripeta la confessione di fede musulmana debba essere accusato di miscredenza, a meno che non sussista la prova evidente che sia in causa una questione nodale per la fede stessa. In termini dottrinali, vi sono soltanto tre insegnamenti che al-Ġazālī reputa come miscredenza in tal senso. Tali dottrine, tutte tratte dalle opere di filosofi quali Ibn Sīnā (Avicenna, morto nel 1037) sostengono che: 1) il mondo è eterno e non è una creazione di Dio; 2) Dio non conosce i particolari; 3) la resurrezione non è corporea ma spirituale. Sebbene al-Ġazālī elenchi numerose altre teorie che egli ritiene reprensibili, solo queste sembrano contraddire il Profeta e la rivelazione divina su questioni essenziali (creazione, onniscienza divina ed escatologia). Insegnare tali dottrine, pertanto, è un atto blasfemo punibile con la morte. È irrilevante che il filosofo andaluso Ibn Rušd (Averroè, morto nel 1198) abbia contestato le sentenze di al-Ġazālī sia sul piano dottrinale sia su quello legale, e che in seguito filosofi persiani, come Mullā Ṣadrā (morto nel 1637), abbiano sostenuto posizioni analoghe. Nonostante che gli asserti della filosofia greca fossero esclusi dalle offese triviali di norma ritenute blasfeme, alcuni di questi insegnamenti si ponevano potenzialmente in conflitto con la concezione islamica tradizionale della rivelazione. La filosofia diveniva blasfema nella misura in cui si poteva ritenere che essa considerasse il Profeta un bugiardo.

La bestemmia nel misticismo ṣūfī. Nel caso del misticismo il concetto di bestemmia assume una sfumatura alquanto differente. Il Sufismo, incentrato su pratiche meditative che prevedevano l'interiorizzazione del Corano e la preghiera rituale, si distingueva anche per la formulazione di un vocabolario tecnico che serviva a esprimere i vari stadi dell'esperienza mistica. I legalisti contestavano tale innovazione reputandola un allontanamento dalla pratica coranica. Ancor più sospette erano le affermazioni estatiche (*šaṭḥīyāt*) che i mistici proferivano in modo incontrollato. Mistici ṣūfī quali Abū Yazīd (Bāyazīd) al-Bisṭāmī (morto nell'874) e al-Ḥallāǧ (giustiziato nel 922) erano famosi per tali asserzioni; il primo proclamava: «Lode a me! Quanto è grande la mia Maestà!», e il secondo: «Io sono la Verità». Tali proclamazioni sembravano essere rivendicazioni divine o profetiche e rientravano prontamente nella categoria della bestemmia. Altri asserti analoghi criticavano la recitazione meccanica del rituale, sminuivano le pene infernali e, in generale, formulavano dichiarazioni estremamente audaci.

Poiché la legge islamica non riconosce formalmente l'esistenza di stati mistici, la reazione legale alle espressioni estatiche non fu sistematica. Alcuni sufi, come Nūrī (morto nel 907), ʿAyn al-Quḍāt (morto nel 1131) e il summenzionato al-Ḥallāǧ furono messi sotto processo e addirittura giustiziati, ma tali processi erano pesantemente politicizzati e non riflettevano una procedura giuridica corretta. Contrariamente all'opinione popolare, tuttavia, sufi come al-Ḥallāǧ non furono giustiziati a causa delle loro affermazioni; le narrazioni storiche riportano un insieme di accuse, tra cui: Šīʿa radicale, ateismo filosofico, pretese divine e profetiche e libertinaggio. Al-Ḥallāǧ fu accusato formalmente di sostenere la legittimità di un rituale privato che poteva sostituire il pellegrinaggio a Mecca. I codici legali della scuola ḥanafita riportano alcuni esempi di affermazioni blasfeme che hanno un aspetto mistico. Di norma si tratta della pretesa di conoscere l'invisibile (*ġayb*), l'asserto che solo Dio esiste e il riconoscimento dell'onnipresenza divina. Le autentiche proclamazioni estatiche erano tuttavia di gran lunga più audaci degli esempi menzionati dai giuristi. Uno dei pochi giuristi che esaminò in dettaglio le proclamazioni estatiche fu Ibn al-Ǧawzī (morto nel 1200) che, nel suo trattato polemico *La delusione del diavolo*, attaccò duramente tali asserzioni. Giuristi di epoca successiva criticarono sovente le opere teosofiche del sufi andaluso Ibn al-ʿArabī (morto nel 1240), giudicandole blasfeme; egli suscitò polemiche segnata-

mente quando sostenne la validità della confessione di fede del faraone, benché avvenisse mentre le acque del Mar Rosso si richiudevano su di lui (10,90). Ciò non costituiva tanto una contraddizione del Corano, quanto un rifiuto dell'opinione prevalente.

Alcune autorità cercarono un compromesso in merito alle proclamazioni estatiche, considerandole il prodotto di un'intossicazione (*sukr*). In quanto tali, esse costituivano i vaneggiamenti di un pazzo e, pertanto, non erano punibili quali bestemmie. In tal senso, le proclamazioni estatiche non erano né accettate né condannate. D'altra parte, i sufi affermavano che esse rappresentassero esperienze interiori, comprensibili unicamente per coloro che avevano raggiunto una conoscenza esoterica. I legalisti erano dunque incapaci di formulare un'esegesi spirituale (*ta'wīl*), l'unica che poteva fornire l'interpretazione corretta delle proclamazioni estatiche. Una minoranza significativa di studiosi di legge accettava tale distinzione e quindi assolveva tali proclamazioni dall'accusa di blasfemia, ritenendole simboliche.

BIBLIOGRAFIA

I riferimenti coranici alle critiche verbali rivolte dai meccani a Muḥammad sono opportunamente enumerati ed esaminati in W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, London 1953, pp. 123-31. Per lo *status* legale della bestemmia nella misura in cui è connessa all'apostasia, cfr. R. Peters e G.J.J. de Vries, *Apostasy in Islam*, in «Die Welt des Islams», n.s. 17 (1976-1977), pp. 1-25, in particolare pp. 2-4. La maggior parte dei trattati legali che si occupano della bestemmia rimane inedita in forma manoscritta, ma è disponibile una traduzione francese del *Muḫtaṣar* del giurista mālikita Sīdī Ḫalīl (morto nel 1374); cfr. L. Bercher, *L'apostasie, le blasphème et la rébellion dans le droit Musulman malékite*, in «Revue tunisienne», 30 (1923), pp. 115-30 (suscitato dalla controversia sui Tunisini musulmani «naturalizzati» che erano divenuti soggetti alla legge francese in luogo di quella islamica). Altre disamine legali rilevanti sulla bestemmia e l'apostasia si possono trovare in D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, Roma 1925, pp. 167-70 (Mālikī e Shāfi'ī); E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*, Stuttgart 1897, pp. 843-46; N.B.E. Baillie, *A Digest of Mohammedan Laws*, I-II, Lahore 1965 (cfr. indice su «apostasy» e «apostate»). A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, New Delhi 1979 (2ª ed.), pp. 102-24, è una disamina del *Fiqh Akbar I*. Il trattato di al-Ġazālī sull'eresia e la bestemmia è stato tradotto da R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, Boston 1980, pp. 145-74. La censura della bestemmia ṣūfī di Ibn al-Ǧawzī è stata tradotta da D.S. Margoliouth, *'The Devil's Delusion' of Ibn al-Jauzi*, in «Islamic Culture», 10 (1936), pp. 363-68 e 21 (1947), pp. 394-402. Un'analisi delle accuse legali alle proclamazioni ṣūfī è disponibile in C.W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany/N.Y. 1985, in part. parte 3.

CARL W. ERNST

BĪRŪNĪ, AL- (362-442 eg. / 973-1051 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī; poliedrico scienziato e letterato musulmano. Una delle menti più brillanti, eclettiche e fertili mai prodotte dalla civiltà islamica all'apice del suo evo medio, al-Bīrūnī è un genio, alla stregua dei due letterati musulmani a lui contemporanei, Ibn Sīnā (Avicenna, morto nel 1037), il medico e filosofo col quale mantenne una sporadica corrispondenza, e Firdawsī (morto nel 1020), autore della conclamata e assai illustrata epopea persiana, la *Šāhnāma*. Firdawsī condivise con al-Bīrūnī la triste sorte di essere uno studioso prigioniero alla corte del guerriero turco Maḥmūd di Ġazna (che regnò all'incirca dal 1000 al 1030).

Vita. La vita di al-Bīrūnī esemplifica il profondo interesse dimostrato dalle dinastie persiane e turche del X e dell'XI secolo nel promuovere la conoscenza scientifica e la produzione letteraria. Tuttavia essa rivela anche quanto grande fosse la dipendenza alla quale tutti gli studiosi, e tutte le branche del sapere, erano sottoposti, alla mercé del gusto, e talora del capriccio, dei potenti mecenati politici. Se da un lato il sostegno ufficiale permetteva ad al-Bīrūnī di lavorare su larga scala, di raccogliere disparate informazioni e di sviluppare un'ampia rete di contatti in Asia centrale e meridionale, dall'altro lato alcuni dei suoi protettori, e in particolar modo Maḥmūd, gli furono d'impedimento tanto quanto d'aiuto nel suo cammino intellettuale. Soltanto re e principi, nella sua visione, «possono liberare le menti dei dotti dall'ansia quotidiana per le necessità della vita e stimolare la loro energia per guadagnarsi maggior fama e favore», ma, aggiunge, «i tempi presenti non sono così. Sono anzi proprio l'opposto e perciò è pressoché impossibile che una nuova scienza o un nuovo metodo di ricerca possano sorgere ai nostri giorni. Quel che noi abbiamo nel campo delle scienze non è che il misero resto di perduti tempi migliori» (E.C. Sachau, trad. *Alberuni's India*, I, p. 152).

Nonostante questo duro giudizio, la biografia di al-Bīrūnī è assai utile nel delineare il modo in cui un genio, sebbene soggetto, come gli altri mortali, alle strutture politiche e al mutare della sorte, possa tuttavia sfruttare al massimo le ridotte opportunità che gli si presentano. Nato presso Khorezm, a sud del Lago Aral, nell'attuale Repubblica dell'Uzbekistan, studiò sotto la guida di eminenti scienziati locali. Sebbene preferisse la matematica e l'astronomia, esercitò continuamente il suo sapere in molti campi. I turbamenti politici lo costrinsero spesso a mutare sede; dal 995 al 1004 trovò impiego sotto la protezione delle dinastie dei Samanidi e dei Ziyaridi. Dopo il suo ritorno a Khorezm nel 1004, fu coinvolto in attività diplomatiche e accademiche fino al 1017, anno in cui la sua regione d'origine venne tra-

volta dalla conquista ghaznavide. Costretto da Maḥmūd ad entrare a far parte della sua cerchia di palazzo, al-Bīrūnī venne inviato prima a Ghazna (Afganistan) e poi in varie regioni dell'India, nel corso della lunga campagna militare laggiù. Maḥmūd morì nel 1030, ma al-Bīrūnī rimase a Ghazna, dove servì prima sotto il figlio e successore di Maḥmūd, Mas'ūd, e poi sotto la sempre più debole dinastia, fino alla morte che avvenne nel 1051.

Opere. L'erudizione di al-Bīrūnī trascende le limitazioni materiali della sua vita e rivela una mente di vastissimi interessi ed enciclopediche cognizioni. Fu in primo luogo un empirista, affascinato dalla scoperta del mondo fisico attraverso precise osservazioni e calcoli attenti. Usufruì di tutte le risorse scientifiche a disposizione dell'*élite* intellettuale nell'Oriente musulmano dell'XI secolo, studiò e scrisse di astronomia, matematica, geologia, farmacologia, lingue e geografia, ma si occupò anche di storia, filosofia e religione. Durante la sua vita, al-Bīrūnī scrisse circa tredicimila pagine di testi pubblicati, la maggior parte dei quali di elevato spessore tecnico. La sua produzione può essere quantificata in 138 titoli, sebbene alcuni sostengano che scrisse 146, o addirittura 180, monografie. Soltanto 22 delle sue opere, tuttavia, sono giunte sino a noi: la maggior parte di esse è scritta in arabo, la sua lingua di studio preferita, ma alcune ci sono giunte in versione persiana. Tra le più notevoli ricordiamo:

1. *Al-āṯār al-bāqiya 'an al-qurūn al-ḫāliya* (Vestigia dei giorni perduti), la sua opera maggiore, completata intorno al 1000, ma in seguito rivista. In essa al-Bīrūnī sviluppa una cronologia comparata delle ere e delle festività di vari gruppi etnici e religiosi.
2. *Qānūn al-Mas'ūdī* (Il canone mas'udico), stilato nel corso di vari anni, ma dedicato nel 1031 a Mas'ūd, figlio e successore di Maḥmūd. Si tratta della sua opera più sistematica, che comprende l'intera sua vasta produzione nel campo dell'astronomia e include un'appendice sull'astrologia, che lascia pochi dubbi riguardo alla sua avversione per quella che considera una pseudoscienza, a dispetto della popolarità di cui godeva tra i suoi correligionari.
3. *Kitāb taḥqīq mā lil-Hind min maqbūla lil-'aql aw marḏūla* (Inchiesta in India sul razionale e sull'inaccettabile), spesso citato più semplicemente come *India*. Composto nel 1030, questo testo si basa sullo studio dei testi scientifici sanscriti e sulla conversazione con *pandit* indiani, incontrati da al-Bīrūnī quando dovette accompagnare Maḥmūd nelle campagne militari contro quel Paese. Né gli *Āṯār*, né il *Qānūn*, né alcun'altra sua opera sopravvissuta può superare il puro afflato di sapere di *India* e il suo inedito senso di cosmopolita oggettività.

L'opera di al-Bīrūnī come comparativista religioso è tenuta in alta considerazione, sulla base della sua produzione letteraria totale, soprattutto grazie a *India*. In quest'opera l'autore non soltanto prende le distanze dal suo battagliero mecenate, Maḥmūd, per la cui brutalità esprime qualche velata denuncia, ma tenta anche di capire in quale modo pensino gli Indiani, senza esprimere giudizi a priori su ciò che di vero o di falso vi è nel loro credo religioso e nelle loro pratiche rituali. Se un punto debole è da cercarsi in *India*, questo è da individuare nella costante preferenza di al-Bīrūnī per le testimonianze letterarie a detrimento dell'osservazione etnografica, e nella sua predilezione a fondare le basi di un'unione metafisica tra *élite* induiste, greche e musulmane, dimostrando invece un disinteresse che sfiora il disprezzo per le opinioni della gente comune. Ma i difetti di *India* impallidiscono in rapporto ai suoi risultati: quest'opera è un enorme compendio senza precedenti e irripetibile, che esamina nel dettaglio i tratti culturali di un popolo conquistato dal punto di vista di un suo conquistatore.

La vasta erudizione e il carattere innovativo degli studi di al-Bīrūnī avrebbero dovuto raccomandare le sue opere ai musulmani della sua generazione e di quelle future. Sfortunatamente, egli si configura come un'eccezione per i suoi tempi, piuttosto che come un modello da rispettare ed emulare. La sua opera scientifica gli garantì la reputazione di somma autorità nei campi più disparati, quali l'astronomia, la geologia e la farmacia, eppure il suo contributo come comparativista non ispirò successori musulmani. Toccò piuttosto agli studiosi europei del XIX secolo il compito di riscoprire l'eredità di al-Bīrūnī come storico culturale e risvegliare l'interesse nei suoi confronti, sia presso gli studiosi musulmani, sia tra gli islamisti occidentali. Un segno del continuo successo di al-Bīrūnī è il gran numero di opere che sono state pubblicate, curate e tradotte nell'ultimo secolo, alcune ad opera di studiosi ex sovietici che l'hanno rivendicato come loro compatriota.

BIBLIOGRAFIA

Per quanto non vi sia penuria di letteratura secondaria sulla figura di al-Bīrūnī, è carente invece il numero di saggi che possano fornire una sintesi competente della vasta serie dei suoi scritti e della loro rilevanza per lo studio della religione. La migliore introduzione a tutti gli aspetti della sua vita e della sua opera è la voce, ad opera di E.S. Kennedy, *al-Biruni*, in *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1970, II, pp. 147-58. Meno critico, in particolare a proposito della sua attitudine nei confronti dell'astrologia, ma comunque estremamente valido è S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Safa', al-Bī-*

rūnī, and Ibn Sīnā, Cambridge 1964, rist. New York 1983, pp. 107-174. Per una valutazione dei dati religiosi che al-Bīrūnī fornisce negli *Āṯār* e in *India*, cfr. A. Jeffery, *Al-Biruni's Contribution to Comparative Religion*, in *Al-Biruni Commemoration Volume*, Calcutta 1951, pp. 125-60, e l'ulteriore contributo dato dallo stesso autore con due articoli apparsi in P.J. Chelkowski (cur.), *The Scholar and the Saint. Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Bīrūnī and Jalal al-Din Rūmī*, New York 1975, pp.1-168, e in E. Yarshater e D. Bishop (curr.), *Biruni Symposium. Iran Center, Columbia University*, New York 1983, oltre a brani scelti in H.M. Said (cur.), *Al-Biruni Commemoration Volume*, Karachi 1979. Della traduzione di E.C. Sachau, *Alberuni's India*, London 1888, 2ª ed. 1910, rist. New Delhi 1983, esiste in inglese una buona edizione ridotta con introduzione e note di A.T.T. Embree, New York 1971. In italiano è stata tradotta da G. De Martino nel volume: Al-Biruni, *Gli astri, il tempo, il mondo. Viaggio nell'India segreta*, a cura di G. Bezza, Milano 1997. Gli studi sovietici sono citati in M.S. Khan, *A Select Bibliography of Soviet Publications on Al-Biruni*, in «Janus», 62 (1975), pp. 279-88.

Un più pieno apprezzamento del suo contributo alla conoscenza, da parte islamica, di religioni extraislamiche, può derivare anche dalla dissertazione di dottorato, non pubblicata, di M.H. Browder, *Al-Biruni as a Source for Mani and Manicheism*, (Diss.), Duke University 1982, e da uno studio diviso in quattro capitoli, pubblicati separatamente, di S. Pines e T. Gelblum, *Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patañjali's Yogasūtra*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 29 (1966), pp. 302-325; 40 (1977), pp. 522-49; 46 (1983), pp 258-304; 52 (1989), pp. 265-305, volto all'analisi di un testo che al-Bīrūnī aveva studiato prima di redigere *India* e che aveva informato la sua valutazione del credo brahmanico.

BRUCE B. LAWRENCE

BISTĀMĪ, AL- (161-234 eg. / 777-848 d.C.), più estesamente Abū Yazīd Ṭayfūr ibn 'Isā ibn Šarūšān al-Bisṭāmī; antico mistico musulmano. Nativo di Bisṭām, nell'Iran nordorientale, al-Bisṭāmī era nipote di un *mago* convertito all'Islam. Adottato lo stile di vita ṣūfī all'età di dieci anni, abbandonò Bisṭām e vagò di luogo in luogo per trent'anni, mettendosi al seguito di vari maestri ṣūfī e perfezionando se stesso nelle pratiche ascetiche. All'età di circa quarant'anni, al-Bisṭāmī ritornò nella sua città natale, dove si dedicò alle pratiche mistiche e all'insegnamento: qui ebbe contatti con un certo numero di importanti sufi del suo tempo, tra cui Abū Mūsā al-Daybūlī e Aḥmad (ibn) Ḫaḍrūya, che si recò a visitarlo, Yaḥyā al-Rāzī e Ḏū al-Nūn Miṣrī, con il quale intrattenne una corrispondenza. Morì a Bisṭām, dove la sua tomba è ancora oggi un luogo di pellegrinaggio per molti. La data della morte (848) è stata stabilita sulla base di quanto riportato dal suo discepolo al-Sahlāgī, e dovrebbe essere più attendibile di quelle proposte da autori più tardi.

Nessuno scritto è stato attribuito ad al-Bisṭāmī. Al-Ǧunayd (morto nel 910?) cita e scrive dei commentari ad alcuni suoi detti, frammenti dei quali sono riportati nel *Kitāb al-luma'* di al-Sarrāǧ (morto nel 988). Una fonte più esauriente di informazioni su al-Bisṭāmī è il *Kitāb al-nūr* (Libro della luce) di al-Sahlāgī (morto nel 1093?), un sufi di Bisṭām che faceva capo alla tradizione di al-Bisṭāmī.

La vita e il pensiero di al-Bisṭāmī furono caratterizzati dall'estremismo. Possedeva un'insolita capacità di discriminare ciò che è e ciò che non è consentito, uno spiccato atteggiamento di devozione nei confronti della madre e una straordinaria umiltà nei confronti di Dio e delle sue creature. Si dice che il suo timore di Dio fosse talmente grande che nel momento della preghiera chi gli era vicino poteva sentire il tremito delle sue scapole scosse dalle convulsioni delle spalle. Nel praticare una forma rigorosa di ascetismo, negò completamente il *nafs* («sé») in quanto sorgente di passioni e desideri. Affermava di aver messo il *nafs* nella fornace della disciplina, di averlo bruciato nel fuoco dell'automortificazione e di aver pronunciato infine la formula musulmana per il divorzio con lo scopo di non tornare mai più ad esso. Nello stato di *trance* mistica pronunziò numerose affermazioni insolite, come: «Siano lodi a me; quanto grande è la mia maestà», «vedermi una volta è meglio per te che vedere Dio mille volte», e «il mio stendardo è più grande di quello di Muḥammad». A causa di queste affermazioni stravaganti, venne perseguitato dagli *'ulamā'* (studiosi religiosi) e venne esiliato sette volte per brevi periodi da Bisṭām. Ma proprio queste affermazioni lo hanno reso molto noto nella storia del Sufismo. Inoltre, egli è stato il primo a ripetere, passo dopo passo, il *mi'rāǧ* (viaggio notturno) del Profeta nella propria esperienza mistica.

La questione di un'influenza indiana su al-Bisṭāmī resta controversa: poche sono le prove di un legame diretto tra il suo pensiero e i sistemi filosofici indiani e – come ho già detto in altri contributi – il pensiero di al-Bisṭāmī trova una sua spiegazione in seno al contesto islamico.

Al-Bisṭāmī ha dato al Sufismo nuovi concetti, immagini e metafore estremamente significative per l'espressione dell'esperienza mistica, e ha inoltre elaborato alcune delle ancora attuali idee ṣūfī. Per quel che concerne l'influenza da lui esercitata sulla posteriore tradizione ṣūfī, si può affermare che al-Bisṭāmī è stato probabilmente il più grande sufi mai esistito fino a quel momento.

BIBLIOGRAFIA

A.J. Arberry, *Bisṭamiana*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 25 (1962), pp. 28-37.

M.A. Rabb, *Persian Mysticism. Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, Dhaka 1971; versione rivista della mia tesi di dottorato, discussa presso l'Institute of Islamic Studies della McGill University.

MUHAMMAD ABDUR RABB

BUḪĀRĪ, AL- (194-256 eg. / 810-870 d.C.), il cui nome completo è Muḥammad ibn Ismā'īl al-Buḫārī; eminente studioso dell'Islam che dedicò la sua carriera alla raccolta, alla trasmissione e alla classificazione di *ḥadīṯ*. Nato a Bukhara, in Iran, importante centro di studi islamici dell'Asia centrale, manifestò presto interesse per lo studio degli *ḥadīṯ*: all'età di dieci anni iniziò ad apprendere i resoconti della vita e delle parole del profeta Muḥammad trasmessi dagli studiosi di Bukhara. A sedici anni si recò in pellegrinaggio a Mecca con la madre e il fratello e da allora viaggiò spesso tra Balkh, Bagdad, Mecca, Medina, Bassora, l'Egitto, Damasco, Homs e altre località alla ricerca di *ḥadīṯ*. Prima di raggiungere la maturità era già famoso per l'accuratezza e la precisione con cui aveva raccolto e appreso gli *ḥadīṯ*.

Su consiglio di un collega più anziano, Ibn Rāhwayh di Nishapur (morto nell'853), al-Buḫārī intraprese la stesura di un compendio di *ḥadīṯ* selezionando accuratamente il materiale che aveva a disposizione. Si narra che per tale impresa abbia impiegato sedici anni e la raccolta che ne derivò costituisce un monumento imperituro alla sua scienza.

L'opera, intitolata *Al-ǧāmi'al-ṣaḥīḥ* (La valida epitome), è il risultato del rigoroso vaglio effettuato dal compilatore su una raccolta di *ḥadīṯ* che si dice ammontasse a 600.000 voci.

Il *Ṣaḥīḥ* di al-Buḫārī rappresenta l'esito precipuo della critica degli *ḥadīṯ*. Laddove i primi compilatori tendevano a riportare materiale proveniente da tutte le fonti possibili, senza considerare il grado di affidabilità della catena di trasmissione, al-Buḫārī definì autentici (*ṣaḥīḥ*) i 2602 differenti testi del *Ṣaḥīḥ* in base alla competenza e all'integrità dei rispettivi narratori. Dopo molti secoli di analisi condotte dagli studiosi musulmani è stata contestata l'autenticità solo di 110 testi della sua raccolta, e nel mondo islamico la *Al-ǧāmi'al-ṣaḥīḥ* rimane la raccolta di *ḥadīṯ* più rispettata.

Al-Buḫārī considerava il *Ṣaḥīḥ* un'opera di devozione religiosa, e si narra che non avesse mai inserito un testo nella raccolta senza aver prima pregato ed effettuato le abluzioni. Tale testo intendeva anche essere uno strumento per lo studio della giurisprudenza, con numerosi testi sistemati secondo le categorie della legge islamica; la titolazione delle diverse sezioni indica la competenza legale del compilatore. Sebbene tutte le quattro scuole della legge sunnita lo ritengano una delle loro fonti fondamentali, al-Buḫārī non si identificò mai con una scuola specifica. Il *Ṣaḥīḥ* contiene anche cospicuo materiale concernente l'interpretazione del Corano, la vita morale e religiosa e la storia delle origini dell'Islam. Poiché molti testi vengono ripresi sotto diverse titolazioni, gli *ḥadīṯ* nel *Ṣaḥīḥ*, ripetizioni incluse, ammontano a 9082.

Al-Buḫārī ritornò in seguito nella sua città natale, che fu però costretto a lasciare a causa di contrasti con il governatore locale. Morì nel villaggio di Khartank, vicino a Samarcanda.

BIBLIOGRAFIA

Un compendio di alcune scarne informazioni sulla vita di al-Buḫārī disponibili nelle antiche fonti arabe si trova in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. M.Z. Siddiqi, studioso indiano, fornisce un profilo leggermente più completo di quello tradizionalista e aggiunge un'utile descrizione del metodo impiegato per compilare gli *ḥadīṯ* in *Hadith Literature. Its Origin, Development, Special Features and Criticism*, Calcutta 1961, pp. 88-97. I. Goldziher, *Muslim Studies*, I-II, S.M. Stern (cur. e trad.) e C.R. Barber (trad.), Chicago 1973, comprende osservazioni sul metodo di al-Buḫārī e sul suo contributo alla giurisprudenza islamica (*fiqh*). Una monografia completa e affidabile in arabo è al-Ḥusaynī 'Abd al-Maǧīd Hāšim, *Al-Imām al-Buḫārī muḥaddiṯan wa-faqīhan*, Il Cairo 1966. *Al-ǧāmi'al-ṣaḥīḥ* è stato tradotto in inglese da Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Buḫari*, I-IX, Chicago 1977-79 (4ª ed.). Tale edizione era rivolta al grande pubblico musulmano e, pertanto, è priva di quelle caratteristiche che possono interessare gli studiosi.

R. MARSTON SPEIGHT

CALIFFATO. La carica di «successore» di Muḥammad, quale *leader* della comunità musulmana, è un'esclusiva istituzione islamica. Perciò la traduzione «califfato» del termine arabo *ḫilāfa* è preferibile ad altre traduzioni inadeguate (non ci occupiamo qui del concetto di *ḫilāfa* nel misticismo islamico). Alla morte del Profeta, l'anno 11 dell'egira (632 d.C.), vigeva una potente comunità islamica (*umma*) autogovernata, da lui creata conformemente a quanto gli era stato rivelato. Fino alla morte, la sua autorità temporale e spirituale era indiscussa: egli governava l'*umma*, era arbitro delle dispute interne, capo delle milizie e principale stratega. Nelle tribù e nelle regioni più lontane aveva delegato altri come suoi rappresentanti. A quanto pare, il termine *ḫalīfa*, nell'accezione di «incaricato», era già in uso in epoca preislamica.

La morte del Profeta fu per l'*umma* un evento traumatico addirittura inconcepibile. I musulmani si trovarono improvvisamente privi della guida divina, fonte dell'autorità carismatica di Muḥammad. E nondimeno, erano sufficientemente impregnati della visione islamica per proseguire nello sforzo di costruire una società ideale informata a quell'imperativo etico.

Ma chi avrebbe guidato questa società? Quale l'autorità di tale *leader*? Il califfato, espressione della guida temporale di tutti i musulmani, intesi come un'unica comunità, era la risposta istituzionale. Esso, tuttavia, scaturì *ad hoc* come reazione ad una crisi. L'evoluzione pratica diede luogo a costruzioni teoriche, soprattutto per mancanza di qualsiasi fondamento coranico condiviso. Perciò la condotta dei detentori del potere, i califfi, provocava continue ed aspre controversie non solo in merito alle qualità morali degli individui, ma al carattere dell'istituzione stessa.

Per un'analisi di tali controversie, gli elementi in gioco vanno distinti in teorie islamiche del califfato e influenze storiche sull'istituzione stessa.

Teorie classiche del califfato. Secondo la visione sunnita maggioritaria delle origini del califfato, Muḥammad non lasciò istruzioni per la futura guida dell'*umma*. Alla sua morte, la comunità cercò disperatamente un capo riconosciuto, e da allora tutte le rivalità che il messaggio profetico era riuscito a soffocare riemersero con faziosità tribale. Il nucleo originario dei musulmani rispose acclamando come capo uno dei più anziani di loro e certamente fra i più prestigiosi, Abū Bakr (regnante tra il 632 e il 634). Non è chiaro se questi venisse effettivamente proclamato *ḫalīfat rasūl Allāh* («califfo del messaggero di Dio»), comunque tutti i sunniti lo considerano il primo califfo. A lui spettava il compito di guidare l'*umma* in pace e in guerra, come era stato per il Profeta, e dirigere la preghiere rituali e il pellegrinaggio, funzioni che in precedenza aveva adempiuto per conto del Profeta stesso. Non era previsto invece il ruolo profetico espresso negli atti di Muḥammad con autorità quasi infallibile. In teoria, la comunità di musulmani scelse, guidata dall'ispirazione divina, i primi califfi sunniti, mentre l'atto di acclamazione (*bay'a*) costituiva più che altro un ideale elettivo per scongiurare eventuali tendenze dinastiche.

Secondo la teoria sunnita più evoluta, il califfo doveva essere un maschio adulto della tribù Quraiš, la principale tribù di Mecca e, fra i criteri di selezione, si guardava abitualmente alla salute della mente e del corpo, alla conoscenza della religione, alla devozione, alla probità. Sue prerogative erano quelle di guidare la preghiera, essere riconosciuto nel sermone del venerdì

quale capo di tutti i musulmani, battere moneta, guidare l'esercito, ricevere per conto dell'*umma* un quinto dell'intero bottino. Più tardi, i califfi abbasidi (750-1258) si arrogarono il diritto di indossare il presunto manto del Profeta, una sacra reliquia che si trovava in loro possesso.

Queste, per i sunniti, le incombenze del califfo: difendere e possibilmente estendere il dominio dell'Islam, mantenere la *šarī'a*, ossia la condotta prescritta per i musulmani, assicurare la legge e l'ordine, affinché i fedeli potessero seguire tale condotta in pace e in sicurezza, riscuotere le tasse canoniche e, in generale, amministrare l'*umma* con l'ausilio di consulenti esperti.

La concezione šī'ta del califfato differisce da quella sunnita per quanto riguarda l'origine e gli effetti che ne conseguono. Da certi versetti del Corano e da alcuni *ḥadīṯ* particolari (parole o detti del Profeta riportati), la Šī'a deduce che in realtà Muḥammad avesse scelto un successore nel cugino primo 'Alī ibn Abī Ṭālib, suo genero e uno fra i primi convertiti. Fu una congiura ordita fra i compagni del Profeta, secondo la Šī'a, a privare 'Alī della sua legittima posizione, gettando la comunità nello sconcerto al momento della morte di Muḥammad. La scelta di 'Alī da parte del Profeta stesso stabiliva, con soddisfazione degli šī'iti, una guida molto più importante e carismatica rispetto alla versione sunnita, una guida che, per la maggioranza della Šī'a, assumeva in sé la perfezione e l'interpretazione infallibile della scrittura.

'Alī divenne il quarto califfo, l'ultimo dei cosiddetti Rāšidūn, o califfi «ben guidati», ma la sua designazione da parte degli uccisori del predecessore, 'Uṯmān ibn 'Affān (644-656), del clan degli Omayyadi, provocò una guerra civile e una lacerazione della comunità che non si sarebbe più ricomposta. Quando 'Alī fu ucciso nel 661, il califfato passò agli Omayyadi (661-750). Dopo di che, la Šī'a si sarebbe profondamente lacerata sul concetto che solo gli 'Alidi, la stirpe di 'Alī, potessero aspirare al califfato e che solo la loro pretesa avesse la sanzione divina. Eppure, l'incapacità di accordarsi su un particolare candidato fra i discendenti di 'Alī condannò il movimento al martirio, alla faziosità e all'inazione.

Il conflitto fra 'Alī e gli Omayyadi diede luogo a una terza interpretazione del califfato, quella degli ḫāriǧiti. Per questi dissidenti, numericamente scarsi, ma molto attivi e ostili ad entrambe le parti impegnate nella guerra civile, il califfo era passibile di deposizione se appena avesse deviato dalla pratica di Muḥammad. Ne degradavano quindi la funzione più o meno a quella di un capo tribù. E, di fatto, le tribù arabe nomadi erano l'ambiente da cui gli ḫāriǧiti traevano sostegno.

Influenze storiche sul califfato. L'evoluzione del califfato riflette in microcosmo le forze che compongono la civiltà islamica. Preminente fra queste era l'imperativo morale islamico, espresso nel Corano e nella *sunna* (regola di vita) del Profeta. Per quanto visionari e suggestivi, questi insegnamenti offrivano una piccola guida specifica sulla forma della *leadership* islamica, soprattutto sul modello profetico e su un complesso di princìpi morali. Ma varie influenze non islamiche alterarono pesantemente questi precetti.

Nel I secolo islamico il tribalismo arabo fu una sfida continua al califfato. La concezione della *leadership* araba si fondava sul prestigio, ereditato e/o acquisito, direttamente legato alla discendenza. Il potere, per tradizione, era strettamente associato alla forza numerica e al trascorso prestigio della stirpe. Ai califfi musulmani tale stima venne ben presto a mancare; solo 'Uṯmān meritò sia il prestigio tribale che quello islamico. Ma il tentativo, pur ben intenzionato, di usare l'uno e l'altro per accrescere l'autorità califfale fu causa grave della sua rovina. La comunità musulmana fu afflitta in origine dalle ostilità fra le tribù: gli Omayyadi furono costretti ad alleanze matrimoniali tribali per rafforzare la propria autorità, ma il biasimo suscitato per aver accreditato gli usi sociali arabi fu un fattore determinante nel crollo della dinastia.

Gli ultimi Omayyadi e i primi Abbasidi vennero profondamente influenzati dalla tradizione dell'autorità imperiale dei territori conquistati. I loro fautori, generalmente scribi di recente conversione, concepivano una società rigidamente gerarchica di governanti privilegiati e sudditi tassati, col califfo arbitro supremo in ogni materia. I califfi abbasidi, perciò, si ritiravano in una capitale, apparivano in pubblico unicamente in occasione di cerimonie, governavano dispoticamente e seguivano uno stile di vita in forte contrasto coi valori islamici espressi nel Corano e nella Sunna.

Gli Abbasidi non adottarono mai in modo arrogante la tradizione imperiale ereditata in gran parte dai Sasanidi persiani. Profondamente consapevoli di esser pervenuti al potere denunciando l'empietà degli Omayyadi, proteggevano gli *'ulamā'* (teologi) e i poeti, i musici, i mercanti di vino. Anche gli aspetti islamici del califfato, tuttavia, finirono per cedere di fronte al potere imperiale. Assumendo nomi regali e carismatici, gli Abbasidi, come gli ultimi Omayyadi, si proclamavano investiti di un'autorità conferita direttamente da Dio, non da Muḥammad e tanto meno dall'*umma*. Se la maggior parte dei fedeli disapprovava il loro potere, fu tuttavia durante il primo califfato abbaside che la civiltà islamica raggiunse il suo massimo splendore.

Ma verso la metà del X secolo il califfo era virtualmente prigioniero nel suo palazzo, la sua autorità e regalità ormai scomparse. Fra il 945 e il 1055, i Buyidi,

tribù di confessione šī'ita originaria dell'Iran, governarono la capitale califfale Bagdad senza abolire il califfato sunnita, trovando forse politicamente più utile un fantoccio arrendevole come simbolo dell'unità islamica, anziché un califfo šī'ita che avrebbe preteso come minimo il loro ossequio. Inoltre, i Buyidi rifiutarono di riconoscere il califfato šī'ita fatimide sorto nel Nord Africa (909), che stava apprestandosi ad avanzare verso est e stabilirsi al Cairo (969) col fine manifesto di egemonizzare il mondo musulmano. Come dinastia šī'ita estremista, i Fatimidi rappresentavano una minaccia per i musulmani sunniti come per gli šī'iti moderati.

Una presenza šī'ita così minacciosa nell'Africa settentrionale suscitò una reazione da parte dei superstiti della dinastia omayyade di Spagna (755-1031). Paghi sin qui di titoli più modesti, nonostante il mancato riconoscimento dei loro successori abbasidi, gli Omayyadi di Spagna reclamavano ora (929) il califfato come punto di riferimento per i vicini sunniti. L'esistenza contemporanea di due califfi sunniti rappresentava una sfida a quei teologi che si mostravano propensi ad adeguare le loro teorie politiche al processo storico del momento. Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī (morto nel 1027), per esempio, argomentava che se un oceano separava l'*umma* in due parti così distanti, un secondo califfo era purtroppo giustificabile. Concetto, peraltro, decisamente respinto dal giurista Abū al-Ḥasan al-Māwardī (morto nel 1058), che non ammetteva attenuazioni delle prerogative califfali.

Un soccorso, per così dire, venne dai Selgiuchidi, tribù turca oriunda dell'Asia centrale, che si proclamavano campioni del Sunnismo, pur continuando a imporsi sul califfo. Nell'XI secolo essi rovesciarono la corrente politica šī'ita, portandosi dietro, tuttavia, lo strascico di una nuova influenza dannosa per il concetto di califfato: visioni di dominio mondiale nutrite fra i pastori delle grandi steppe asiatiche. Nata coi Selgiuchidi, una simile concezione raggiunse il culmine fra i Mongoli pagani, che non tolleravano rivali, fossero anche moribondi, per i loro khan destinati a dominare la terra. Il loro attacco a Bagdad del 1258 mise fine al califfato classico.

Nonostante la rapida conversione all'Islam, i Mongoli che governavano i territori islamici, così come le dinastie turco-mongole che seguirono, non mostrarono grande interesse per il califfato. Presumevano di regnare per diritto divino e accolsero nella loro tradizione la concezione persiana di una società organizzata gerarchicamente. I dotti islamici, benché riluttanti, si adeguarono alla nuova realtà: da quel momento gli *'ulamā'*, pretendendo di essere i custodi della *šarī'a*, avrebbero conferito il titolo di *ḫalīfat Allāh* («vicario di Dio») a qualunque capo facesse rispettare il corpo delle sacre leggi e governasse rettamente. Il titolo un tempo esaltato divenne uno dei tanti coi quali i governanti musulmani dei secoli successivi ornavano i documenti delle loro corti di giustizia.

I sultani mamelucchi d'Egitto, tuttavia, adottarono un preteso rampollo della casa abbaside che legittimasse il loro governo oligarchico, quasi un'autorità residua nell'intervallo di tempo, carico di tensione, fra la morte di un monarca e il consolidamento del successore. Fino al 1500 i re indiani, per rafforzare una legittimità troppo debole, usavano chiedere la convalida dell'investitura al loro «califfo ombra». Il conquistatore ottomano dell'Egitto, Yavuz Sultan Selim, condusse poi questo presunto califfo abbaside a Istanbul nel 1517, evento sfruttato in seguito dai sultani ottomani del XIX secolo come fondamento delle loro pretese califfali.

Nel tardo XIX secolo la potenza dell'imperialismo europeo provocò una reviviscenza del califfato sotto una nuova forma, che diede luogo fra i musulmani ad altrettante controversie quante se n'erano avute con la versione classica dell'istituzione. Il sultano ottomano, che governava un Impero estesosi disordinatamente e minacciato dalle potenze europee, cercò di accrescere il proprio prestigio e mantenere un legame coi sudditi musulmani perduti, trasformando il califfato in una carica spirituale. Espediente che piacque ai musulmani sotto il regime coloniale, come in India, a quelli della Russia zarista, della penisola di Malacca e dell'arcipelago indonesiano. Anche in Egitto, sotto l'occupazione britannica, suscitò una reazione favorevole. Ma all'interno dell'Impero ottomano, i nazionalisti non musulmani in lotta per l'indipendenza vedevano nella rinascita del califfato uno strumento che favoriva la repressione da parte del governatore musulmano. All'epoca della prima guerra mondiale questo concetto fu condiviso anche da alcuni arabi musulmani, che denunciavano il califfato ottomano come una finzione priva di qualsiasi traccia di derivazione coranica. Sia i riformatori islamici che i nazionalisti musulmani usavano contro il sultano/califfo ottomano un linguaggio oltraggioso e, citando a sostegno i dotti classici, definivano soli autentici califfi i Rāšidūn.

Retrospettivamente, non sorprende che i movimenti nazionalistici più laici dei Paesi musulmani, quelli turchi, abbiano abolito il califfato ottomano nel 1924. All'epoca fu come un trauma per l'intero mondo musulmano. La Indian Ḫilafat Conference (1919-1933), che sosteneva l'autogoverno dei musulmani indiani per la loro fedeltà spirituale al califfo, si vide bocciare irrimediabilmente l'istanza. E i musulmani che altrove aspiravano all'affrancamento dal colonialismo furono costretti, una volta superata la delusione, a rivedere la loro strategia.

Nei Paesi arabi di recente indipendenza si manifestò un contesto favorevole al califfato, ma i tentativi di far rivivere il «vero» califfato non durarono a lungo. Tre conferenze nel giro di pochi anni (1926-1931) naufragarono nella confusione. Apparve subito chiaro che i nuovi Stati-nazione si opponevano al ripristino di un'istituzione tanto vaga nei contorni quanto potenzialmente influente, se non sottoposta al controllo dei rispettivi governi.

Il ravvivato impulso religioso percepibile oggi nel mondo islamico suscita una notevole propensione alla rinascita del concetto di califfato. Tuttavia, benché sembri vivo in molti musulmani un crescente desiderio di unità, è improbabile ravvisare nell'espressione di tale sentimento qualcosa che possa riferirsi a questa istituzione. [Vedi anche *IMAMATO, UMMA* e *MODERNISMO ISLAMICO*].

BIBLIOGRAFIA

Studi storici

D. Sourdel, *Khalifa* (e suoi riferimenti), voce esauriente in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-.

T.W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1965 (2ª ed.), con un capitolo aggiuntivo di Sylvia G. Haim. È l'unico studio completo sul concetto del califfato e della sua funzione.

M.G.S.Hodgson, *The Venture of Islam*, I-III, Chicago 1974.

H.A.R. Gibb, *Al-Mawardi's Theory of the Caliphate*, in *Studies on the Civilization of Islam*, Boston 1962. Gibb esamina in modo adeguato l'esposizione di Al-Mawardi sul califfato sunnita.

H.A.R. Gibb e H. Bowen, *Caliphate and Sultanate*, in *Islamic Society and the West*, Oxford 1950, I, parte 1.

Studi interpretativi

H.M.T. Nagel, *Some Considerations concerning Pre-Islamic and the Islamic Foundation of the Authority of the Caliphate*, in *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale/Ill. 1982, pp. 177-97. Esposizione dei primi tempi del califfato sullo sfondo della cultura araba.

Ann K.S. Lambton, *Quis custodiet custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government*, in «Studia Islamica», 5 (1956), pp. 125-48; 6 (1956), pp.125-46. L'autrice si occupa della crescita delle influenze persiane sulle istituzioni islamiche.

O. Turan, *The Ideal of World Domination among the Medieval Turks*, in «Studia Islamica», 4 (1955), pp. 77-90. Turan integra l'analisi condotta dalla Lambton sul periodo turco-iraniano.

B. Lewis, *The Mongols, the Turks and the Muslim Polity*, in *Islam in History. Ideas, Men and Events in the Middle East*, London 1973. La tesi di Turan viene posta in una prospettiva più ampia.

A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Cambridge 1983 (2ª ed.). Tratta gli aspetti intellettuali della recente storia del califfato.

B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1968 (2ª ed.).

A. Toynbee, *The Islamic World since the Peace Settlement*, in *The Royal Institute of International Affairs, Survey of International Affairs, 1925*, Oxford 1927, I. Tratta l'abolizione del califfato e la reazione che ne seguì nel mondo arabo.

HERBERT L. BODMAN, JR.

CALLIGRAFIA NELL'ISLAM. La calligrafia occupa il posto più alto tra le arti nel mondo islamico: secondo la tradizione attribuita al Profeta, il calligrafo che sa come vergare in belle lettere la parola di Dio o anche soltanto un frammento del Corano è certamente destinato al Paradiso. L'arte della calligrafia si sviluppò fin dai primordi della storia dell'Islam, e ben presto gli sgraziati caratteri dell'alfabeto semitico vennero trasformati in lettere ornamentali. Nacque, così, una grafia angolare, ieratica, finalizzata a tramandare il Corano; anche se sono attestati diversi stili antichi, questa scrittura viene complessivamente chiamata cufica (dalla città di Al-Kufa in Iraq), e nella tradizione pia alcuni suoi tratti peculiari si attribuiscono a 'Alī ibn Abī Ṭālib, ritenuto il patrono dei calligrafi. La cufica antica era priva dei diacritici che furono aggiunti dopo il 685, come i segni della vocalizzazione (entrambi in colore). Era in uso anche una grafia corsiva, come è testimoniato da numerosi papiri. Tale grafia si articolò in vari stili per finalità cancelleresche e di copia dopo il 751, quando nel mondo islamico si diffuse l'utilizzo della carta (introdotta dalla Cina). Gli esemplari del Corano conservati in cufica antica sono scritti su pergamena con un calamo; il formato del libro è oblungo, e soltanto a partire dal X secolo venne adottato il normale formato per il Corano, a partire, a quanto sembra, dai territori orientali dell'Islam. Con il cambio del formato cambiò anche il tipo di scrittura: l'antica grafia cufica, ampia e solida, assunse un tratto più slanciato e leggiadro, e le forme sviluppatesi da allora sono ancor oggi usate a fini ornamentali.

La grafia corsiva fu trasformata in vera e propria calligrafia dal vizir abbaside Ibn Muqla (morto nel 940), che inventò il sistema di misurazione delle lettere mediante cerchi e semicerchi, con la prima lettera dell'alfabeto, l'alif, eletta a metro di misura per le altre ventisette. Dato che l'alif è essenzialmente una linea verticale diritta con valore numerico pari a 1 ed è usata nella speculazione mistica come simbolo di Allāh (Dio), la formazione delle lettere «a immagine dell'alif» corrisponde in senso mistico alla creazione di Adamo «a immagine di Dio». Le regole di Ibn Muqla furono perfezionate da Ibn al-Bawwāb (morto nel 1032). Oltre ai

cerchi, anche i quadrati prodotti dalla punta del calamo servono come unità di misura: un alif può essere alta cinque, sette o nove punti, e tutte le altre lettere devono essere scritte in proporzione ad essa. L'interpretazione ṣūfī vedeva in questo piccolo quadrato il punto primordiale da cui era originata ogni cosa creata. La scrittura corsiva rimpiazzò la cufica dapprima in libri e documenti (anticamente redatti, di solito, su rotoli); poi, nel XIII secolo, la sostituì anche nell'epigrafia, dove le lettere angolari si erano evolute, tra l'800 e il 1250, in molteplici stili di cufica fiorita, fronzuta e intrecciata, che divenne a stento leggibile ma poteva dar vita a squisite decorazioni geometriche (vedi figura 1). In Iran si originò una scrittura corsiva «sospesa» e obliqua per esigenze grammaticali; venne perfezionata secondo le regole di Ibn Muqla per diventare la «sposa della scrittura islamica», *nasta'līq*, il veicolo ideale per copiare la poesia persiana, turca e urdu.

L'arte della calligrafia può essere esercitata su qualsiasi materiale: pergamena, papiro e carta (mulini per la sua produzione sono stati trovati dalla Spagna all'India); è intessuta nella seta e nel lino, è ricamata sul velluto, utilizzata nell'artigianato in metallo e in legno, sul vetro e sulla ceramica, sulla pietra e sulle piastrelle. Composizioni di mattoni e piastrelle producono la cufica «quadrata», con la quale i nomi di Dio e del Profeta (e in Iran di 'Alī) o formule religiose possono ricoprire intere pareti in forme geometriche. La calligrafia su carta (che racchiude in sé gli schemi che servono da base per gli altri tipi di scrittura) è realizzata con un calamo; soltanto in casi molto rari – in età antica in Asia centrale e in India – può essere utilizzato un pennello. L'intaglio della penna a varie angolazioni e la preparazione di diversi tipi di inchiostro sono abilità integranti dell'arte che il calligrafo deve apprendere, dato che egli studia per anni la forma di ciascuna lettera prima di diventare un maestro al quale è permesso firmare i suoi lavori con un *katabahu*, sorta di *scripsit*. Soltanto nell'Africa settentrionale era concesso agli allievi di scrivere intere parole fin dall'inizio, ciò che spiegherebbe la qualità meno «calligrafica» del cosiddetto stile magrebino.

FIGURA 1. *Calligrafia nell'Islam*. Iscrizione cufica intrecciata, che recita «Al'aẓmat lillāh» («La sovranità appartiene a Dio»), formata da inserti color turchese su mattoni opachi. Sırçalı Medresse (1236), Konya, Turchia. (Fonte: Schimmel, 1970, tav. 19c).

Ai calligrafi dell'epoca tarda piaceva comporre una *tuġrā* – in origine, la firma elaborata o il disegno a mano di una linea ornamentale all'inizio di un documento. In seguito, la parola si applicò a ogni tipo di espressione artistica: frasi a specchio, formule pie in foggia di uccello, leone o altre creature, volti composti da nomi sacri, o calligrammi armonicamente elaborati costituiti da invocazioni, preghiere o epiteti divini. L'immaginario della calligrafia permea la poesia islamica e l'interpretazione delle lettere secondo il loro valore numerico e le loro proprietà «mistiche» era, ed è ancora, ampiamente diffusa.

BIBLIOGRAFIA

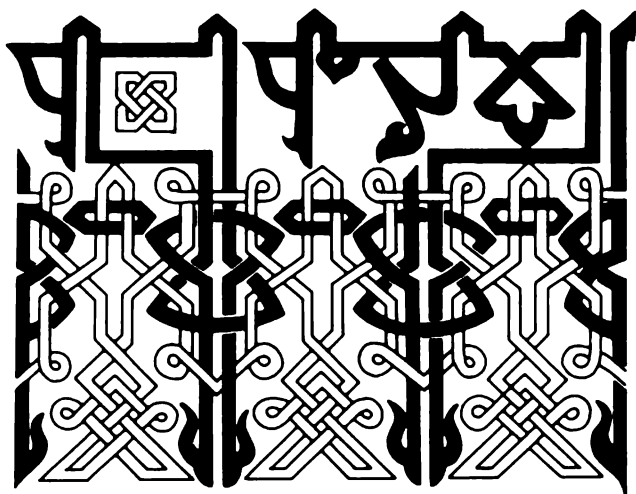
Diversi studi sulla calligrafia sono stati pubblicati di recente, anche se gran parte di essi trattano più di questioni estetiche che storiche. Una breve ma valida introduzione è il libro di Y.H. Safadi, *Islamic Calligraphy*, London 1978. Eccellente è il lavoro di M. Lings, *The Qur'anic Art of Calligraphy and Illumination*, London 1976, incentrato sull'aspetto religioso della scrittura. Il breve ma sostanzioso libro di E. Kühnel, *Islamische Schriftkunst*, 1942, rist. Graz 1972, è ancora molto utile per il suo approccio a tutto campo e per gli interessanti esempi che offre. Io stessa ho approntato una breve introduzione all'argomento in *Islamic Calligraphy*, Leiden 1970, e ho sviscerato in profondità la storia, il ruolo dei calligrafi nella società e gli usi della calligrafia nel Sufismo e nell'eloquenza poetica in *Calligraphy and Islamic Culture*, New York 1984.

ANNEMARIE SCHIMMEL

CARMATI. Vedi *QARĀMIṬA*.

CORANO. [Questa voce presenta la Scrittura della comunità araba. Consta di due articoli:

Il testo e la sua storia
Il ruolo del Corano nella religiosità musulmana

Il primo articolo dà la storia generale di come il Corano fu raccolto, unificato e datato; segue un esame della struttura letteraria e degli insegnamenti del testo. Il

secondo si occupa del linguaggio e dello stile del Corano e della sua particolare importanza nel culto musulmano].

Il testo e la sua storia

Il Corano è la Scrittura della comunità musulmana. Contiene le rivelazioni «trasmesse» dal profeta Muḥammad durante un periodo di circa ventidue anni (dal 610 al 632 d.C.); queste espressioni estatiche furono raccolte e ordinate a formare un libro qualche tempo dopo la morte di Muḥammad. Per i musulmani, il Corano contiene le parole di Dio stesso e trasmette un messaggio per la guida salvifica di coloro che vi si sottomettono. Di conseguenza il Corano ha un ruolo d'importanza senza paragoni nella vita e nella pratica religiosa dei musulmani. Gli insegnamenti coranici sono di guida nella vita personale e sociale e nella responsabilità religiosa. In realtà si potrebbe affermare che tutto il pensiero e tutti gli atti religiosi musulmani, oltre a molte altre cose, non sono che il prolungamento e l'interpretazione della rivelazione coranica e della vita del Profeta, che ne fu il mediatore. Come nessun'altra forza il Corano ha plasmato i valori e la visione della vita per la comunità islamica. Continua ad essere un potente fattore vitale nel mondo contemporaneo, proprio come nel passato è stato un elemento formativo fondamentale della cultura islamica. Accanto alla Bibbia il Corano è considerato uno dei testi più diffusamente letti, studiati, rispettati e influenti in tutta la storia dell'umanità.

Il Profeta e il Corano

Il Corano e la relativa interpretazione musulmana sono strettamente legati all'esperienza del Profeta, per mezzo del quale il libro sacro fu trasmesso. L'attributo di profeta derivò solo dal fatto che Muḥammad era stato scelto come messaggero (*rasūl*) all'umanità (per la consegna del Corano); non aveva nessun'altra rivendicazione d'autorità e obbedienza. L'avere ricevuto le rivelazioni coraniche trasformò Muḥammad da comune cittadino della Mecca in visionario religioso che, di conseguenza, diventò non solo il capo del suo popolo, ma anche uno degli individui più influenti di tutta la storia. È, quindi, importante considerare l'esperienza profetica attraverso la quale il Corano divenne realtà.

La chiamata del Profeta. Muḥammad era per temperamento una persona riflessiva con una forte inclinazione religiosa. La tradizione vuole che, prima della chiamata, avesse l'abitudine di ritirarsi in isolamento sulle colline circostanti Mecca per applicarsi ai *taḥannuṯ*, o esercizi di devozione, comprendenti forse preghiera, veglia, digiuno e altre miti privazioni. Alcuni studiosi credono che in questo fosse stato alquanto influenzato dalle idee ebraiche e cristiane, ben note in Arabia, benché sia improbabile che egli avesse una qualche conoscenza diretta delle Scritture di queste religioni monoteistiche. In ogni caso, è indubbio che egli fosse straordinariamente sensibile all'impulso religioso e profondamente cosciente del clima spirituale e intellettuale della sua nativa Mecca, i cui abitanti, una volta nomadi, stavano tentando di adattarsi ai nuovi valori e alle nuove condizioni sociali ed economiche in una prospera città commerciale. Rimasto orfano, Muḥammad aveva vissuto in prima persona gli amari risultati del crollo degli antichi e onorati valori tribali che celebravano la solidarietà del gruppo e la protezione dei suoi componenti più deboli.

Quasi quarantenne, durante una delle notti di veglia, come vuole la tradizione, Muḥammad sentì la chiamata alla profezia. Secondo il racconto tradizionale, la chiamata venne con la visione dell'Angelo Gabriele, che disse: «O Muḥammad, tu sei il Messaggero di Dio» e comandò a Muḥammad: «Recita». Al che Muḥammad rispose: «Non so recitare» (o «Che cosa devo recitare?», a seconda di come si interpretano le parole). A quel punto Gabriele lo afferrò e lo premette violentemente tre volte, finché, in una versione del racconto, Muḥammad «pensò che fosse la morte» e l'angelo ancora ordinò: «Recita nel nome del Signore». Muḥammad allora recitò i versi che costituiscono la prima parte della sura 96 del Corano:

> Grida, in nome del tuo Signore, che ha creato,
> Che ha creato l'uomo da un grumo di sangue!
> Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo:
> Colui che ha insegnato l'uso del *qalam* (penna)
> Ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva.

Sulla base di questo racconto la maggioranza degli studiosi musulmani considera la sura 96 come la prima rivelazione data a Muḥammad; altri, invece, assegnano il primo posto ad altri brani. In ogni caso, una volta cominciate le rivelazioni, queste continuarono per tutta la vita di Muḥammad, ad eccezione di un breve periodo all'inizio della sua carriera (noto come *fatra*, pausa) che lo portò a un profondo esame di coscienza e a dubbi.

La natura frammentaria delle rivelazioni, il fatto che arrivarono a pezzi e bocconi, piuttosto che tutte insieme, ne costituisce l'aspetto più appariscente. Il Corano non è un trattato organizzato in modo semplice; anzi, si sposta senza connessione da un argomento a un altro, spesso ritornando dopo diverse pagine a un argomento trattato in precedenza; è ripetitivo, e lascia irrisolti mol-

ti soggetti di grande importanza. La frammentarietà può spiegarsi con le reazioni del Profeta alle circostanze e ai problemi che egli stesso e la sua comunità dovevano affrontare; quando si presentava una nuova situazione con problemi o difficoltà, la rivelazione forniva guida e risposte. La mancanza di unità, tuttavia, era causa di grande imbarazzo per Muḥammad quando i suoi nemici gli chiedevano perché la rivelazione non gli fosse inviata tutta in una sola volta (25,32). Questo aspetto disorganico delle rivelazioni, confermato sia dal Corano stesso che dalla tradizione, dovette poi essere conciliato con le ripetute affermazioni coraniche secondo le quali il Corano fu trasmesso da Dio in una sola notte nel mese di Ramaḍān, o, in alternativa, nella «Notte del Potere» (*Laylat al-Qadr*). I commentatori musulmani hanno risolto il problema considerando che il Corano, nel suo insieme, fu trasmesso prima al cielo più basso durante la Notte del Potere e poi frammentariamente al Profeta.

Il parere tradizionale. La tradizione religiosa islamica è chiara sulla natura dell'esperienza rivelatrice; il messaggio inviato (il Corano) è venuto da Dio; il destinatario era il Profeta e l'intermediario fra i due è stato l'angelo Gabriele. Si crede che le parole della rivelazione siano state prese da un libro celeste, una «tavola protetta» che è la «madre del libro», la fonte di ogni scrittura genuina nel passato e nel presente. Il momento della rivelazione si accompagnava a visioni e a viva voce, come nella descrizione data più sopra della chiamata del Profeta, benché la parola avesse il ruolo più importante. Secondo l'opinione corrente, Gabriele avrebbe sussurrato le parole nell'orecchio del Profeta, mentre questi era sopraffatto dall'estasi, così che in seguito Muḥammad fu in grado di recitare quello che gli era stato detto. Il ruolo del Profeta nel processo rivelatore fu, quindi, interamente passivo, proprio come quello di un apparecchio telefonico che trasmette i suoni inviati al suo interno; non furono suoi né il contenuto del messaggio, né le parole usate per formularlo. Nel Corano, quindi, la comunità musulmana ravvisa le parole di Dio stesso, non solo il contenuto razionale del messaggio divino espresso da Muḥammad con linguaggio approssimativo, ma la forma originale e genuina del messaggio stesso. Recitare o leggere il Corano significa, quindi, essere alla presenza di Dio, significa trovarsi di fronte alla solennità di una verità eterna. I musulmani di oggi credono ancora che le rivelazioni siano state conservate esattamente come furono trasmesse al Profeta, senza che siano stati cambiati o perduti una singola vocale o un segno di punteggiatura. Tale, però, non è stata sempre la convinzione della comunità.

Per sottolineare che Muḥammad non era l'autore originale delle rivelazioni, la tradizione ha sempre affermato che Muḥammad era analfabeta, incapace di leggere e scrivere, cosicché non era in grado di ricavare il contenuto del Corano dalle Scritture ebraica e cristiana, cosa di cui alcuni oppositori l'avevano accusato. Nella sura 7,156-157 i termini *al-nabī al-ummī* («il profeta *ummī*») sono intesi nel significato di analfabeta. Gli studiosi moderni hanno dimostrato in modo convincente che molto probabilmente Muḥammad doveva avere un minimo di capacità di leggere e scrivere, poiché questa abilità era alquanto diffusa fra i mercanti di Mecca. Facendo riferimento al termine usato in altri versetti del Corano, hanno anche dimostrato che *ummī* indicava quei popoli cui non era stata ancora data una Scrittura, e non le genti analfabete. Il problema dell'analfabetismo di Muḥammad, dibattuto nella dottrina tradizionale, non si preoccupa tanto dell'esattezza storica, quanto, invece, di sostenere l'origine divina del Corano e il ruolo strumentale del Profeta nei suoi riguardi.

Il punto di vista tradizionale trova giustificazione nel Corano stesso. Vi sono, ad esempio, numerosi versetti o brani introdotti dal comando «Di'» (*qul*), presumibilmente dato dall'angelo al Profeta. Per i musulmani, l'implicazione di questa forma letteraria è che l'angelo dettasse una frase che Muḥammad doveva ripetere. Chiaramente, in questo caso, le parole non potevano essere di Muḥammad, ma gli venivano date. In un altro versetto significativo (75,16-19), Dio compare per rimproverare il Profeta che si è permesso qualche iniziativa nelle rivelazioni e gli ricorda che la rivelazione è responsabilità di Dio: «Non muover la lingua ad affrettarlo – che a Noi sta raccoglierlo e recitarlo e quando lo recitiamo, seguine la recitazione; poi a Noi spetta spiegarlo». In risposta ai dubbiosi e ai detrattori di Muḥammad, il Corano assicura ripetutamente che le parole profetiche sono davvero una rivelazione fatta dal Dio dei Mondi e non gli sproloqui di un poeta (*šā'ir*), né le dichiarazioni di un indovino (*kāhin*), con entrambi i quali Muḥammad condivideva qualche tratto.

La stessa importanza di significato è assegnata ai termini che designano la natura di Muḥammad in quanto profeta. Viene chiamato di volta in volta *rasūl* (messaggero), uno dei *mursalīn* (uno che è stato mandato); un *nabī* (informatore); un *bašīr* (latore di buone notizie); *naḏīr* (ammonitore); e un *muḏakkir* (uno che richiama alla mente). Termini tutti che dichiarano l'umanità assoluta di Muḥammad, e indicano inequivocabilmente la sua subordinazione a un potere più grande per il quale egli agisce. L'importanza di Muḥammad non è personale, né deriva da qualità e capacità speciali di cui può essere dotato; è semplicemente il risultato del fatto che è stato scelto (*al-muṣṭafā*) dal creatore supremo, Signore dell'universo. Due termini in particolare, *rasūl* e

nabī, lo ricollegano alla lunga linea di messaggeri e profeti apparsi nel passato, rafforzando così l'idea di un'unica, eterna, verità divina che la misericordia divina ha di tanto in tanto inviato per il bene dell'umanità.

Le tradizioni musulmane narrano anche i modi della rivelazione, le differenti maniere in cui fu vissuta: talvolta si preannunciava come un suono di campanello nell'orecchio del Profeta, talaltra per mezzo di Gabriele sotto forma d'uomo, due volte tramite Gabriele nella sua vera forma, o per azione dello Spirito Santo nel cuore di Muḥammad. La rivelazione si manifestò anche da Dio personalmente, direttamente, da dietro un velo, o in cielo (con riferimento al viaggio notturno, *Mi'rāğ*, del Profeta nei cieli). Sebbene le autorità islamiche presentino discordanze teologiche sui modi della rivelazione, concordano tutte nell'affermare che Muḥammad non fu l'autore, ma solo l'agente della rivelazione. La grande maggioranza concorda anche sul ruolo decisivo di Gabriele come tramite fra Muḥammad e Dio.

Vi sono racconti anche sui fenomeni fisici che accompagnavano la rivelazione. Si dice che quando Muḥammad riceveva la rivelazione era soggetto a una sorta di accesso, durante il quale usciva schiuma dalla bocca, la testa ricadeva sul petto, il volto diveniva pallido o paonazzo ed egli spesso cadeva al suolo. A volte gridava, oppure aveva la fronte madida di sudore anche se faceva freddo. Sulla base di queste informazioni, gli studiosi occidentali del XIX secolo definirono Muḥammad epilettico o soggetto a isteria, invalidando così la sua pretesa rivelazione. Queste convinzioni, tuttavia, non reggono più, viste le conoscenze che abbiamo sulla personalità di Muḥammad, sulla sincerità dei suoi fini e sulla trasformazione avvenuta in quelli che lo ascoltavano e lo seguivano. Dalla prospettiva musulmana queste storie sottolineano la natura speciale e insolita dello stato di Muḥammad, il quale, al momento della rivelazione, non era più se stesso, dimenticava ciò che lo attorniava, e sembrava posseduto da una potenza a lui esterna. Il suo stato veniva, quindi, considerato come testimonianza che ciò che egli proclamava era veramente una rivelazione del suo Signore.

La prospettiva del Corano. Nelle pagine del Corano la descrizione della rivelazione è molto più complessa di quella presentata dai racconti tradizionali. Pur confermando molti elementi della tradizione, specialmente la convinzione di Muḥammad di ricevere un rivelazione genuina e la sua assoluta sincerità riguardo alla propria missione, il Corano differisce dalla tradizione in punti importanti. Le diversità si possono spiegare con gli sforzi compiuti dai chiosatori e dai teologi durante i secoli al fine di raggiungere una posizione dottrinale uniforme e coerente.

Una delle discordanze riguarda il ruolo di Gabriele come intermediario della rivelazione e, di conseguenza, si ricollega alla questione delle visioni del Profeta. Nel Corano si ricordano due visioni, entrambe nella sura 53 (1-12 e 13-18), ma in nessun caso compare il nome di Gabriele. Il testo fa uso del solo pronome («Egli lo vide») per indicare l'essere incontrato da Muḥammad e come Essere divino l'hanno inteso molti musulmani. Il loro punto di vista poggia sul versetto 53,10: «Egli rivelò al servo suo ciò che rivelò», dove il vocabolo *'abd* (servo) è appropriato e usuale per esprimere la natura degli esseri umani rispetto a Dio. Altri versetti del Corano, tuttavia, e in particolare il 6,104 «Non l'afferrano gli sguardi...» sono prove contrarie al fatto che Muḥammad abbia visto Dio direttamente. In un altro versetto «A nessun uomo Dio può parlare altro che per rivelazione o dietro un velame» (42,51), il Corano nega anche la comunicazione diretta fra Dio e gli esseri umani. Questi versetti hanno dato corpo alla tradizione secondo la quale l'essere delle visioni di Muḥammad, quello che gli diede il primo comando «Recita», non poteva essere Dio. Alla luce del versetto 2,97 «Di': chi sarà nemico di Gabriele (fu lui che depose il Corano nel tuo cuore, col permesso di Dio)», la maggioranza degli studiosi musulmani ha supposto che le visioni si riferissero a Gabriele. È credenza comune, tuttavia, che il versetto 2,97 appartenga all'ultimo periodo della vita di Muḥammad, quando egli si era da tempo stabilito a Medina, e non faccia parte delle prime sure del Corano.

Probabilmente, però, come sostiene W. Montgomery Watt, il modo di comprendere la rivelazione da parte di Muḥammad era cambiato e maturato col passare del tempo e quello che dapprima aveva creduto fosse la visione di Dio, in seguito riconobbe essere la visione di un angelo. Quindi, i versetti che si riferiscono alla rivelazione, poiché suggeriti da uno spirito (26,193; 42,52; 16,102) al cuore di Muḥammad, sono considerati provenienti da Gabriele. La questione si complica perché Gabriele è nominato solo tre volte nel Corano, e solo nel caso sopra citato viene associato alla rivelazione. Inoltre, come ha osservato Alford Welch, il Corano non identifica Gabriele specificamente con un angelo e, generalmente, non presenta gli angeli come portatori di rivelazione. Persino nei modi della rivelazione riportati dalla tradizione si nota che la rivelazione non sempre dipende dalla mediazione di Gabriele. Il Corano non è neppure strettamente coerente su chi stia parlando quando viene consegnata la rivelazione. A volte Dio stesso sembra parlare direttamente al Profeta; in altri brani Muḥammad sembra essere colui che parla; in altri ancora sono gli angeli o i credenti. E ancora, nel Corano vi sono preghiere nelle quali i credenti si rivolgono a Dio; la più famosa è la Fātiḥa, la sura iniziale. Anche sotto altri aspetti c'è motivo di chiedersi se il Corano

dia testimonianza a sostegno della tradizione, come vedremo in seguito.

Il processo della Rivelazione. Il termine usato nel Corano per descrivere il processo della rivelazione è *waḥy*, sostantivo, oppure *awḥā*, verbo. Muḥammad riceve l'ordine: «Leggi ciò che ti è stato rivelato del Libro del tuo Signore» (18,27). Questo termine, traducibile in senso generale con «ispirazione», appare spesso nel Corano. Alla fine, *waḥy* divenne il termine specifico usato dai teologi musulmani per designare i messaggi che l'angelo portava al Profeta, e tuttavia non viene impiegato unicamente in questo senso. Si dice che Dio «ispira» gli elementi della natura ad agire come fanno (16,68), proprio come ha «ispirato» i profeti del passato come Noè e Mosè a seguire una certa serie di azioni. Persino i *ǧinn* e Satana sono creduti capaci di «ispirare» false idee nella mente l'uno dell'altro (6,112). *Waḥy* è, dunque, un termine che significa ispirazione, ma con molte sfumature.

Seguendo Richard Bell, Montgomery Watt ha ribattuto che *waḥy* dovrebbe essere inteso come «suggerimento». Quando si dice che Dio rivelò alcune cose, si potrebbe intendere questa frase nel senso che Dio «suggerì» queste cose al Profeta o gliele infuse nella mente. La chiave dell'esperienza profetica di Muḥammad sarebbe, dunque, il ricorrere di idee o «suggerimenti» instillati nella mente. L'implicazione è che i «suggerimenti» siano venuti senza una preparazione conscia precedente, ma piuttosto come la soluzione di un problema a lungo dibattuto o un'intuizione che si presenta inaspettatamente alla coscienza. È probabile che questi «suggerimenti» abbiano preso forma di parole che potevano venire in seguito recitate, sebbene non implichino l'esperienza auditiva descritta dalla tradizione. Arthur Jeffery, infatti, ha voluto distinguere *waḥy* da *tanzīl* (vedi più sotto), dicendo che il primo termine implica la comparsa di un'idea nella mente di Muḥammad non tradotta in parole, mentre *tanzīl* rappresenta un tipo di rivelazione formulata in modo udibile. Il processo psicologico implicito non può essere diverso da quello della discesa della musa nel poeta o l'ispirazione del pittore. L'analogia con il poeta non va, tuttavia, spinta troppo oltre, poiché il Corano difende Muḥammad dall'accusa di essere solo uno dei tanti poeti arabi e assicura invece, con fermezza, che la sua non fu semplice ispirazione, ma vera rivelazione da parte del suo Signore. [Vedi anche la biografia di *MUḤAMMAD* e la discussione sulla profezia in *NUBŪWA*].

I nomi della rivelazione. Il Corano fa uso di diversi termini per designare le rivelazioni. Prendere in esame questi termini è di notevole importanza per chiarire i contenuti del Corano.

Qur'ān. Possiamo cominciare dal nome stesso del Libro. Dall'uso che ne fa il testo è chiaro che il termine non può riferirsi al libro strutturato che conosciamo oggi, poiché le rivelazioni vennero a intervalli irregolari e in forma incompleta per un periodo di oltre vent'anni, finché cessarono alla morte di Muḥammad. Inoltre, la tradizione storica è unanime nel ritenere che il Corano (il libro) abbia acquisito la sua veste definitiva solo dopo un certo periodo dalla morte del Profeta. Ne consegue che, quando viene usato col significato di rivelazione, *qur'ān* deve riferirsi solo a una parte o a parti della Scrittura musulmana. Questo risulta chiaramente dal fatto che in alcuni casi (10,61 fra gli altri) solo frazioni della rivelazione sono attribuite al termine *qur'ān*. Il vocabolo viene, quindi, usato con due distinti significati: 1) per indicare una frazione o una parte della rivelazione e 2) come nome dell'intera raccolta che conosciamo come Scrittura musulmana. Le rivelazioni o *qur'ān* furono tratte dal libro celeste che è all'origine di tutte le vere scritture; l'esemplare celeste, tuttavia, non si esaurisce nelle rivelazioni giunte a Muḥammad, poiché alcuni brani indicano che solo alcune porzioni ne sono state mandate sulla terra, mentre il restante è, presumibilmente, ancora nelle mani di Dio.

Si dice normalmente che il nome *qur'ān* deriva dal verbo arabo *qara'a*, «leggere» o «recitare». Il termine è ambiguo: può significare leggere per capire qualcosa di scritto, oppure leggere a voce alta, recitare. I due significati sono presenti nel testo, ma quello predominante è «recitare». Più spesso è Muḥammad che recita e quello che recita è il *qur'ān* (ossia, la recitazione). In altri casi, Dio recita le rivelazioni a Muḥammad come nel versetto 75,17.

In generale, i chiosatori hanno accettato il punto di vista secondo il quale *qur'ān* non è di origine araba, ma deriva da un termine siriaco che indica una lezione di scrittura o di lettura, qualcosa da recitarsi nella sfera del culto. Per cui, affermazioni come «... noi ne facemmo un Corano (*qur'ān*) arabo» (43,3) e «Ecco l'abbiamo rivelato in dizione araba a che abbiate a comprenderlo» (12,2), furono intese da Muḥammad e dai suoi contemporanei come se significassero che egli stava portando agli Arabi una raccolta di formulazioni verbali da leggere o recitare in un contesto liturgico, proprio come altre comunità – soprattutto gli Ebrei e i cristiani – possedevano le Scritture che usavano allo stesso modo. Infatti, in alcuni passaggi il vocabolo viene impiegato per indicare chiaramente un ambito liturgico per la recitazione. Gli studiosi occidentali, in particolare Richard Bell, hanno sottolineato il legame fra *qur'ān* e il materiale adatto a scopi liturgici.

Va ricordato inoltre che la comunità araba conobbe le rivelazioni solo in forma orale. Anche se, come vedremo, Muḥammad stesso forse dispose che alcune

parti venissero scritte, è improbabile che le scrivesse di suo pugno: la sua funzione primaria era di recitare quello che gli era stato fatto conoscere durante le esperienze rivelatrici. Inoltre, egli sollecitava gli altri a recitare le rivelazioni come espressione di zelo religioso, associando la recitazione alla preghiera. La recitazione, quindi, fu un mezzo per preservare le rivelazioni e un modo per vincolare la comunità al loro significato, nonché uno degli atti più lodevoli di sottomissione al volere divino. Il ruolo svolto dalla recitazione delle rivelazioni nelle fasi iniziali della comunità è continuato attraverso i secoli, rappresentando l'elemento fondamentale dell'espressione religiosa.

In seguito, dopo che le rivelazioni di Muḥammad furono raccolte e ordinate a formare un libro, divenne abitudine per gli studiosi vedere riferimenti alla raccolta canonica nell'uso che il testo faceva del termine *qur'ān*. Da quanto detto, è chiaro che il senso del vocabolo nelle pagine del libro è alquanto complesso e non così immediatamente identificabile con le scritture canoniche più tarde.

Kitāb. Insieme a *qur'ān*, *kitāb* è un altro termine frequente che fa riferimento alla rivelazione e che compare oltre 250 volte nella Scrittura musulmana. Letteralmente significa qualcosa di scritto, qualsiasi tipo di scrittura come una lettera o un documento, e vi sono esempi di questo uso nel testo. Il termine ricorre anche a proposito del Giudizio Finale, quando ogni persona riceverà il suo *kitāb*, il libro con la registrazione delle sue azioni (17,71), nella mano destra o in quella sinistra o dietro la schiena a seconda della qualità morale della sua vita. Nel significato forse più generale il termine esprime la conoscenza e il controllo di Dio su tutto ciò che succederà; i destini degli esseri umani e del mondo sono decretati e scritti da sempre in un libro. «Non vi toccherà disgrazia sulla terra o nelle vostre persone che non sia stata scritta in un Libro prima ancora che Noi la produciamo» (57,22). Il Corano menziona parecchi *kitāb* di diverso tipo. Arthur Jeffery si è occupato di questo aspetto in *The Qur'ān as Scripture*.

L'uso più frequente del *kitāb* è in relazione con l'idea di scrittura, sia la scrittura data a Muḥammad nelle rivelazioni, sia quella data ad altri in tempi precedenti, le «genti del libro». In questo senso il *kitāb* si identifica con la rivelazione. Inoltre, la scrittura data a Muḥammad è confermata nelle Scritture di altre comunità religiose e a sua volta conferma queste: tutto, quindi, ha origine in Dio. *Kitāb* in quanto scrittura appare sinonimo di *qur'ān*, poiché entrambi indicano rivelazione, ma in alcuni brani *kitāb* ha un significato più ampio, perché *qur'ān* indica solo quelle parti del *kitāb* divino che è stato inviato a Muḥammad in arabo.

Sia Richard Bell che Montgomery Watt parlano di un «periodo del libro» nella vita di Muḥammad. Deve essere distinto dal «periodo del *qur'ān*» che lo precedette e si pensa sia cominciato all'incirca al tempo della Battaglia di Badr o in quello della rottura di Muḥammad con gli Ebrei di Medina. La teoria si basa sul fatto che la nozione di Libro compare più spesso nei brani che questi studiosi assegnano all'ultima parte della vita di Muḥammad, mentre il termine *qur'ān* vi compare raramente. Quest'ultimo termine, tuttavia, è la designazione della rivelazione più frequente nel primo periodo della vita del profeta, il cosiddetto periodo del *qur'ān*. Si è congetturato che la rivalità di Muḥammad con gli Ebrei e i cristiani a Medina, il chiaro profilarsi dell'Islam come religione a se stante rispetto al Giudaismo e al Cristianesimo e il cambiamento della situazione a Medina, resero imperativo il possesso di un libro da parte dei musulmani, proprio come ne possedevano uno le altre comunità. Dal testo, si evince chiaramente che a Medina Muḥammad cominciò a vedere la propria missione non più come la semplice fornitura di materiale da recitarsi nel culto, ma come la produzione di un libro diverso dalle Scritture degli altri popoli. Presumibilmente tale libro comprendeva le rivelazioni del periodo del *qur'ān* e altre rivelazioni precedenti; inoltre deve esserci stato un grande lavoro di riorganizzazione e revisione dei materiali coranici per presentarli in un ordine accettabile. Anche a questo proposito si suppone in Muḥammad un'evoluzione nel modo di intendere la rivelazione, determinata in gran parte dalle circostanze e culminata con l'idea del libro, o scrittura.

Alcuni versetti del Corano (56,77-79; 85,21; 43,1-4 e altri) riferiscono di un misterioso libro celeste che i pensatori musulmani hanno creduto di identificare nell'originale divino del Corano terrestre. Ad esempio, il testo parla del *kitāb Allāh* (libro di Dio), una «tavola ben custodita», un «libro nascosto» che solo i puri possono toccare, e l'*umm al-kitāb*, o «madre del libro». Inoltre si fanno molti altri accenni allo scrivere: Muḥammad giura «sul suo calamo e su ciò che scrive», e la sura 96 parla dell'uomo cui è stato «insegnato a servirsi del *qalam* (penna)». Frasi estremamente difficili da interpretare, sebbene gli studiosi musulmani tendano a prenderle alla lettera, come se si riferissero a un vero libro celeste, parti del quale, e quindi non tutto, furono inviate al Profeta. Molti specialisti occidentali, compreso Jeffery, sono concordi nel credere che questi riferimenti coranici indichino un vero e proprio libro in cielo, ma Alford Welch non trova prove chiare nel testo che sostengano la credenza in un esemplare divino del Corano.

Altri nomi. Le rivelazioni sono indicate anche da altri nomi: *tanzīl*, *ḏikr*, e da altre forme con la stessa radice: *furqān*, *maṯānī*, *ḥikma*, *sūra*, *āya*. *Tanzīl* è il nome

verbale dal verbo *nazzala*, «fare scendere» o «fare sì che scenda»; *tanzīl* può essere reso, quindi, con «scendendo giù» oppure con «qualcosa sceso giù». Il nome e il relativo verbo sono usati spesso nel Corano; alla fine divennero termini tecnici riferiti alla consegna della rivelazione per il tramite di un angelo. Forse nessun altro termine suggerisce in modo altrettanto vivido l'immagine di un libro divino, parti del quale sono state scelte e inviate a Muḥammad con le esperienze rivelatrici. Il Corano, quindi, si riferisce al «*tanzīl* (rivelazione) del Libro disceso, senza dubbio alcuno, dal Signore del creato» (32,2); vi è inoltre riferimento (mediante nomi verbali) al «far scendere» del *qur'ān* (76,23) e al «far scendere» del *ḏikr* (15,9). Peraltro si parla anche di «fare scendere» altre cose, come la pioggia.

Ḏikr significa sia «memoria», sia «ammonimento», nomi che, riferiti alla rivelazione, ne rivelano il carattere di ammonizione e avvertimento; il concetto è ribadito dall'appellativo «ammonitore» attribuito a Muḥammad. [Vedi *ḎIKR*]. Molto più difficile è dare una spiegazione adeguata di *furqān*, che per molti commentatori deriverebbe dall'arabo *faraqa* «distinguere» «separare», da cui il significato di norma o criterio. Nel testo stesso l'arrivo del *furqān* è associato alla battaglia di Badr, e Alford Welch presume che la designazione sia divenuta corrente perché fu circa in quello stesso periodo che i musulmani cominciarono a differenziare nettamente la loro comunità e le loro Scritture da quelle dei cristiani e degli Ebrei. Il *furqān* sarebbe, quindi, da intendere come la base di distinzione fra i musulmani e gli altri.

Altro termine molto difficile è *maṯānī* che è stato a lungo un rompicapo per gli studiosi del Corano. Etimologicamente il senso rimanda a qualcosa ripiegato o piegato in due o, per estensione, a qualcosa ripetuto più volte. Nel Corano, esso ricorre nella prima accezione quando Dio dice di avere inviato a Muḥammad «sette *maṯānī* e la sublime Lettura» (15,87); nella seconda quando fa riferimento «all'ascoltare il quale [*maṯānī*] s'aggrinza la pelle di quelli che il loro Signore paventano» (39,23). Bell e Watt suppongono entrambi che il *maṯānī* si riferisca alle storie delle punizioni inflitte ai popoli precedenti per la loro miscredenza o per il maltrattamento da loro riservato ai profeti. Al contrario, i commentatori musulmani, attenti al numero sette, solitamente vedono nel termine o un riferimento ai sette versetti della prima sura, la *Fātiḥa*, oppure alle sette sure più lunghe del Corano.

Ḥikma, dal verbo «giudicare», è frequentemente tradotto con «saggezza». *Ḥikma* si trova spesso in congiunzione con il libro, come in 2,231 «il Libro che vi ha rivelato e per i savi precetti coi quali v'ammonisce». Cenni di questo tipo sono divenuti la ragione per cui, più tardi, i pensatori, e in particolare i mistici, hanno distinto una verità esoterica nel Corano (lo *ḥikma*) dalla evidente verità essoterica (il libro). Gli altri due termini riferiti alle rivelazioni, *sūra* e *āya*, verranno trattati brevemente in seguito.

Formazione del testo

Il primo problema da affrontare, quando si studia come il Corano e la sua attuale struttura presero forma, è quello relativo allo stato delle rivelazioni al momento dell'improvvisa morte di Muḥammad nel 632 d.C., ossia, se e in che misura erano state raccolte e ordinate. Una cosa è certa: non esisteva un preciso testo scritto del Corano col contrassegno dell'approvazione del Profeta. Non è pensabile che, se fosse esistito un testo siffatto, la comunità non lo conservasse e non gli rimanesse fedele, oppure che la tradizione unanimemente proclamasse che il Corano era stato raccolto e formato dai successori di Muḥammad, i califfi. Tuttavia, è egualmente quasi certo che esistevano raccolte di materiale coranico che il Profeta aveva in parte contribuito a creare e ordinare. Bell ipotizza che un «periodo del Libro» durante la vita del Profeta implicherebbe la compilazione del materiale scritto, e alcuni versetti coranici portano alla stessa ipotesi. La tradizione storica ricorda un certo numero di individui che avrebbero scritto o lavorato come amanuensi per il Profeta, e ricorda anche (in *Itqān* di al-Suyūṭī e altrove) istruzioni date da Muḥammad a questi amanuensi perché inserissero specifiche parti delle rivelazioni nelle sure che avevano dati nomi.

Questa informazione non solo indica chiaramente il desiderio di rendere le rivelazioni coraniche in forma scritta, ma implica anche che la struttura dei capitoli e i loro nomi erano stati decisi quando Muḥammad era ancora vivo e che egli stesso ne aveva fatto uso per sistemare le rivelazioni secondo un ordine preciso. Più problematico, invece, è stabilire se Muḥammad stesso abbia o non abbia scritto qualcosa di tale materiale. Nonostante la dottrina teologica del suo analfabetismo, la tradizione parla di numerose occasioni in cui il Profeta scrisse qualcosa di propria mano e, come detto più sopra, la scrittura doveva in ogni caso essere una capacità diffusa fra i Meccani, date le loro istituzioni commerciali alquanto sviluppate. Bell argomenta che, se alcune parti del Corano furono scritte sotto la direzione di Muḥammad, anche il materiale delle rivelazioni dovette essere contemporaneamente ordinato e sistemato, e fu probabilmente durante questo processo che le rivelazioni dei periodi iniziali furono incorporate nel libro. Ciò dovrebbe spiegare in parte anche la frequente mescolanza nello stesso capitolo di materiale del periodo meccano con quello del periodo medinese. Purtroppo,

data la scarsità di testimonianze, non è possibile alcuna conclusione definitiva sullo stato del Corano al momento della morte di Muḥammad.

Raccolta sotto Abū Bakr. La storia della raccolta del Corano approvata dalla tradizione islamica è reperibile, con qualche variazione, in numerose fonti risalenti ai primi anni. Il processo per fissare il testo consonantico viene diviso in due fasi, peraltro difficili da conciliare.

La collazione iniziale. La prima fase del processo di raccolta, secondo i racconti, ebbe luogo durante il califfato di Abū Bakr, il primo successore di Muḥammad, dopo la battaglia di Yamāma (combattuta contro i sostenitori di Musaylima, il falso profeta), quando ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb si presentò al califfo per informarlo che un certo numero di quelli che recitavano il Corano erano rimasti uccisi. Temendo che andasse perduto qualcosa del Corano, sollecitò il califfo a prendere misure per preservarlo. Dopo qualche esitazione, Abū Bakr consentì e riuscì a convincere il riluttante Zayd ibn Ṯābit, uno degli amanuensi di Muḥammad, a intraprendere il lavoro. Allora Zayd raccolse tutto il materiale coranico che riuscì a trovare, alcuni brani scritti su materiale rozzo come pezzetti di pelle, nervature delle foglie di palma, o scapole degli animali, ma anche nel «cuore degli uomini». Zayd usò quanto aveva raccolto per scrivere l'intero Corano su fogli separati o *ṣuḥuf*. Una volta raccolto, il Corano fu consegnato ad Abū Bakr, e quando poco dopo questi morì, passò nelle mani di ʿUmar, il secondo califfo. Alla morte di questi, divenne proprietà privata di sua figlia, Ḥafṣa. Non si hanno notizie di altre copie della raccolta di Zayd fatte o distribuite alla comunità. Vi sono anche alcune varianti della storia relative soprattutto alla persona che per prima suggerì di fare la raccolta; inoltre, alcune versioni attribuiscono l'iniziativa ad Abū Bakr, altri ad ʿAlī, il quarto califfo e primo imam della Šīʿa.

Questa storia è stata severamente criticata, specialmente da Theodor Nöldeke, il decano degli studi critici del Corano contemporanei, nel suo noto testo *Geschichte des Qorans*. In primo luogo, il califfato di Abū Bakr durò solo un breve periodo, poco più di due anni, e fra la battaglia di Yamāma e la sua morte trascorse troppo poco tempo per consentire un compito così grande. Inoltre, i nomi dei caduti a Yamāma sono noti dalla storia, e non comprendono molte persone vicine a Muḥammad, o quelle che avrebbero potuto possedere in un modo qualsiasi parti consistenti del Corano. L'essenziale, comunque, è stabilire ciò che accadde alla raccolta una volta compiuta. I due uomini più importanti e potenti della comunità, i suoi capi, erano probabilmente compartecipi della raccolta di Zayd, raccolta che pure fu trattata come proprietà privata e non fu usata per il fine per cui si suppone fosse stata fatta. È impensabile che si sia redatto un testo sotto tali auspici e che esso non abbia avuto alcun seguito; oppure che semplicemente sia passato alla famiglia di ʿUmar. Inoltre la storia, come osserva Welch, non parla affatto dei materiali scritti creati con Muḥammad, benché sia indubbio che ne esistevano.

Forse si dovrebbe rifiutare tale narrazione come affatto incredibile, e la chiave di tutto potrebbe trovarsi nei diversi racconti su chi debba considerarsi il primo ad avere concepito l'importante impresa di riunire il testo del Corano. Poiché la seconda fase del resoconto tramandato attribuisce questo ruolo primario a ʿUṯmān, il terzo califfo, si è congetturato che l'intera storia sia stata elaborata dai suoi numerosi nemici per negargli l'onore di aver compilato la raccolta. Il racconto sembrerebbe, quindi, una sorta di prima polemica islamica, simile a tante altre, sebbene possano esserci stati anche altri motivi, come il desiderio di portare la raccolta del Corano il più vicino possibile alla morte di Muḥammad.

Lavori successivi. La seconda fase della storia della raccolta del Corano menziona, come promotore, un certo generale Ḥuḏayfa, che condusse le truppe musulmane contro gli Armeni nell'Azerbaigian. Fra i suoi soldati musulmani, provenienti da regioni diverse, erano cominciati battibecchi sulla giusta lettura del Corano e Ḥuḏayfa si recò dal califfo, a quel tempo ʿUṯmān ibn ʿAffān, per sollecitare una soluzione. ʿUṯmān affidò allora allo stesso Zayd ibn Ṯābit la preparazione di un testo ufficiale. Zayd doveva prendere i fogli (*ṣuḥuf*) in possesso di Ḥafṣa bint ʿUmar e, con l'aiuto di una commissione formata da tre Meccani, preparare un testo che fosse fedele alla lingua dei Qurayš, la tribù del Profeta. Una volta eseguito il lavoro, vennero inviate copie della nuova versione alle principali città del califfato, Damasco, Bassora e Kufa, mentre una copia venne conservata a Medina. Fu, inoltre, dato ordine di distruggere tutte le precedenti versioni del Corano, il che fu eseguito ovunque fuorché a Kufa, dove la popolazione preferiva la versione di Ibn Masʿūd alla quale si era abituata.

Anche questo racconto è oggetto di critica. Anzitutto non prende in considerazione la raccolta originale del Corano, menzionata nella prima fase, né la parte che Zayd vi aveva avuto. Vi è anche ampio disaccordo sulla funzione della commissione di Zayd, come pure sui suoi componenti. Secondo alcuni la commissione non era altro che un gruppo di scribi con il compito di redigere numerose copie sotto dettatura di Zayd. È anche difficile accettare l'idea che lo scopo della commissione fosse quello di tradurre il Corano in un dialetto arabo. Le opinioni concordano nell'affermare che l'arabo coranico non è un dialetto e, se lo fosse, avrebbe perso il

suo fascino per i gruppi tribali arabi diversi dai Qurayš. Il numero dei componenti della commissione varia da tre a dodici secondo le differenti versioni del racconto. Compaiono nomi alieni ai Qurayš, nel qual caso non avrebbe potuto esserci alcun apporto al controllo dell'autenticità linguistica; vi sono inclusi anche nomi di persone che erano nemiche di ʿUṯmān, scelta molto improbabile; compare persino il nome di una persona che si sa essere morta prima degli avvenimenti in questione. Watt afferma che i *ṣuḥuf* di Ḥafṣa non erano adeguati come base per un testo canonico e che la commissione doveva certo occuparsi di raccogliere quanto più materiale coranico, anche da altre fonti.

Nonostante le difficoltà presenti nei racconti tradizionali, non ci può essere alcun dubbio sull'importanza del codice raccolto sotto ʿUṯmān. Esso fissò la forma consonantica di base del testo che è durata fino ai nostri giorni. Quasi universalmente, i musulmani ritengono che il Corano in nostro possesso risalga, per testo, numero e ordine dei capitoli, al lavoro della commissione nominata da ʿUṯmān. L'ortodossia musulmana ritiene inoltre che il Corano di ʿUṯmān contenga tutte le rivelazioni consegnate alla comunità, fedelmente conservate senza cambiamenti o variazioni di sorta e che esso sia stato accettato universalmente fin dal giorno in cui venne distribuito.

L'opinione ortodossa è motivata da fattori dogmatici; non trova supporto nella testimonianza storica, che, in realtà, mostra nei primi anni una notevole flessibilità di posizioni fra i musulmani nei riguardi del testo, una lenta evoluzione verso l'uniformità e il successo di un *textus receptus ne varietur*. Ignácz Goldziher ha attribuito all'apparente orgoglio musulmano dei primi tempi il fatto che il Corano fosse *ḏū wuǧūhin* (multiforme), ossia che avesse una grande varietà e ricchezza di forme. La preoccupazione di un testo uniforme, su cui tutti concordassero, crebbe col tempo e raggiunse il suo apice solo nel IV secolo islamico.

Standardizzazione del testo. Tre sono gli elementi che gettano luce su questa evoluzione: lo sviluppo del sistema di scrittura arabo, l'esistenza di varianti nelle versioni del Corano, e infine le varianti nella lettura dello stesso.

Il sistema di scrittura. Durante la vita di Muḥammad e per molto tempo anche dopo fu impossibile scrivere il documento arabo con precisione. Il Corano fu dapprima steso con una *scriptio defectiva* che riportava segni grafici solo per le consonanti. Era, quindi, problematico distinguere alcune consonanti da altre con forma simile, mancando i puntini che, nell'arabo moderno, le distinguono; non forniva indicazioni di pronuncia e mancava di altri segni diacritici moderni, come quello per la doppia consonante. In tal caso, era facile incorrere in errori; i vocaboli potevano essere letti con una vocalizzazione errata, e una consonante poteva venire scambiata con un'altra. L'imperfezione del sistema di scrittura è uno degli argomenti portati a sostegno dell'ipotesi che la commissione di Zayd avesse il compito di scrivere il Corano nel dialetto dei Qurayš. A quel tempo non esistevano i mezzi per indicare la sottile differenza fra un dialetto e l'altro. Se i primi musulmani non avessero potuto affidarsi soprattutto alla memoria per avere accesso al Corano e non avessero avuto grande dimestichezza col testo, le versioni scritte non sarebbero state di alcuna utilità e certamente non avrebbero costituito un testo uniforme accettabile da tutti.

Alcune tradizioni mostrano indifferenza per il testo scritto: quando si fece notare un errore di scrittura a ʿĀʾiša, la moglie del Profeta, si dice che la donna obiettasse che gli Arabi avrebbero corretto l'errore con la loro lingua, con questo indicando la preminenza della trasmissione orale. Col tempo, tuttavia, si cominciò a sentire il bisogno di migliorare lo scritto e, verso la fine del IX secolo d.C., fu perfezionata e diffusa l'odierna *scriptio plena*. Alcuni attribuiscono a un certo al-Duʾalī il merito del sistema scritto che rendeva possibile un testo con tanto di vocali e segni diacritici, ma è molto più probabile che i miglioramenti siano stati introdotti gradualmente col tempo, piuttosto che escogitati tutti in una volta da un solo uomo. In ogni caso la nascita di un valido sistema di scrittura era la condizione necessaria alla forma definitiva del testo.

Versioni varianti. Quando il codice ʿuṯmanico del Corano fu messo a punto, fra i musulmani circolavano già numerose altre versioni del Corano che risalivano ad alcuni dei compagni del Profeta. Alcune di queste continuarono ad essere usate e preferite fino al IV secolo islamico, quando la versione di ʿUṯmān ebbe il sopravvento e venne accettata come testo canonico. Alcune di queste prime raccolte erano preferite in particolare nelle città e nelle regioni dei domini musulmani. Tre delle più note, le versioni di Ibn Masʿūd, Ubayy ibn Kaʿb e Abū Mūsā, sono associate rispettivamente con Kufa, Syria e Bassora. Come narra la storia delle origini del Corano di ʿUṯmān, a dare il via all'azione di quest'ultimo fu il disaccordo sulla lettura del testo sorto fra le truppe musulmane, provenienti da regioni diverse.

I musulmani odierni hanno generalmente dimenticato l'esistenza stessa delle varianti del Corano, ma nei primi tempi esse furono un punto focale di grande interesse, e le differenze diedero origine a una vasta letteratura. In *Materials for a History of the Text of the Qurʾān*, Arthur Jeffery ha elencato quindici codici originari (ossia dei compagni del Profeta) e un gran numero di secondari (della generazione successiva). L'abbondanza del materiale induce a credere che un certo nu-

mero di compagni avesse riunito un *corpus* di materiale coranico destinato al loro uso personale e all'insegnamento. In tale situazione non c'era alcun pericolo che il Corano andasse perduto; ma il problema era, invece, se uno dei tanti testi fosse quello autentico. Si è supposto che la raccolta di 'Uṯmān fosse accettata come canonica, forse perché rappresentava la tradizione di Medina, dove il Profeta aveva vissuto l'ultima parte della sua vita, ed era quindi considerata la più vicina alle rivelazioni originali.

Le varianti presentano differenze le une dalle altre e dalla versione di 'Uṯmān sia nella lettura di particolari versetti sia nel numero, nei nomi e nell'ordine dei capitoli. La più notevole è, forse, l'assenza della *Fātiḥa* nella versione di Ibn Mas'ūd. Questo caso, insieme ad alcune peculiarità di linguaggio e al suo carattere di preghiera, hanno indotto gli studiosi a vedere la *Fātiḥa* come un'aggiunta posteriore al *corpus*. In alcune versioni mancano anche gli ultimi due capitoli del Corano di 'Uṯmān; altre versioni (per esempio Ubayy) contiene capitoli non presenti nel Corano canonico. Nell'insieme, tuttavia, nonostante le differenze, i codici varianti tendono a costituire una testimonianza dell'autenticità del Corano e del suo carattere profetico.

Opinioni recenti. In tempi recenti, due studiosi inglesi, John Wansbrough e John Burton, hanno messo in discussione tutte le tradizioni riguardanti la formazione del Corano e le versioni varianti come invenzioni dal nulla. Burton ritiene che Muḥammad stesso abbia preparato e approvato un Corano completo e scritto, che avrebbe lasciato dopo la sua morte. È sua opinione che gli avvocati (*fuqahā'*), privati della propria discrezionalità per la necessità di onorare il testo, come rimedio inventarono sia le varianti, sia la storia della raccolta di 'Uṯmān per poterle sopprimere. Wansbrough guarda queste tradizioni da un diverso, ma non meno negativo punto di vista e reputa che il Corano non abbia raggiunto la forma definitiva fino al III secolo islamico, dato che il periodo precedente era troppo fluido per permettere una intesa fra tutti i musulmani. Ritiene, inoltre, che le tradizioni siano state artificiosamente create dopo la formazione del testo allo scopo di retrodatarlo, suggerendo così maggiore autenticità. Le opinioni di questi due critici non hanno avuto grande seguito fra gli studiosi del Corano, poiché implicherebbero il rifiuto totale della tradizione storica musulmana con tutti i problemi che questo rifiuto determinerebbe.

Varianti di lettura. Nelle versioni varianti del Corano vi erano moltissime differenze fra particolari versetti. Benché i codici stessi non siano sopravvissuti, abbiamo al riguardo abbondanti informazioni dovute ai commentatori, come al-Tabarī, o a fonti storiche. Molte delle differenze sono insignificanti e non intaccano il significato del testo. Altre riguardano soltanto l'ortografia, che è alquanto peculiare anche nella versione di 'Uṯmān. Altre ancora si riferiscono alla vocalizzazione e alla pronuncia o alla sostituzione di sinonimi presenti nel testo. Un piccolo dettaglio come una terminazione dell'accusativo in luogo del genitivo poteva determinare la natura delle abluzioni prima delle preghiere, come in un caso famoso (5,6).

Come Goldziher ha dimostrato nel suo *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, alcune varianti di lettura riflettono le preferenze teologiche dei diversi gruppi musulmani. Va sottolineato che non esiste un testo unico pervenutoci intatto dal tempo della commissione di 'Uṯmān, ma che fin dai primi tre secoli dopo l'egira erano note ai musulmani migliaia di varianti di lettura di particolari versi. Varianti che influenzarono anche il codice di 'Uṯmān, rendendo difficile sapere quale sia stata la forma originale. Non è eccessivo affermare che verso il III secolo cominciò uno stato di confusione, a causa del numero delle varianti di lettura e della preferenza accordata da alcuni musulmani per codici diversi da quello di 'Uṯmān.

Le sette letture. In queste circostanze crebbe la spinta ad arrivare ad un testo unico e uniforme; il sistema di scrittura, ormai quasi perfetto, aveva reso possibile una stesura esatta del Corano. La persona cui è solitamente attribuita l'opera di riorganizzazione è Ibn Muǧāhid (morto nel 935), il cui libro, *Le sette letture*, presentava uno schema che a suo tempo fu accettato sostanzialmente da tutti i musulmani. Ibn Muǧāhid e coloro che, dopo di lui, adottarono il suo parere si basarono su una famosa tradizione, secondo la quale, quando fu chiesto a Muḥammad perché permettesse letture differenti del Corano, egli rispose che gli era stato rivelato in sette *aḥruf*. Benché *aḥruf* sia il plurale del termine che significa lettera dell'alfabeto, fu invece inteso col significato di sette versioni del testo coranico. Vi sono altre tradizioni a sostegno di una certa flessibilità nella lettura del Corano secondo le quali non ha importanza la forma, purché non venga cambiato il significato: «finché la punizione non sia cambiata in ricompensa».

Dopo Ibn Muǧāhid, vi furono studiosi che accettarono dieci e non solo sette letture, ed altri ancora che ne legittimarono quattordici. In realtà, l'elenco delle sette proposte da Ibn Muǧāhid dava luogo a quattordici possibilità, poiché ciascuna lettura risaliva a due diverse fonti. In questo caso, sembra che la comunità, vista l'impossibilità di concordare un'unica lettura, abbia accettato la diversità come norma, proclamando corrette tutte le sette (o dieci o quattordici) letture. Si potrebbe immaginare che questa situazione provocasse notevole confusione, interrogativi teologici e conflitti continui fra i musulmani, ma, in realtà, non fu affatto così. Sebbene i

dotti musulmani dedicassero grande attenzione alle sette letture, una sola fra queste finì per essere preferita alle altre, quella di 'Āṣim (morto nel 744), la cui fonte era Ḥafṣ (morto nell'805). Nei tempi moderni l'influsso dell'edizione ufficiale egiziana del Corano (1924), che segue la lettura di 'Āṣim, è stato uno dei fattori principali nel divulgare tale preferenza.

Ha una certa importanza richiamare l'attenzione su una possibile fonte di incomprensione circa le letture varianti del Corano. I sette *aḥruf* si riferiscono a vere differenze nel testo scritto e orale, a distinte versioni dei versetti del Corano, le cui diversità, anche se non grandi, sono, tuttavia, reali e sostanziali. Poiché l'esistenza stessa delle letture varianti e delle differenti versioni del Corano va contro la posizione dottrinale di molti musulmani moderni nei confronti del Libro sacro, non è infrequente trovare in un testo apologetico la spiegazione dei sette *aḥruf* come modi di recitazione (*tilāwa*); difatti, il modo e la tecnica della recitazione sono questioni completamente diverse. [Vedi *TILĀWA*].

Completezza del Corano. Rimane da considerare un ultimo aspetto circa la formazione del testo coranico ossia se esso contenga tutte le rivelazioni ricevute da Muḥammad o se parte ne sia andata perduta. Per sostenere che, in realtà, una parte è andata perduta, si sono presentate tre argomentazioni. La prima, il fatto che non sappiamo quando le rivelazioni cominciarono esattamente e se Muḥammad abbia avuto una quantità sconosciuta di rivelazioni prima di cominciare a dichiararle pubblicamente. È molto probabile che il Profeta abbia per qualche tempo avuto delle rivelazioni prima che la chiamata gli fosse chiara abbastanza da indurlo a optare per il ministero pubblico. Quindi, se si accetta la prima parte della sura 96 (*Del grumo di sangue*) o della sura 74 (*Del coperto dal mantello*), come prima rivelazione registrata nel Corano, l'una o l'altra potrebbe essere interpretata come il comando di darsi alla missione pubblica, piuttosto che l'inizio vero e proprio dell'esperienza rivelatrice. Circa i dubbi che Muḥammad può avere avuto su ciò che gli stava succedendo, sulla propria sanità mentale e sulla fonte delle rivelazioni, non è assurdo pensare che all'inizio tenesse per sé le sue insolite esperienze. Data la scarsità di testimonianze di cui disponiamo, è impossibile raggiungere un punto fermo in materia.

La seconda argomentazione deriva dall'indicazione del Corano stesso secondo cui alcune rivelazioni possono essere state dimenticate (87,6-7), mentre in un altro punto afferma che ciò è veramente accaduto, anche se Dio non manca mai di inviare un altro versetto simile o migliore (2,106). Parla anche della sostituzione di un versetto con un altro (16,101) e di cambiamenti dettati da Dio (22,52). Quindi, il Corano afferma sia la dimenticanza delle rivelazioni sia la loro sostituzione, benché la sostituzione non avvenga necessariamente con la stessa formulazione che è andata perduta.

Il versetto 2,106 (sopra citato) è alla base della nota dottrina del *nāsiḫ* e del *mansūḫ*, «l'abrogante» e «l'abrogato». Sorprendente è il fatto che, nonostante la loro abrogazione, i versetti non più applicabili siano rimasti nel testo come parte della parola divina. Si potrebbe pensare che la dottrina dell'abrogazione dovrebbe sollevare difficoltà teologiche per i musulmani, ma non è stato così. I versetti abrogati sono spiegati come ingiunzioni temporanee, in seguito adattate alle nuove circostanze. I primi musulmani erano molto interessati a sapere quali versetti erano stati scartati e quali messi al loro posto; la questione fu di particolare interesse per i giuristi, le cui decisioni in fatto di dottrina e pratica erano direttamente influenzate dall'abrogazione. La conseguenza fu una quantità enorme di letteratura sull'argomento, che discute su cosa sia stato abrogato e in che senso sia stato abrogato, se solo nella forma o nel suo contenuto o in entrambi. Secondo la tradizione alcuni dei primi musulmani, come 'Alī ibn Abī Ṭālib, consideravano il controllo di *nāsiḫ* e *mansūḫ* essenziale per la vera comprensione del Corano.

Inoltre, un versetto spesso commentato ammette la possibilità di termini che avevano fatto parte del Corano ma che poi erano stati eliminati dal testo (22,52ss.). Il versetto parla di Satana che influenza le dichiarazioni dei profeti e di Dio che cancella ciò che Satana aveva introdotto nelle loro dichiarazioni. Si è sempre ritenuto che questo passaggio si riferisse alla nota storia dei «versi satanici» in cui, presumibilmente, Muḥammad aveva fatto delle concessioni ai Meccani riconoscendo le loro divinità al-Lāt, al-'Uzzā e al-Manāt (i versetti sono stati probabilmente introdotti nella sura 53). Anche se le concessioni migliorarono le relazioni con i Meccani, dopo qualche tempo il Profeta le rinnegò per ispirazione della rivelazione. La maggior parte degli studiosi moderni ritiene vera tale storia, perché stima inconcepibile che un racconto siffatto, che getta una luce negativa sul Profeta, sia stato inventato, o che sia stato trasmesso dagli storici senza avere una base di verità (Welch e altri, tuttavia, la considerano falsa ma, per ragioni di carattere tecnico, non ne tratteremo).

Da ultimo, la tradizione tramanda altre storie che implicano la perdita di parte del Corano. Muḥammad stesso e altri personaggi importanti, come sua moglie 'Ā'iša e il suo compagno 'Umar, fanno riferimento a versetti dimenticati o mancanti dal Corano quando ne sentirono la recitazione. Comunque, mentre non vi è certezza assoluta che neanche la minima parte della rivelazione sia andata perduta, sembra improbabile che una qualche parte considerevole di materiale coranico

noto alla comunità non abbia saputo trovare il modo di entrare nel codice di 'Uṯmān. Ricordiamo che esistevano parecchie raccolte scritte di maggiore o minore lunghezza redatte da rispettabili compagni del Profeta. Inoltre, Zayd lavorò su materiale scritto. Al tempo in cui Zayd era all'opera, molti compagni del Profeta, che avevano mandato a memoria parti della rivelazione, erano ancora vivi. Questo significa che la versione di 'Uṯmān fu preparata in un ambiente che avrebbe sollecitato critica e revisione in caso di arbitri. Le fonti storiche non riportano critiche di questo tipo, né, in verità, grandi controversie di alcun genere riguardo al Corano di 'Uṯmān; si può dunque concludere che il *textus receptus* è fedele alla rivelazione, come era nota a quelli che avevano conosciuto personalmente il Profeta.

Cronologia del Corano

La necessità di stabilire la cronologia delle rivelazioni dipende da ragioni diverse da quelle di interesse storico generale. Nel prendere decisioni sui versetti abrogati e da abrogare, per esempio, è essenziale la datazione dei brani e dei singoli versetti. Allo stesso modo, una cronologia credibile sarebbe di grande aiuto per lo storico che volesse tracciare lo sviluppo della coscienza profetica e l'opinione della comunità.

La questione della cronologia è, tuttavia, estremamente difficile, perché il Corano non è un libro di storia, preoccupato di fornire date o di conservare il ricordo di fatti avvenuti, pur essendo indubbiamente legato alle circostanze storiche della vita di Muḥammad e alle esperienze della comunità. Come detto sopra, il fatto che la rivelazione sia giunta frammentariamente durante un lungo periodo di tempo è universalmente riconosciuto e anche affermato nel Corano stesso. Viene anche riconosciuto, sia dagli studiosi musulmani sia da quelli non musulmani, che l'ordine attuale del Corano non rappresenta la sequenza con cui le rivelazioni furono date al Profeta. Le esegesi tradizionali spesso riportano l'occasione in cui fu fatta una particolare rivelazione (la scienza di *asbāb al-nuzūl*, «occasioni di rivelazione»), riferendola a un avvenimento della vita del Profeta, ma l'informazione data non è sempre affidabile. Come con qualsiasi altro soggetto della storia islamica antica, gli scrittori differiscono sulle «occasioni di rivelazione»; inoltre, l'attenta analisi degli scopi cui servono le «occasioni» suggerisce che i motivi vanno dal lecito e dal letterario al puro intrattenimento. E ancora, per molti versetti non viene suggerita nessuna «occasione». L'unico approccio proficuo al problema della cronologia sta nell'analisi accurata del testo del Corano per ricavare qualsiasi interessante testimonianza interna si possa trovare. Tale studio, altamente tecnico, non può rientrare nella nostra esposizione. Sarà sufficiente presentare un sommario delle principali linee seguite dagli studiosi e i relativi risultati.

Datazione musulmana. Esiste una datazione musulmana tradizionale dei capitoli del Corano. Nelle versioni stampate, solitamente, si trova un'intestazione per ogni capitolo che, insieme ad altre informazioni, dice se la rivelazione è meccana o medinese. Questa divisione riflette la visione storica musulmana, peraltro controversa. Allo stesso tempo gli studiosi musulmani riconoscono che alcuni capitoli del Corano sono compositi e possono, quindi, contenere materiale di periodi diversi, o materiale meccano inserito fra le righe di un ampio capitolo medinese e viceversa. Esistono anche liste tradizionali dell'ordine in cui i capitoli sono stati presumibilmente rivelati. Tutte queste datazioni musulmane si fondano su memorie tradizionali riguardanti Muḥammad o racconti tradizionali relativi alle occasioni di rivelazione (*asbāb al-nuzūl*). Questo sistema di datazione, come quello ideato dagli studiosi occidentali, dà per certo lo schema della vita del Profeta presente nella *Sīra*, o letteratura biografica, di scrittori come Ibn Isḥāq (morto nel 768). Non si può sperare di ottenere una datazione precisa di un qualsiasi passo o versetto dallo schema tradizionale, ma la sua divisione in capitoli meccani e capitoli medinesi è stata, salvo poche eccezioni, convalidata dagli specialisti moderni.

Datazione moderna. I capiscuola degli studi sulla cronologia del Corano sono stati Theodor Nöldeke e Richard Bell. In *Geschichte des Qorans*, Nöldeke, riallacciandosi a Gustav Weil, osservò che i capitoli del Corano erano divisibili in quattro periodi chiaramente distinguibili, tre meccani e uno medinese. L'affermazione poggiava sulla base di testimonianze interne al testo del Corano, compresi stile e argomento. Supposto che l'ispirazione profetica di Muḥammad fosse stata più intensa all'inizio della carriera, Nöldeke sosteneva che i capitoli brevi, che contengono una grande forza di espressione e una grande emozione, nonché rime e un ritmo marcato, dovevano essere stati i primi della rivelazione al Profeta. Altri capitoli, più lunghi, più prosaici nel carattere, di intensità inferiore, con ritmo e rima occasionali, dovevano, secondo la sua opinione, appartenere a un periodo più tardo, quando l'ispirazione profetica era divenuta, in un certo senso, abitudinaria e, nello stesso tempo, le circostanze personali di Muḥammad erano cambiate. Soprattutto nella situazione di Medina, dove Muḥammad aveva tutta la responsabilità del governo, le rivelazioni sarebbero state caratterizzate dall'attenzione a questioni pratiche e da uno stile più espositivo.

Nöldeke fece notare anche particolari aspetti del contenuto della rivelazione in ognuno dei periodi da lui in-

dividuati. I capitoli meccani del primo periodo, ad esempio, contengono spesso invocazioni simili a quelle dei divinatori pagani; probabilmente si trattava di mezzi per dimostrare l'origine soprannaturale e l'autenticità delle rivelazioni. Queste invocazioni, per le quali Muḥammad fu accusato di essere nient'altro che uno dei tanti indovini, scomparvero nel secondo periodo. I capitoli del secondo periodo, tuttavia, hanno aspetti particolari propri, come, ad esempio, l'uso del nome *al-Raḥmān* («il misericordioso») riferito a Dio, e così via. I capitoli medinesi si possono riconoscere, fra l'altro, dall'uso di modi differenti per rivolgersi ai diversi gruppi di persone. Fu solo a Medina che Muḥammad venne in contatto diretto con le tribù ebraiche; quindi, il vocativo «O Figli d'Israele» e quel che segue devono appartenere al periodo medinese. Nöldeke, tuttavia, come gli studiosi musulmani prima di lui, non spinse la sua analisi della datazione oltre lo studio di interi capitoli, benché conscio della natura composita di molti di essi. Poiché alcuni capitoli sono molto lunghi (il capitolo 2, ad esempio, contiene 286 versetti), il suo fu tutt'al più un abbozzo di scomposizione del materiale coranico.

Lo studioso scozzese Richard Bell, in *Introduction to the Qur'ān*, cercò uno strumento più preciso per determinare la sequenza delle rivelazioni coraniche. Confutando la convinzione comune che il capitolo nella sua interezza fosse sempre l'unità base, affermò che le rivelazioni venivano date in unità molto più piccole, spesso formate da un solo versetto, o da due o tre. Poiché una datazione precisa doveva tenere conto di queste piccole unità, egli si dispose a dividere gli attuali capitoli in quelle che considerava le loro parti componenti. Con un processo analitico alquanto complesso tentò quindi di datare ognuna delle pericopi in cui aveva diviso il testo. In alcuni casi trovò parti di ciò che credette essere una rivelazione unica, spezzettata e inserita in capitoli diversi. Questa scoperta concordava con la sua tesi secondo cui il Corano era stato oggetto di numerose sistemazioni e revisioni e sulla sua ipotesi che parti del Corano fossero state scritte sul retro di pezzi di carta che contenevano altri brani, cosicché l'inserimento del materiale nel contesto cui non apparteneva avrebbe potuto essere attribuito agli scribi che copiarono questi frammenti meccanicamente, senza prestare attenzione al senso dei brani.

Bell risistemò il testo nella nuova sequenza cronologica, e il tutto fu stampato nella sua traduzione del Corano. Come abbiamo già visto, il risultato di questo procedimento fu la teoria di Bell secondo la quale il materiale del Corano appartiene a tre ampi periodi, uno iniziale dove la rivelazione mette in rilievo la generosità divina e invita gli uomini all'obbedienza a Dio; un periodo *qur'ān*, nel quale l'interesse prevalente era di fornire materiale per la recitazione liturgica; e un periodo del Libro in cui era stata raccolta una Scrittura simile a quella degli Ebrei e dei cristiani. Nonostante l'analisi minuziosa di ogni singolo versetto, Bell non riuscì ad assegnare una data precisa alla maggior parte dei versetti, e per altri sussistono parecchi dubbi. L'intero problema della datazione delle rivelazioni rimane, quindi, irrisolto e, in tempi recenti, gli studiosi hanno dimostrato scarso interesse alla questione.

Caratteristiche esterne del Corano

Il Corano è un volume di media grandezza diviso in 114 capitoli, o sure, ciascuno dei quali è ulteriormente diviso in un numero variabile di versetti, o *āyāt*. Tradizionalmente i capitoli e i versetti sono noti col nome che portano; in tempi recenti è divenuto usuale, specialmente fra gli studiosi occidentali, assegnare un numero a entrambi e citarli col numero come nel caso della Bibbia. I capitoli del Corano, dopo la breve *Fātiḥa* («apertura»), sono ordinati all'incirca in ordine decrescente di lunghezza, ma con numerose eccezioni. Questa disposizione ha lo svantaggio di porre alla fine le sure più brevi, probabilmente le prime nell'ordine cronologico; eppure essa ha la sanzione storica. La versione di 'Uṯmān e le varianti note condividono questa disposizione, ma differiscono per i nomi dati alle sure e l'ordine preciso in cui appaiono. Non si conoscono le ragioni alla base di tale disposizione, per le quali si possono solo fare congetture.

Questa sistemazione trascura la cronologia e non fa alcuno sforzo per presentare gli argomenti in modo sistematico, riunendo e organizzando tutto il materiale che riguarda un dato tema. Al contrario, al lettore che lo affronta per la prima volta, il Corano può dare l'impressione di avere scarsa struttura logica o di mancarne affatto. Esso infatti passa da un tema all'altro senza ragione apparente, presenta una frammentaria trattazione delle questioni importanti e versetti che trattano di uno stesso problema possono trovarsi a distanza di pagine l'uno dall'altro. Questo particolare aspetto del libro è stato spesso causa di commento negativo da parte degli studiosi, e ha stimolato molti musulmani a dimostrare la presenza di un ordine sia in ciascuna sura sia nell'insieme della rivelazione. In ogni caso, data la frammentarietà con cui questa fu ricevuta, e il fatto che le singole rivelazioni erano legate ai bisogni e alle questioni che sorgevano nelle particolari circostanze, il Corano non è affatto il libro composito che ci è familiare, né il risultato di lunga riflessione e pianificazione. È piuttosto una raccolta di singole comunicazioni sorte dalle profondità della coscienza religiosa; esso mostra tutto il fervore dell'esperienza profetica e tutte le pecu-

liarità delle dichiarazioni religiose attinenti le urgenze della vita.

È anche necessario ricordare, in relazione al problema dell'ordine delle pagine del Corano, che le rivelazioni furono date oralmente e, da principio, furono conservate soprattutto per mezzo della recitazione orale, poiché erano destinate ad essere ascoltate, non lette. Se si accetta la teoria di Bell sul periodo del libro nella vita di Muḥammad, questa affermazione potrebbe essere modificata per alcuni aspetti, fermo restando che il contenuto del libro fu ricevuto dal Profeta oralmente, e che la recitazione o espressione orale dei versetti era una parte essenziale del culto della comunità. Riassumendo, chiunque sia responsabile dell'ordine dato ai materiali del Corano, ossia il Profeta stesso o qualcuno dopo di lui, non l'ha certo strutturato come un libro scorrevole, che presenti idee in modo chiaro e strutturato, ma come un testo per la recitazione. Questo punto di vista sembra trovare fondamento nell'analisi di molte sure, condotta da Bell, dove egli insiste che l'introduzione in un dato testo di quello che sembra materiale estraneo può essere spiegata dal desiderio di conservare il ritmo o lo schema delle rime del brano. Il fatto è che non sappiamo perché e quando il Corano assunse la struttura attuale, e sarebbe errato giudicare troppo aspramente la sistemazione senza conoscerne i motivi e i fattori determinanti.

Sura. Ognuna delle principali divisioni o capitoli del Corano viene chiamata *sūra*. Il termine e il suo plurale *suwar* compaiono dieci volte nel testo, dove, come *qur'ān*, è uno dei nomi della rivelazione. Ad esempio, il Corano parla di «una *sūra* che abbiamo fatto discendere» (24,1) e in numerosi altri versetti si riferisce al fare scendere le *suwar*. Da questo uso è evidente che la sura è un'unità della rivelazione. Il termine compare anche in un interessante passo, dove il Corano si fa gioco di quanti accusavano Muḥammad di avere composto lui stesso la rivelazione, dicendo: «portate allora voi una *sūra* come queste» (10,38). In un altro versetto (11,13) gli avversari vengono sfidati a portare dieci sure come quelle che sono state fatte scendere. Per tradizione i pensatori musulmani vedono in queste espressioni un riferimento al carattere miracoloso (*i'ǧāz*) del Corano, la credenza che non sia possibile imitarlo come espressione letteraria. [Vedi *I'ǦĀZ*]. Nei secoli a noi più vicini gli studiosi hanno dedicato analisi minuziose ai dettagli del testo per dimostrare la sua unicità ed eccellenza, producendo, così, una vasta letteratura sull'*i'ǧāz*. Fra i commentatori più noti, al-Bayḍāwī (morto nel 1286?) si è distinto per il suo interesse a questo problema. Sembra improbabile, tuttavia, che questi versetti fossero un invito a una competizione letteraria. Essi possono essere compresi piuttosto come l'indicazione dell'origine divina e ispirata delle rivelazioni; la sfida sarebbe, quindi, a produrre materiale della stessa natura e della stessa fonte, e il Corano esprime in questo modo la sicurezza che gli avversari non avranno la possibilità di farlo (2,24). Una tale interpretazione di questi versetti è confermata dal fatto che la sfida, in un altro passo (28,49), è espressa nei termini di portare «un *kitāb* da parte di Dio». Sembra, quindi, che *sūra* sia equivalente a *kitāb*, o scrittura. L'opinione è rafforzata anche dal riferimento coranico al carattere miracoloso delle *āyāt*, come vedremo più avanti.

Abbiamo già detto che ciascuna sura ha il suo nome o titolo col quale è comunemente nota; alcune hanno due nomi, che hanno continuato ad essere usati insieme fino ad oggi. La sura 9, ad esempio, è nota come *al-Barā'a* («la sua prima parola») o più comunemente come *al-Tawba* («pentimento»). Non si sa con certezza come i nomi siano stati scelti; in ogni caso sono tratti da alcuni vocaboli presenti nel testo, forse uno particolarmente impressionante o insolito. La sura 2, per esempio, è detta *al-Baqarat* («la vacca»), a ricordo del comando di Mosè al suo popolo, nel versetto 67 e seguenti, di immolare una vacca. Vi sono numerosi elenchi delle sure conservati in antiche fonti islamiche con nomi divergenti da quelli in uso nel Corano odierno. Questo sembra indicare flessibilità nell'attribuzione dei nomi e suggerisce che i nomi consueti possano essere contributo del Profeta o di studiosi e compilatori del Corano, non parte integrante delle rivelazioni originali.

All'inizio di ogni sura, con eccezione della 9, si trova la *Basmala*, la formula «Bismillāh al raḥmān al-raḥīm» («Nel nome di Dio misericordioso, compassionevole») considerata parte della rivelazione. Essa attesta la natura di ciò che segue, ossia che proviene da Dio; sembra, quindi, essere impiegata come punto d'inizio di un'unità di rivelazione. Dell'unico caso in cui manca si sono date parecchie spiegazioni. Notando la continuità di stile e argomento fra la fine della sura 8 e l'inizio della 9, molti esegeti hanno creduto che originariamente esse formassero una sola sura. Montgomery Watt, tuttavia, crede che all'inizio della 9 non ci sia la *Basmala* in quanto non necessaria: la sura si apre in modo tale che la sua provenienza e la sua natura sono sufficientemente proclamate senza la formula usuale.

Lettere misteriose. Un'altra caratteristica di alcune sure è la presenza, all'inizio, immediatamente dopo la *Basmala*, di una o più lettere dell'alfabeto arabo che non formano parole, ma vengono lette come lettere separate. Questo fenomeno delle «lettere misteriose», come viene chiamato, è presente in ventinove sure. I commentatori musulmani sono unanimi nell'affermare che le lettere misteriose fanno parte della rivelazione data a Muḥammad, sebbene essi non concordino sul significa-

to di tali lettere. La situazione non cambia con i critici moderni. Le lettere o sono viste come abbreviazioni dei nomi dei relativi capitoli, o come le iniziali, o simboli, dei nomi degli uomini dai quali furono ottenute le sure quando il Corano fu compilato. Altri ancora vi hanno visto un contenuto mistico, o le hanno interpretate numerologicamente, ma nessuna delle argomentazioni è convincente. W. Montogmery Watt ha richiamato l'attenzione sul fatto che le sure con le stesse lettere anteposte compaiono normalmente insieme e formano blocchi distinti del materiale coranico (ad esempio, *ḥ-m* all'inizio delle sure 40-47); prosegue suggerendo che i gruppi così contraddistinti potevano esistere prima della compilazione del Corano e siano stati incorporati come blocchi nel testo.

Intestazioni. Nelle edizioni del Corano è convenzionale includere, all'inizio di ogni sura, anche una sorta di intestazione che dia utili informazioni sulla stessa. Oltre a dare il nome della sura, l'intestazione indica se essa fu rivelata a Mecca o a Medina e fornisce il numero dei versetti di cui è composta. In più, per tutte le sure, ad eccezione delle ultime trentacinque, viene indicato il numero dei *rukū'* o sezioni, in cui esse sono divise. Così la sura 2, *La Vacca*, è medinese, contiene 286 versetti ed è divisa in 40 *rukū'*. L'edizione egiziana del 1924 (detta «edizione reale», perché edita con la sponsorizzazione di re Fū'ād), divenuta il testo comune in tutto il mondo islamico, dà ulteriori informazioni, come il numero delle sure secondo l'ordine cronologico della rivelazione e l'indicazione dei versetti considerati eccezioni alla classificazione delle sure in meccane o medinesi. Queste intestazioni ovviamente non fanno parte della rivelazione, ma sono aggiunte apportate dagli studiosi in tempi successivi.

Āya. Ogni sura del Corano è ulteriormente suddivisa in un certo numero di *āyāt* (sing. *āya*) chiamati versetti dagli occidentali, separati gli uni dagli altri dal ricorrere del ritmo, della rima, o dell'assonanza. Negli studi più recenti il termine *āyāt* è quasi sempre riferito a un versetto del Corano, ma questo non è il suo principale significato nel testo stesso. *Āya* significa letteralmente «segno» o «prodigio», ed è uno dei termini più frequenti nel Corano. L'umanità ha ricevuto i segni della sovrana creatività di Dio e della sua bontà in molti aspetti della natura e nella sua stessa vita. Il principale di questi segni è la creazione del cielo e della terra e di ciò con cui li ha riempiti. Ogni cosa nell'universo intorno a noi rivela la realtà, la potenza, la bontà e la maestà del sovrano divino. Vi sono anche segni del giudizio divino e della retribuzione per i peccatori e per coloro che smentiscono i segni di Dio o li disconoscono nelle storie dei profeti del passato; questi profeti hanno ricevuto segni anche per confermare la verità e l'origine divina dei loro messaggi. Anche a Muḥammad gli avversari e i detrattori richiesero segni probabilmente di natura miracolosa. Il Corano, tuttavia, ripete che solo Dio, e non il Profeta, ha il potere di dare segni; in ogni caso, anche se Muḥammad avesse mostrato un segno (30,58), i suoi oppositori non gli avrebbero creduto. I segni veri dell'autenticità di Muḥammad come profeta e della verità dei suoi messaggi furono le rivelazioni che gli vennero date. Questi furono avvenimenti miracolosi, impossibili da spiegare in termini mondani. Qui il concetto di *āya* è considerato un vero e proprio equivalente di rivelazione, come risulta anche altrove, dove il Corano parla di una *āya* sostituita con un altra o di «una sura con la quale abbiamo fatto scendere *āya*». Quindi *āya* indica una delle unità della rivelazione, e mantiene questo significato anche quando si riferisce a un versetto del Corano.

Non è, tuttavia, del tutto corretto tradurre *āya* con «verso», poiché il Corano è scritto in una sorta di prosa rimata e non presenta la regolarità di nessun sistema metrico. Stilisticamente non segue le regole formali chiaramente stabilite per la poesia araba. Alcune delle *āyat* sono brevissime, formate soltanto da poche parole, mentre altre, più lunghe, occupano un certo numero di righe. Gli esperti non concordano neppure sulla divisione precisa di una *āya* dall'altra, problema che sorge dall'incertezza sui punti in cui potrebbe presentarsi la rima o l'assonanza. Di conseguenza vi sono parecchi sistemi per numerare le *āyāt*. Gustav Flügel nella sua edizione (1834) utilizzò una divisione e una numerazione delle *āyat* mai presa in considerazione dagli esperti musulmani, ma di cui si sono avvalsi a lungo gli occidentali. Da quando comparve l'edizione egiziana del 1924, tuttavia, è diventato comune fra la maggioranza degli studiosi, nel caso in cui la numerazione di Flügel differisce da quella egiziana, di indicare entrambi i numeri, prima quello egiziano e poi quello di Flügel.

Altre divisioni e segni. Oltre alla divisione in sure e *āyāt*, il Corano ha altre divisioni in vista della recitazione. Una divisione indica trenta parti, approssimativamente eguali (*ağzā'*; sing. *ğuz'*), che permettono di recitare l'intero Corano durante il mese di Ramaḍān, dicendo una parte al giorno. Ogni parte è poi suddivisa in due unità dette *ḥizb*, a loro volta divise in quattro quarti (*rub' al- ḥizb*). Una diversa divisione del testo in sette *manāzil* (sing. *manzil*) prende in considerazione la recitazione in una settimana. Alcune o tutte queste divisioni liturgiche sono indicate a margine del testo con parole, segni, numeri.

In confronto con le edizioni stampate dei comuni testi arabi, il Corano si distingue per la presenza di una serie di segni diacritici, che servono da guida per l'esatta vocalizzazione di ogni parola. Questi segni fanno sì

che le pagine del testo risultino più «piene» del normale. In arabo si scrivono e stampano soltanto le consonanti, poiché la vocalizzazione non è considerata elemento essenziale di un vocabolo, bensì un semplice «movimento» dato alle consonanti. Sta al lettore dare la vocalizzazione mentre legge, secondo la sua comprensione della frase e in relazione con le varie parti della stessa. Se il testo non fosse segnato esattamente, ci sarebbero possibilità di errore, specialmente per quei lettori che non hanno molta padronanza della lingua. Poiché si crede che il Corano contenga le parole di Dio, non è accettabile alcun errore nella sua lettura. Per questa ragione il testo coranico viene sempre stampato con tutti i segni diacritici.

Altri segni che sono solitamente stampati nel testo fra le righe o alla fine di una *āya* riguardano le istruzioni per la recitazione. Sono intesi come aiuto per il recitante, che deve osservare alcune regole elaborate sulla pronuncia di alcune lettere e di particolari combinazioni di lettere. Vi sono, ad esempio, segni che indicano dove è obbligatoria una pausa per conservare il significato, altri dove una pausa è permessa senza essere obbligatoria, altri ancora dove è proibito fare una pausa, e così via. Vi sono anche indicazioni dei punti dove il Profeta, o l'angelo Gabriele, soleva fare una pausa nella recitazione. Tutti questi dettagli formano gli elementi costitutivi della cultura nota ai musulmani come *'ulūm al-Qur'ān* («scienza del Corano»).

Per quattordici o quindici sure, dove si dice che la creazione e i servi di Dio si prostrano davanti al loro Signore, è considerato obbligatorio prostrarsi mentre si recitano o si sentono recitare queste sure. Nei punti adeguati si trova stampata la parola *sağda* («prostrazione»).

Nell'edizione araba del Corano, ma non sempre nelle traduzioni, è convenzionale stampare dopo l'ultima sura una preghiera (*du'ā'*) nota come «Preghiera sul completamento del Corano». Il recitante impetra la misericordia di Dio nel nome del Corano, prega che la Scrittura sia una luce e una guida, implora l'aiuto di Dio per imparare, ricordare e recitare continuamente il Corano.

L'insegnamento del Corano

Il Corano abbraccia molti contenuti diversi che comprendono narrazioni, prescrizioni e proibizioni di natura quasi legale ed esortazioni a temere Dio. L'insegnamento non vi è sviluppato in modo sistematico, ma è tuttavia possibile trarre dal Corano un sommario della sua visione del mondo. La preoccupazione fondamentale del Corano è il rapporto del divino con l'umano; in realtà, il suo vero scopo è di chiamare i mortali a riconoscere la sovranità di Dio sulla loro vita e invitarli a sottomettersi (fare *islām*, «sottomissione») alla sua volontà. Quindi ha molto da dire sulla natura di Dio e su quella dell'umanità.

Dottrina di Dio. Il Corano non contiene nessun tentativo di provare che Dio esiste; il suo essere e la sua esistenza sono semplicemente considerati ovvi. Alcune delle persone accostate da Muḥammad probabilmente non condividevano questa certezza, ma, sulla base del Corano e della poesia preislamica, sembra che un dio supremo, chiamato Allāh, fosse generalmente riconosciuto fra gli Arabi. Nonostante fosse supremo, tuttavia, non era che un dio fra tanti altri in un sistema politeistico. La missione di Muḥammad era quella di convincere a riconoscere questa divinità quale arbitro unico del destino umano ed esigere devozione solo a lui. Da qui, l'insistenza del Corano sul *tawḥīd*, l'unità, la singolarità, l'unicità di Dio. «Dio, non vi è alcun dio all'infuori di lui» (2,255; 3,2 e numerosi altri punti), proclama il Corano, o, alternativamente, «non vi è altro dio, se non Dio» (3,62 e altri), termini equivalenti per significato alla prima parte della Šahāda islamica, o brevi giaculatorie di fede. [Vedi *ŠAHĀDA*].

Il senso di queste parole risiede nell'affermazione secondo cui Allāh non è all'apice di una gerarchia, ma è assolutamente supremo, escludendo così l'esistenza reale di qualsiasi rivale. Fra tutte le cose solo di Allāh si può dire che «è» realmente. «Quei che voi adorate in Suo luogo non sono che nomi che voi e i padri vostri avete inventato» (12,40). Contemporaneamente il Corano ricopre di disprezzo gli idoli degli Arabi, oggetti fatti con le loro mani che non possono né giovare né nuocere loro (25,55 e altri), deride coloro che confondono gli angeli con Dio, e fa negare a Gesù di avere mai sollecitato i suoi seguaci a considerare divinità se stesso e sua madre (5,116). Il mondo coranico è totalmente e rigidamente teocentrico: esso deve la sua stessa esistenza ad Allāh, che lo ha creato, lo mantiene e lo ha colmato dei suoi segni. Il più grande peccato di cui l'uomo possa macchiarsi è quello di «associare» (*širk*) un altro essere con Dio nella supremazia e unicità che gli sono proprie. «Adorate, dunque, Iddio e non associateGli cosa alcuna» (4,36) è la sostanza del messaggio coranico all'umanità.

Tuttavia, il Corano riconosce numerose classi di altri esseri soprannaturali, ossia angeli, *ğinn* e demoni, tutti, però, subordinati a Dio e tutti esseri creati: i *ğinn* e gli angeli con lo scopo di servire e adorare Dio, mentre i demoni con piena libertà di tentare gli uomini a prendere la strada sbagliata, fino alla punizione finale.

Il Corano caratterizza Dio per mezzo di numerosi epiteti (*Onnipotente*, *Onnisciente*, *che tutto conosce*, *tutto vuole*, *tutto vede*, ecc.). Questi attributi, come le forme verbali che distinguono le azioni divine, sono alla base dell'elenco dei novantanove nomi più belli di

Dio che spiccano nella teologia e nel misticismo musulmani. Nel Corano gli epiteti dovrebbero essere considerati come semplici descrizioni dell'essere divino che ha dato la rivelazione a Muḥammad. Le principali caratteristiche divine che ne emergono sono quelle di creatore onnipotente (13,16 e altri), benefattore generoso e giudice severo. Dio ha dato l'esistenza ai cieli, alla terra e a ciò che sta fra loro con la sua parola creatrice «Sii» (40,68 e altri) ed è lui che ha il controllo della vita umana e del cosmo tutto: «Egli è potente su tutte le cose». È Dio che manda la pioggia e fa crescere i pascoli e le messi, è lui che ha creato le mandrie, i cavalli e i muli che sono di utilità e giovamento all'umanità. Dalla sua mano provengono anche la ricchezza del mare e tutte le altre cose che danno piacere, sostentamento e appagamento. «E se voleste contare i favori di Dio, non riuscireste certo a numerarli» (16,18). Nei primi tempi della missione di Muḥammad fra gli Arabi, la munificenza di Allāh era il tema centrale del suo messaggio. Il generoso, misericordioso, clemente Dio, peraltro, è anche il dispensatore di una giustizia severa e inesorabile. Per coloro che fanno il male, rifiutano i suoi profeti, respingono le rivelazioni o negano Dio giungono inevitabili il giudizio e una terribile punizione, mentre per i suoi servi fedeli la felicità sarà la loro ricompensa. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1].

Uno degli aspetti della misericordia divina più spesso evidenziati nel Corano è il contatto di Dio con l'umanità. Dio non è distaccato dal mondo, ma è coinvolto nei suoi affari e nella vita dei mortali. Dio ha comunicato con l'uomo attraverso numerosi segni nella creazione e tramite i profeti mandati come guida. Il Corano parla di una serie di profeti fra i quali alcuni, come Abramo, Mosè e Gesù, provengono dalla tradizione biblica e altri, come Ṣāliḥ e Hūd, sono apparentemente di origine araba. Rilevante è invece il fatto che fra i profeti biblici non compaia nessuno dei grandi profeti scrittori dell'Antico Testamento. Ad alcuni profeti vengono assegnati libri, tutti con lo stesso messaggio per l'umanità; questi comprendono la Torah di Mosè, i Salmi di Davide e il Vangelo di Gesù, cui bisogna aggiungere il *kitāb* concesso a Muḥammad che conclude la serie di profeti. Altri profeti, senza produrre libri, servirono come guide e ammonitori per chi peccava.

Quelli che hanno ricevuto prima la Scrittura, soprattutto gli Ebrei e i cristiani, «i popoli del libro», hanno una tradizione in comune con la *umma*, o comunità, musulmana, poiché tutti e tre hanno origine in Abramo. La Scrittura cristiana conferma la Torah, e il Corano le conferma entrambe. Nello stesso tempo, tuttavia, il Corano accusa gli Ebrei di avere «corrotto» o «alterato» la loro Scrittura o di averne nascosto alcune parti. Sembra ovvio che, all'inizio della carriera, Muḥammad si aspettasse di venire ricevuto caldamente dalle due comunità che avevano ricevuto la Scrittura in precedenza, ma così non doveva essere, e i suoi rapporti con Ebrei e cristiani si logorarono rapidamente. Dei tre solo i musulmani hanno dimostrato di essere i veri seguaci di Abramo e, quindi, del messaggio divino originale.

Anche gli uomini possono comunicare con Dio sia verbalmente sia non verbalmente. L'aspetto verbale è rappresentato dalla *du'ā'*, ossia una conversazione privata, personale con Dio, o col prorompere di una profonda religiosità, o con un disperato grido di aiuto quando i credenti si trovano in pericolo imminente, come in caso di naufragio (10,22), o di fronte al terrore del giudizio finale. Queste preghiere sono personali e profondamente sentite, anche se la persona dimentica la sua fiducia in Dio quando il pericolo è passato. La comunicazione non verbale con la divinità prende l'aspetto della rituale *ṣalāt*, il culto che il Corano impone ai musulmani quotidianamente. La *ṣalāt* vuole precise posizioni del corpo e prostrazioni, nonché formule verbali che sono, tuttavia, di forma fissa e non spontanee. [Vedi *ṢALĀT*].

Dottrina dell'umanità. Secondo il Corano la natura umana è in netto contrasto con la natura di Dio. Gli uomini sono creature, devono a Dio l'esistenza, pur occupando una posizione speciale nella gerarchia cosmica, un po' più in alto degli angeli, cui Dio comandò di inchinarsi davanti ad Adamo, al quale Egli aveva insegnato il nome delle cose (2,31-33). Tutti obbedirono, eccetto Iblīs, che rifiutò con arroganza divenendo un nemico dell'umanità. Il giusto atteggiamento dell'uomo verso il Signore Creatore Sovrano è quello di abbandono modesto, docile e umile. Allāh è Signore e l'essere umano è il suo schiavo (*'abd*) con tutta la sottomissione e la dipendenza che tale rapporto implica, come esprime chiaramente il termine *islām*, che indica l'atto intimo di abbandono di sé nelle mani di Dio, richiesto a tutti. Non è sufficiente la sola osservanza esteriore delle pratiche della comunità musulmana; ci deve essere anche *taqwā* (timore di Dio), *taṣdīq* (coinvolgimento del cuore) e *īmān* (fede). Chi altezzosamente rifiuta, chi non riconosce i segni di Dio e la sua generosità, è *kāfir*, tradotto solitamente con «miscredente», benché il significato coranico sia più vicino a «ingrato».

Il Corano dà grande rilievo all'assolutezza del potere divino sulla vita umana, fino al punto di suggerire persino che ogni attività umana è il diretto risultato del volere e dell'iniziativa di Dio. Questo punto è reso chiaramente nei versetti 9,51: «non ci capiterà che quel che Dio ha decretato per noi» e 6,125: «Perché colui che Dio vuole guidare al bene, gli apre il petto a che si dia tutto a Lui, e colui che vuole traviare, gli rende stretto il petto ed ansioso». Ma nonostante queste affermazioni,

il Corano generalmente afferma la libertà della volontà umana e, anzi, sottolinea la necessità che l'uomo prenda la decisione di dedicarsi con rispetto al suo insegnamento, positivamente o negativamente. L'apparente contraddizione fra questi passi si spiega considerando l'uditorio cui erano rivolti e le domande retoriche delle circostanze particolari in cui queste rivelazioni ebbero luogo. Per i beduini del deserto, ardentemente indipendenti e fieri, per esempio, era necessario sottolineare in modo energico che essi erano soggetti al controllo di un potere più alto e, lo volessero o no, subordinati a un ordine morale universale. In altre circostanze era necessario, invece, porre l'accento sulla capacità di scelta. [Vedi *ĪMĀN E ISLAM* e *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*].

Escatologia. Uno dei temi più rilevanti dell'insegnamento coranico è la venuta del Giudizio, quando tutti gli uomini dovranno rispondere davanti a Dio della loro vita. Il Giudizio (il Giorno della Religione, il Giorno della Resurrezione, l'Ultimo Giorno) è il punto culminante della storia, un avvenimento catastrofico e terrificante che non lascerà nessuno indenne. Alcuni dei passi più efficaci del Corano descrivono lo sconvolgimento e il tumulto cosmico di quel giorno; la natura si disintegrerà, i mari ribolliranno e le montagne crolleranno diventando polvere, le tombe renderanno i morti. Nessuno sa, eccetto Dio, quando verrà quel giorno, ma certo verrà e improvvisamente. Gli uomini saranno chiamati, ciascuno individualmente, i vivi e i risorti, davanti al trono di Dio con gli angeli schierati attorno, e a ognuno si chiederà di leggere dal libro dove sono annotate le sue azioni. Nulla quel giorno servirà d'aiuto, nessuno potrà intercedere, nemmeno i congiunti più potenti. Il Corano parla di un Giudizio in cui si peseranno le azioni su una bilancia per determinare se prevalgano quelle buone o quelle cattive.

In un altro brano il Giudizio avviene consegnando il libro nella mano destra di una persona, o nella sinistra o da dietro. Non si parla, tuttavia, del ponte sopra l'Inferno né del lago di fuoco, e non si fa alcun chiaro riferimento alla punizione nella tomba, concetti che appartengono all'elaborazione medievale dell'insegnamento escatologico islamico.

Una volta avvenuto il giudizio, gli uomini sono consegnati o al tormento dell'Inferno o alla beatitudine del Paradiso, nei quali rimarranno per sempre. L'Inferno è controllato da angeli destinati a quel compito e i suoi abitanti, oltre al fuoco, devono sopportare il tormento di mangiare frutta amara e bere acqua bollente, mentre invocano inutilmente l'aiuto dei loro amici in Paradiso. I fortunati abitanti del Paradiso, invece, vivono in giardini meravigliosi, bagnati da ruscelli e godono di molti lussi e piaceri, fra cui il ricongiungimento con le spose terrene restituite a perenne gioventù. Vi è anche la compagnia delle uri dai grandi occhi, inviolate fanciulle di grande bellezza. Inoltre, i fedeli in Paradiso hanno la benedizione della pace e del perdono e, soprattutto, godono della visione beatifica del loro Signore Sovrano.

Gli insegnamenti dell'escatologia coranica erano i più difficili da accettare per i pagani arabi, il che forse giustifica il grande risalto dato loro nel Corano. La resurrezione dei morti fu argomento di controversia particolarmente accesa fra Muḥammad e i suoi increduli critici, che chiedevano come ossa e carne divenuti cenere potessero tornare in vita. La risposta stava nell'onnipotenza di Dio; Egli, che aveva fatto vivere gli uomini e poi morire, poteva certo farli rivivere. Anche quelli morti da lungo tempo non sfuggivano al terribile Giorno del Computo. [Vedi *ESCATOLOGIA ISLAMICA*].

Elementi legali. Il Corano non è tanto un libro di leggi, quanto di teologia, ma contiene un certo numero di comandi specifici e di proibizioni che si sono prestati, in tempi successivi, a formare gli elementi di un sistema legale ad opera di dotti dalla mentalità giuridica costituendo, così, la base delle leggi islamiche estremamente elaborate o *šarī'a*. Questi regolamenti sono spesso chiamati «leggi del Corano». La prima categoria di tali comandi fa riferimento ai doveri religiosi di un musulmano rispetto alla preghiera, all'osservanza del digiuno durante il Ramaḍān, del pellegrinaggio e del pagamento della tassa-elemosina o *zakāt*; la legge islamica conosce questa categoria di regole col nome di *'ibādāt*, o doveri che il credente, in quanto schiavo (*'abd*), deve al Signore. Altre regole riguardano la vita della comunità e i rapporti fra le persone. I gruppi principali di questa categoria sono: 1) le regole attinenti ai rapporti fra i sessi, ossia il matrimonio, il divorzio, l'adulterio e la fornicazione e anche le norme per una condotta modesta; 2) le regole connesse con i rapporti fra genitori e figli, compresi i doveri degli uni verso gli altri, e le regole per l'adozione; 3) le norme relative agli atti criminali, soprattutto l'assassinio, il furto e la ritorsione; 4) le norme relative all'eredità; 5) le norme per il controllo dei rapporti commerciali, come i contratti, i debiti, l'usura e la giustizia nelle operazioni d'affari; 6) le regole riguardanti gli schiavi e il loro trattamento e 7) le norme relative al cibo e alle bevande, compresa la proibizione del vino. Numerose altre regole di minore importanza per la vita della comunità sono di tanto in tanto suggerite dal Corano come, ad esempio, la distribuzione del bottino dopo un'incursione o i rapporti con le minoranze religiose sotto il dominio della comunità. [Vedi *LEGGE ISLAMICA* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

Il Corano nella vita musulmana

Le testimonianze del significato religioso del Corano e del rispetto ad esso tributato sono troppo numerose per farne un elenco dettagliato, ma ne daremo alcuni cenni generali. Fra i più notevoli, l'enorme impegno posto nello studio del Corano e, soprattutto, nella stesura di commenti al testo. Vi sono letteralmente migliaia di commentari (*tafsīr*), molti dei quali di proporzioni ragguardevoli, in cui il testo sacro viene discusso versetto per versetto, frase per frase per ricavarne il significato. Nonostante la grande quantità di lavori simili fatti nel passato, anche oggi continua la produzione di opere esegetiche nelle principali lingue parlate dai musulmani. [Vedi *TAFSĪR*].

Se si considera l'espressione sistematica della fede islamica nei trattati teologici e nelle dichiarazioni di fede, si nota ancora una volta come sia essenziale il ruolo del Corano. I temi principali della teologia islamica riflettono tutti gli insegnamenti coranici, e dalle affermazioni del Corano sorsero i problemi basilari dei teologi e furono ricavati gli elementi fondamentali e più autorevoli per la loro soluzione. Tali problemi, come il rapporto fra gli attributi divini e l'essenza divina, o il problema del libero arbitrio e della predestinazione derivano direttamente dai versetti del Corano che invitano alla contemplazione e richiedono chiarimenti. Uno dei dibattiti teologici più vivaci durante i primi secoli si sviluppò attorno al Corano stesso e al senso in cui lo si poteva considerare «la parola di Dio». Alcuni (gli aderenti alla Ǧahmīya) ritenevano che Dio avesse parlato e che il Corano fosse la sua parola solo in senso figurato. La maggioranza, tuttavia, riteneva la parola uno degli attributi essenziali di Dio, come il sapere, il volere, il vedere e così via. La parola era ritenuta una qualità di Dio propria della sua natura. Poiché Dio è immutabile, ne consegue che ha sempre rivelato la sua parola. Da qui sorse la dottrina secondo la quale il Corano è «increato», dottrina che alla fine ebbe la meglio nella comunità, nonostante la forte opposizione di alcuni califfi abbasidi che appoggiavano la setta dei mu'taziliti e la loro convinzione che il Corano fosse stato creato. La posizione dei musulmani ortodossi è riassunta da al-Naṣafī (morto nel 1142) nella sua nota testimonianza di fede:

> Egli (Dio) parla con una specie di discorso che è uno dei Suoi Attributi, fin dall'eternità, non del genere di lettere e suoni. È un Attributo incompatibile col silenzio e la mancanza.
> Allāh parla con questo attributo, comandando, proibendo e narrando. Il Corano, la Parola di Allāh, è increato e scritto nei nostri volumi, conservato nei nostri cuori, recitato dalle nostre lingue, udito dalle nostre orecchie, [eppure] esso non risiede in essi.

Il senso di questa affermazione è che il Corano coesiste con Dio da tutta l'eternità, esso è una verità trascendente e anteriore all'intero creato. Quella verità vive ed è comunicata nella scrittura della comunità musulmana; anzi, è la consapevolezza della sua inesprimibile natura divina che fa del Corano la Scrittura. [Vedi *PROFESSIONE DI FEDE ISLAMICA* e *MU'TAZILA*].

A questo proposito va anche considerata la posizione dei musulmani nei confronti della traduzione del Corano. La maggioranza dei musulmani nel mondo non è arabofona, e il Corano non le è accessibile nella lingua originale. Tuttavia, i musulmani colti si sono tradizionalmente opposti alla traduzione del testo in altre lingue sostenendo che le parole consegnate al Profeta e da lui trasmesse erano vocaboli arabi. Qualsiasi altro vocabolo non è Corano: se ne può dare il significato letterale, ma mancherà il soffio divino. Col passare del tempo, nondimeno, forse verso il IX secolo, cominciarono ad apparire le prime traduzioni in altre lingue. Nel caso di traduzioni destinate all'uso di musulmani era consuetudine presentare la traduzione intercalandola con l'originale arabo, che veniva inoltre maggiormente evidenziato. In questo modo si manteneva e si coltivava il contatto con il messaggio divino originale, anche se il fedele necessitava dell'aiuto di un'altra lingua per apprezzarne il significato. La stessa sensibilità verso la traduzione si mostra nei riguardi delle altre lingue; uno dei traduttori musulmani, Marmaduke Pickthall, ha intitolato la propria traduzione in inglese non Corano, ma *The Meaning of the Glorious Qur'ān* («Il significato del glorioso Corano»). Quando il Corano viene recitato in occasione di cerimonie religiose o pubbliche, tuttavia, viene sempre recitato in arabo e mai in traduzione.

Non c'è testimonianza più eloquente, per dimostrare il posto che il Corano occupa nel cuore dei musulmani, dell'impegno che molti pii individui mettono per interiorizzare la Scrittura memorizzandola per intero. Apprendere la scrittura a memoria è considerato atto particolarmente devoto, e in tutto il mondo musulmano non solo ci sono numerosi individui che hanno compiuto una simile impresa, ma esistono anche migliaia di scuole coraniche (*kuttāb*) la cui principale attività è l'insegnamento del testo ai bambini, specialmente maschi. La memorizzazione del testo è affrontata anche in quei paesi dove l'arabo non è né parlato né capito, tanto che molte persone capaci di ripetere le parole sacre non sono in grado, in realtà, di capire che cosa significhino. Colui che ha appreso a memoria tutto il testo è detto *ḥāfiẓ*, uno che conserva o tiene il Corano nel cuore.

Forse il mediatore più potente nella vita e nella pratica religiose del musulmano è la frequente e ripetuta recitazione. Al tempo del Profeta e dei suoi compagni fu

spesso richiamata l'attenzione sul ruolo della recitazione del Corano che si è tramandata nei secoli fino ai giorni nostri. Per la stragrande maggioranza degli islamici non vi è altro accesso al libro divino se non quello garantito dalla recitazione; ricordiamo che l'analfabetismo è diffuso nei paesi dell'Asia e dell'Africa e, inoltre, che l'arabo non è la lingua della maggioranza dei musulmani. Le rivelazioni continuano ad essere recitate dalla comunità che si è formata intorno ad esse; non vi è un simbolo o un'evocazione della visione islamica del mondo più potente delle parole divine. Il Corano, o parte di esso, viene recitato in diverse occasioni. Ad esempio, un musulmano devoto che osservi le cinque preghiere giornaliere ordinate dalla *šarī'a* reciterà la Fātiḥa almeno diciassette volte ogni giorno insieme ad altri brani del Corano. Tutti i grandi avvenimenti della vita, i cosiddetti riti di passaggio, sono caratterizzati dalla recitazione del Corano come parte essenziale delle osservanze. Il libro sacro è un elemento nei riti del matrimonio e dei funerali. Viene recitato alla nascita, al momento di dare un nome al neonato e al momento della circoncisione. Qualsiasi grande impresa, nella vita pubblica o in quella privata, inizia con le benedizioni che provengono dalla recitazione del Corano. In alcuni Paesi musulmani è diventato costume iniziare ogni incontro pubblico con i versetti del Corano. Recentemente, da quando nel mondo musulmano sono stati introdotti i mezzi elettronici di comunicazione, vengono regolarmente trasmessi brani del Corano, spesso stupendamente recitati. La recitazione del Corano ha grande importanza anche nella celebrazione delle principali feste del calendario della comunità musulmana, come 'Īd al-Fiṭr e 'Īd al-Aḍḥā, e, come già detto, è un segno speciale di devozione recitare l'intero libro durante i trenta giorni di digiuno del Ramadan. In breve, il Corano accompagna sempre le occasioni fondamentali della vita musulmana in modo immediato tramite la recitazione delle parole rivelate. Esso ha un valore rilevante non solo negli avvenimenti importanti, ma permea ogni aspetto della vita quotidiana, anche grazie al suo ruolo di forza plasmante della cultura islamica.

Un'altra testimonianza di questa venerazione è data dagli abbellimenti estetici dati al testo del Corano da generazioni di calligrafi, miniatori e rilegatori. La scorrevole grafia araba con i suoi molti stili si presta in modo particolare ad assumere forme elaborate e squisite. In nessun altro ambito l'arte dei calligrafi è stata esercitata con maggiore precisione e bellezza come nella presentazione e nella decorazione del testo coranico, come può confermare una visita ad una delle maggiori raccolte di arte islamica. La stesura del testo, come la sua memorizzazione, è opera di devozione, e lo diventa maggiormente quando il risultato è una cosa ben fatta che attrae l'attenzione. Non meno belle sono le copertine goffrate e decorate che racchiudono il testo. I versetti del Corano, talvolta in caratteri monumentali e sempre di bella forma, compaiono anche come decorazioni architettoniche su moschee, *madrasa* e altri edifici pubblici. La visione delle iscrizioni coraniche, sugli edifici di culto in particolare, costituisce un simbolo particolarmente efficace dello scopo per cui l'edificio è stato costruito e, quindi, della presenza divina nel mondo.

Per avvicinare e maneggiare il testo sacro esistono complesse formalità che la comunità deve osservare. Non deve essere mai avvicinato con leggerezza o mancanza di rispetto. Chiunque voglia leggerlo o recitarlo deve trovarsi in stato di purezza rituale, cioè deve avere eseguite le consuete abluzioni, e tutte le intenzioni devono essere devote. Si deve fare attenzione che il Corano non venga a contatto con il sudiciume, né sia appoggiato sul terreno, e non venga recitato in situazioni che inducano a metterlo in ridicolo.

È difficile, se non impossibile, esagerare il ruolo del Corano nella vita religiosa della comunità musulmana. In nessun'altra delle maggiori tradizioni religiose la Scrittura ha la centralità o il significato di cui gode nella devozione musulmana. La «centralità del libro» nella fede islamica è una conseguenza della concezione del Corano quale presenza viva della parola divina fra la comunità e nel mondo. Per mezzo suo, Dio continua a comunicare con coloro che lo temono e riconoscono i suoi segni; il Corano è così onorato come realtà trascendente e verità eternamente accessibile a tutti coloro che amano leggerlo o recitarlo.

[Vedi anche le biografie dei principali studiosi e delle figure storiche citate].

BIBLIOGRAFIA

Esistono numerose traduzioni italiane del Corano fra le quali: L. Bonelli, *Il Corano*, Hoepli, Milano 1990, 3ª ed.; M.M. Moreno, *Corano*, UTET, Torino 1967; A. Bausani, *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1988; F. Peirone, *Il Corano*, I-II, Mondadori, Milano 1980.

In lingua inglese la traduzione di maggiore successo è quella di A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, New York 1955, che più di ogni altra riproduce il tono dell'originale arabo, oltre a proporre il meglio della critica interpretativa. Inoltre M.M. Pickthall (inglese convertito all'Islam), *The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation*, New York 1930, si basa sui commentari musulmani più autorevoli e rappresenta l'interpretazione del Corano più diffusa fra i musulmani sunniti. Degno di menzione è anche 'Abdallāh Yūsuf 'Alī, *The Holy Qur'ān, Text, Translation and Commentary*, New York 1946, 3ª ed.

La traduzione francese più quotata è di R. Blachère, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, I-III, Paris, 1947-1951; tutto il primo volume è un'introduzione al Corano.

In tedesco, molto ammirata è tuttora la versione di R. Paret, *Der Koran*, Stuttgart 1963-1966.

Lo studio critico basilare del Corano è T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, 1860, riveduto e ampliato nella 2ª ed. da F. Schwally (voll. I-II); il vol. III sulla storia del testo è opera di G. Bergsträsser e O. Pretzl, Leipzig 1909-1938, nuova ed. 1964. I tre volumi sono stati completati e riveduti in un'edizione apparsa a Hildesheim nel 1964.

I problemi e le conclusioni concernenti il Corano si trovano in W. Montgomery Watt (cur.), *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970. Abbraccia molti aspetti, ma è conciso nell'espressione e contiene utili appendici.

A. Welch, *Kur'an*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. Necessariamente succinto, copre i problemi più importanti e offre numerosi giudizi critici dell'autore.

I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* 1920, rist. Leiden 1970; è una delle pietre miliari dell'islamologia occidentale. Tratta della storia del testo coranico e ne discute i numerosi commenti prodotti nel corso della storia.

J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977 e *The Sectarian Milieu*, Oxford 1978. Studio che si allontana dagli standard di Nöldeke e dei suoi successori. Applica al Corano alcuni dei metodi e delle forme concettuali degli studi biblici raggiungendo conclusioni rivoluzionarie.

Labib al-Said, *The Recited Koran*, Princeton 1975, risposta musulmana agli studi critici occidentali.

F. Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Chicago 1980, esposizione degli insegnamenti coranici e di molti problemi sorti dalle analisi degli esperti. Notevole l'equilibrio fra la grande erudizione e il profondo rispetto per il messaggio coranico.

T. Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, Tokyo 1959 e *God and Man in the Koran*, Tokyo 1964. Queste opere seguono il metodo dell'analisi semantica che chiarifica i concetti basilari del Corano.

K. Cragg, *The Mind of the Qur'an*, London 1973 con introduzione fondamentale dal titolo *The Event of the Qur'ān*, London 1971.

Hanna E. Kassis, *A Concordance to the Qur'an*, Berkeley 1982, utile per un primo approccio al Corano; permette di trovare con facilità qualsiasi parola del testo, e grazie alla sua sistematica organizzazione fornisce la chiave per scoprire i rapporti fra i termini e i concetti fondamentali del Corano.

CHARLES J. ADAMS

Il ruolo del Corano nella religiosità musulmana

Il Corano costituisce un fenomeno unico nella storia religiosa. È un documento storico che riflette la situazione socio-economica, religiosa e politica della società araba del VII secolo, ma, nello stesso tempo, è una guida e un codice di comportamento per milioni di uomini e donne che vivono secondo i suoi comandamenti e vi trovano il significato e la realizzazione della loro vita. Per loro il Corano è l'eterna parola di Dio, entrata nel tempo e nella storia umana tramite la rivelazione, una luce che illumina al fedele la strada da questo mondo al prossimo.

Come dichiara il testo stesso, la sua forma originale rimane presso Dio, «è Lettura Santissima preservata su tavole pure» (sura 85,21-22). Sebbene abbia assunto la forma e il carattere del linguaggio umano, il Corano rimane nella sua essenza un archetipo celeste libero dalle limitazioni dei suoni e dei segni delle parole umane. Fu comunicato al profeta Muḥammad da Gabriele, l'angelo della rivelazione, con parole umane, parole che, in seguito, furono scritte e memorizzate dai credenti e infine da loro codificate in un libro ufficiale (*mušaf*) «contenuto fra due copertine». Eppure il Profeta, si racconta, ricevette il Corano tramite suoni umanamente incomprensibili, ad esempio, suoni di campane; come Gabriele, lo ricevette direttamente da Dio. Questa dimensione, l'essenza del Corano terreno, che Dio «rivelò nella Notte del Destino» (*laylat al-qadr*, 96,1) al cuore di Muḥammad (26,94), permise al Profeta di partecipare del potere e della trascendenza della parola divina. Come risultato, il rapporto fra il piano umano dell'esistenza e la parola trascendente di Dio ha dato al Corano una personalità quasi umana, imbevuta di sentimenti ed emozioni, pronta persino a battersi, nel Giorno della Resurrezione, contro chi lo abbandonò in vita e a intercedere per chi visse secondo i suoi insegnamenti.

Per circa quattordici secoli, i musulmani di tutte le scuole di pensiero hanno interiorizzato il Corano come parola trascendente di Dio, infinita nel significato e nel valore in tutti i tempi e in tutti i luoghi. La sua posizione nella comunità musulmana è vividamente illustrata in una tradizione profetica ascritta all'autorità di 'Alī, cugino e genero di Muḥammad. Quando 'Alī si sentì dire dal Profeta: «Ci sarà una grande rivolta dopo di me», e gli chiese come evitare questa calamità, il Profeta rispose:

> Per mezzo del libro di Dio! In esso c'è il resoconto di quelli che vissero prima di te, il racconto di ciò che avverrà dopo di te, e il criterio del giudizio fra noi... Chiunque cerchi una guida in qualcosa di diverso da esso, Dio lo farà smarrire. Esso è la corda di Dio; è «il saggio ricordo» (3,58) e la «diritta via». Con esso, i cuori non si allontaneranno e le lingue non pronunceranno confusione. I saggi non ne saranno mai sazi. Non si consumerà per l'uso costante, né le sue meraviglie si esauriranno... Chiunque lo recita dice la verità, e chiunque si attiene ad esso avrà ricca ricompensa. Chiunque giudicherà con esso giudicherà saggiamente, e chiunque attirerà a lui altri sarà guidato sulla retta via.
>
> (Citato in Ayoub, vol. 1, p. 10).

Il Corano ha, dunque, permeato ogni aspetto e momento della vita della società musulmana e quella di

ogni credente musulmano. Tuttavia, è particolarmente evidente nella religiosità šī'ita, perché molta della teologia šī'ita si basa su un'agiografia in cui il Corano e gli imam hanno particolare risalto. Con le sue parole il neonato riceve il benvenuto al mondo, poiché il padre gli sussurra nell'orecchio alcuni versetti popolari. Nelle società musulmane tradizionali, un bambino impara la sura di apertura appena comincia a parlare e continua a mandare a memoria altre sure più lunghe e, in alcuni casi, l'intero Corano. Quando questo dovere sacro viene portato a compimento, la famiglia o un gruppo più ampio festeggia l'avvenimento. Come aveva dichiarato il sesto imam šī'ita, Ǧa'far al-Ṣādiq: «Chiunque reciti il Corano, quando è ancora giovane e abbia fede, il Corano diviene parte del suo sangue e della sua carne» (Ayoub, vol. 1, p. 12).

Lingua. Il Corano si rivolge ai musulmani con stili diversi e con vari livelli di eloquenza. Versetti brevi e criptici, con profondo contrasto, presentano i portenti, i terrori e i tormenti del Giorno del Giudizio e la beatitudine e i piacere del Paradiso. Versetti più lunghi e più didattici riguardano la vita quotidiana della comunità – i rapporti sociali, la lealtà politica e i problemi legali. Il Corano incoraggia gli uomini di fede paragonandoli a piante lussureggianti che soddisfano il seminatore (48,29) e rimprovera chi rifiuta la fede paragonandolo a bestie mute (8,22).

Il linguaggio coranico è a volte rapsodico. I primi versetti della sura 36 (*Yāsīn*, nome di due lettere arabe), ad esempio, si muovono rapidamente e con grande forza drammatica nel raccontare storie sconosciute dei tempi andati e il drammatico incontro degli esseri umani con Dio nel Giorno del Giudizio; il loro potere terrificante è tale che vengono recitati per i morti. In altri punti la lingua è piana e rasserenante, come nella sura 55 (*al-Raḥmān*, «Il Misericordioso»), che descrive i fluidi ruscelli del Paradiso, solo imperfettamente riprodotti sulla terra, con uno stile che, a detta dei critici, ha qualità ipnotiche. Chi sappia recitare bene il Corano ha spesso il potere di trascinare i suoi ascoltatori in uno stato di eccitazione e ad un trasporto di felicità a mano a mano che si lasciano prendere dalle parole.

Fra i brani del Corano più frequentemente ripetuti, recitati da uomini e donne in tempi di crisi, timore o incertezza, vi sono la Fātiḥa (la sura d'apertura), il versetto del trono (2,255), e la sura del culto sincero (112). Quando i genitori decidono di unire in matrimonio due giovani, è abitudine molto diffusa che le rispettive famiglie suggellino l'accordo recitando la Fātiḥa; le trattative d'affari e altre transazioni vengono benedette nello stesso modo. La Fātiḥa è la preghiera musulmana fondamentale, poiché il Profeta ha dichiarato: «Non vi è preghiera se non aprendo il Libro». Essa è formata da sette brevi versetti, che presentano due temi distinti, ma strettamente legati: nella prima metà, ringraziamento, lode e riconoscimento della misericordia di Dio («Nel nome di Dio, clemente misericordioso, il Padrone del Giorno del Giudizio, Te noi adoriamo»), e nella seconda metà, l'invocazione d'essere guidati («e te invochiamo in aiuto, guidaci per la retta via, la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore»).

I versetti del trono e la sura del culto sincero dichiarano entrambi, pur in modo diverso, la maestà, la sovranità e l'eternità di Dio. Il versetto del trono è un'affermazione completa e autonoma della sovranità eterna di Dio, del suo grande potere e della sua maestà, dichiarando che è «il vivente, che di sé vive... Spazia il suo trono sui cieli e sulla terra, né lo stanca vegliare e custodirli. Egli è l'Eccelso, il Possente». La sura del culto sincero o divina unicità è considerata dai musulmani l'essenza del Corano, il credo islamico e fonte di benedizione e di grande forza contro il male. Essa dichiara che Dio è «l'eterno rifugio», affidabile in tempi di difficoltà e avversità. Egli non è soggetto al processo della nascita e della morte: «Egli non ha generato, né è stato generato». Egli è unico nella sua unicità: «e non vi è alcuno uguale a lui». Questa sura è spesso recitata insieme alla Fātiḥa durante le preghiere; la tradizione racconta che il Profeta raccomandava di recitarla cento volte al giorno.

Potere. Il Corano possiede un grande potere di difesa e di pericolo insieme. Si legge, ad esempio, che «se noi avessimo fatto discendere questo Corano sopra una montagna, tu l'avresti vista umiliarsi e spaccarsi per il timore di Dio» (59,21) e, di fatto, la tradizione racconta che quando la quinta sura fu inviata al Profeta mentre questi viaggiava su una cammella, la bestia cadde a terra, incapace di sostenere il peso delle parole di Dio. Eppure questo Corano, che neppure le montagne possono sostenere, è anche sorgente di tranquillità e pace per i cuori che hanno fede. I musulmani considerano questa qualità un dono divino di misericordia; come afferma Qurṭubī, «Se Dio non avesse fortificato i cuori dei suoi servi con la capacità di sopportare ciò... Essi sarebbero stati troppo deboli e turbati davanti al suo grande peso» (Qurṭubī, vol. 1, p. 4).

I Poteri del Corano sono stati usati nel folclore musulmano per guarire e arrecare danno, per causare strani avvenimenti naturali e, persino, per incantare i serpenti e ritrovare animali smarriti. Negli amuleti vengono impiegati per proteggere i bambini dal malocchio o da qualsiasi altra disgrazia, o per rafforzare o spezzare il legame d'amore fra due persone. I versetti coranici sono egualmente trascritti anche su veicoli, negozi e sulle

porte di casa o di pubblici edifici per garantire la protezione contro il male e per esprimere gratitudine per la generosità di Dio. Parole, frasi, interi versetti vengono spesso scritti o pronunciati insieme a parole o sillabe inintelligibili come formule contro la magia. Secondo il sesto imam, «se un uomo di fede dovesse recitare cento versetti qualsiasi del Corano e pronunciasse poi il nome di Dio sette volte, potrebbe chiedere che le rocce più compatte si fendessero e la sua preghiera sarebbe esaudita» (Maǧlisī, vol. 89, p. 176).

In tempi di malattie e avversità, i credenti si rivolgono al Corano come fonte di «guarigione e misericordia ai credenti» (17,82); la Fātiḥa, in particolare, è chiamata *al-šāfiyat* (la sura della guarigione). Poiché la tradizione è stata sempre propensa a prendere il Corano letteralmente, quando possibile, si raccomandava l'uso. ascritto a Muǧāhid, una delle prime autorità coraniche, di far bere a un ammalato dell'acqua in cui fosse stata immersa una pergamena riportante un brano del Corano; questa usanza devota continua ad essere osservata anche ai nostri giorni da alcuni gruppi musulmani, spesso con risultati indesiderati. Qurṭubī asserisce che, per rispetto al Corano, una persona che cerca tale cura deve invocare il nome di Dio ad ogni respiro che fa mentre beve e deve essere sincera nell'attenzione alla preghiera, perché la sua ricompensa dipende proprio dalla sincerità. Il potere taumaturgico del Corano (10,57) o quello di correggere il carattere di un uomo è stato riconosciuto fin dalla prima generazione di musulmani. Si attribuisce all'autorevole imam šī'ita Muḥammad al-Bāqir l'affermazione che «chiunque sia afflitto da durezza di cuore deve scrivere la sura 36 [*Yāsīn*] su una tazza contenente zafferano e bere dalla stessa» (Qurṭubī, vol. 1, p. 31).

Conforto. Il Corano è anche fonte di forza e incoraggiamento di fronte all'ignoto. Il devoto è certo di trovare i mezzi per controllare gli avvenimenti futuri o mitigarne i risultati tramite l'*istiḫāra*, se cerca un buon auspicio nel testo. L'*istiḫāra* rappresenta la scelta di ciò che Dio ha scelto; si esegue distogliendo lo sguardo dal libro, aprendolo e lasciandolo parlare direttamente alla propria necessità e alla propria condizione. L'azione è solitamente accompagnata da preghiere e rituali elaborati. Una procedura semplice ma tipica viene descritta da Ǧa'far al-Ṣādiq, che si dice abbia rimproverato i suoi seguaci di non avere consultato il Corano per risolvere i problemi «con l'aiuto di Dio». Secondo le sue istruzioni, una persona deve recitare tre volte la Fātiḥa ed altri brani noti del Corano, includendo il versetto che dice «presso di lui sono le chiavi dell'Arcano» (6,59). Poi deve rivolgere preghiere a Dio per mezzo del Corano dicendo: «O Dio, vengo a te col grande Corano dalla sua prima pagina all'ultima, poiché in esso sono il tuo grande nome e tutte le tue parole. O tu che senti ogni suono, che abbracci ogni avvenimento, che resusciti ogni anima dopo la morte – O tu la cui oscurità non può oscurare e che non sei confuso dalla somiglianza delle voci – Io ti imploro di scegliere per me la via migliore riguardo a un problema che non so risolvere. Poiché tu solo sai tutto il noto e l'ignoto». Chi cerca l'aiuto deve, quindi, pregare nel nome del profeta Muḥammad, di 'Alī, di Fāṭima, dei loro due figli Ḥasan e Ḥusayn e degli altri dodici imam šī'iti. Infine deve aprire il libro e contare un certo numero di pagine e di righe e leggere il testo, che fornirà la risposta al problema (Maǧlisī, vol. 88, pp. 244-45).

Il Corano è fonte di benedizione e conforto tanto ai morti quanto ai vivi. Spesso, una persona, prima di morire, si accorda affinché il Corano venga letto per tre giorni davanti alla sua tomba in modo da assicurare il riposo alla sua anima. Quando la famiglia o gli amici ricordano un defunto recitano la Fātiḥa; ciò è considerato un dono per il morto, una brezza fragrante dal Paradiso che allevia il grande disagio della tomba. Saranno, però, le parti del Corano imparate in questo mondo a portare grande merito ai credenti nell'aldilà. A consolazione dei seguaci (*šī'a*) della famiglia del Profeta, Imam Ǧa'far al-Ṣādiq promise che «A chiunque della nostra Šī'a, o quelli che accettano la nostra autorità (*wilāya*), che muoiono senza avere raggiunto una buona conoscenza del Corano, esso sarà insegnato nella tomba, così che Dio possa migliorare la sua posizione in paradiso, perché il numero delle posizioni in paradiso è eguale al numero dei versetti del Corano» (Maǧlisī, vol. 39, p. 188). Infatti si tramanda che il Profeta abbia detto: «Sarà detto al portatore del Corano: «Recita e sali [ad una posizione più alta]. Canta ora, come hai cantato nel mondo, perché la tua posizione finale sarà [quella raggiunta] all'ultimo versetto che reciti» (Qurṭubī, vol. 1, p. 9).

Recitazione. Poiché il Corano è un oggetto di grande rispetto, nessuno dovrebbe toccarlo se non è puro (56,79), né dovrebbe recitarlo se non in stato di purezza. Prima di cominciare la recitazione, il credente deve pulirsi i denti, purificare la bocca, perché egli diventerà il «sentiero» del Corano. Chi recita il Corano deve indossare i migliori indumenti, come farebbe se fosse in presenza di un re, perché, in realtà, sta parlando con Dio.

Parimenti, poiché il Corano è l'essenza della preghiera islamica, chi recita dovrà guardare verso la *qibla*, o direzione di preghiera verso Mecca. Chiunque cominci a sbadigliare nel corso della recitazione è obbligato a fermarsi, perché gli sbadigli sono causati da Satana. Normalmente, la recitazione comincia con la formula di protezione: «Mi rifugio in Dio dal maledetto Satana». È necessario che chi recita si isoli, così che nessuno

venga a interromperlo o a parlargli, perché il discorso si mescolerebbe con le parole di Dio e il recitante perderebbe il potere della formula di protezione con cui ha cominciato la recitazione (vedi Qurṭubī, vol. 1, p. 27).

Nella tradizione, che risale all'autorevole Anas ibn Mālik, i portatori del Corano sono descritti dal Profeta come quelli che godono di uno speciale favore di Dio, perché sono i maestri della sua parola: «Chiunque sia loro amico è amico di Dio, chiunque sia loro ostile è ostile a Dio». La tradizione continua affermando che Dio protegge dalle afflizioni di questo mondo chi ascolta il Corano e protegge dalle prove del mondo a venire chi lo recita (Ṭabarsī, vol. 1, p. 32). Si dice che il Profeta abbia detto anche che Dio non tormenta un'anima in cui Egli ha fatto dimorare il Corano. In un *ḥadīṯ qudsī* («dichiarazione divina») che risale all'autorevole Abū Sa'īd al-Ḫudrī, Dio dice: «Colui che è occupato col Corano e col ricordo di me, così che non ha tempo di pregare per le sue necessità, a lui io darò il meglio di ciò che concedo a quelli che pregano» (Qurṭubī, vol. 1, p. 4). Tutti gli obblighi di culto (*farā'iḍ*) cesseranno con la morte, eccetto la recitazione del Corano: sarà la gioia della gente del Paradiso.

Il Corano non è un libro con un inizio, una parte centrale e una fine. Ogni parte, e persino ogni versetto, è il Corano, come lo è l'intero libro, propriamente parlando. Quindi, recitare il testo completo in un dato numero di giorni, settimane o mesi, può considerarsi un viaggio attraverso un mondo infinito di significato, un viaggio nel e col Corano. Lo scopo principale di questo viaggio sacro è la costruzione del carattere e della vita secondo la parola di Dio, e il raggiungimento della vera giustizia (*taqwā*). Il compito stesso della recitazione del Corano è fonte di benedizione. Si racconta che un uomo chiese al Profeta: «Qual è l'impresa più encomiabile?». Gli fu risposto: «Essere un viaggiatore immobile». L'uomo allora chiese: «Chi è il viaggiatore immobile?». Il Profeta rispose: «È l'uomo del Corano, colui che viaggia dal suo inizio alla sua fine, poi ritorna al principio. Così si ferma per un breve soggiorno, e quindi riparte» (Qurṭubī, vol. 1, p. 30). Il Corano guida il suo portatore alla beatitudine eterna del Paradiso. Esso pregherà per lui, e Dio gli concederà la corona della gloria. In verità, quanti hanno interiorizzato il testo sacro memorizzandone i versetti, recitandoli e insegnando ad altri l'arte della recitazione hanno occupato un posto speciale nella devozione musulmana. Essi sono descritti in una tradizione profetica come «il popolo di Dio e suoi eletti» (Qurṭubī, vol. 1, p. 1). Secondo un'altra tradizione profetica, il migliore degli uomini è quello che studia il Corano e lo insegna agli altri. In una tradizione attribuita all'autorità di Abū Hurayra, il Profeta avrebbe dichiarato: «Se ci sono persone riunite in una delle case di Dio a recitare il libro di Dio e a studiarlo insieme, la *sakīna* («tranquillità divina») scende su di loro. La misericordia li abbraccia, gli angeli si avvicinano a loro e Dio li ricorda insieme a quelli che sono con lui» (Ayoub, vol. 1, pp. 8-9). Infatti, il più grande merito per sperare nel mondo dell'aldilà è quello di impegnarsi con altri nello studio del Corano.

Eredità letteraria. Nella sua forma scritta il Corano ha fissato il modello per la lingua e la letteratura arabe, in quanto espressione letteraria araba più propria e perfetta. Il suo stile da novelliere, le similitudini e le metafore hanno modellato la letteratura classica araba e hanno persino influenzato gli scrittori moderni. La necessità di un'assoluta esattezza nello studio, nella trascrizione e nella recitazione del Corano hanno fornito le basi per la grammatica araba e per altre scienze linguistiche. I vocaboli e le frasi del Corano hanno permeato tutte le lingue del mondo musulmano. Anche la conversazione quotidiana, su argomenti seri o faccende mondane, è cosparsa di termini e frasi coraniche e i versetti coranici in una calligrafia ornamentale decorano moschee, scuole e le case dei devoti.

Il Corano è la base dell'unità in una comunità e civiltà altrimenti profondamente differenziata. Il suo influsso sulla vita del credente musulmano può riassumersi in una preghiera attribuita ad 'Alī e intesa come offerta quando si conclude una recitazione del Corano: «O Dio col Corano dà sollievo al mio petto; col Corano occupa il mio corpo intero; col Corano illumina la mia vista, e col Corano sciogli la mia lingua. Dammi forza per questo, finché mi permetti di rimanere in vita, poiché non vi è né forza, né potere se non in te» (Maǧlisī, vol. 89, p. 209).

BIBLIOGRAFIA

Il ruolo del Corano nella pietà musulmana, che pure è essenziale, è stato largamente trascurato dagli studi occidentali. Anche gli studiosi musulmani hanno tralasciato questo aspetto per concentrarsi sull'approccio razionalistico, morale e politico. Il ricercatore non ha, quindi, altra fonte materiale che la tradizione musulmana classica.

Le principali fonti che trattano di questo ruolo del Corano rientrano nel genere *faḍā'il al-Qur'ān* («perfezioni del Corano»). Questi saggi sono spesso il prologo o l'appendice di comuni lavori *tafsīr*; cfr., per es., Ibn Kaṯīr (morto nel 1373), *Faḍā'il al-Qur'ān* e l'appendice al vol. VII del suo commentario al Corano, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, I-VII, Beirut 1966. Fanno parte anche della letteratura *ḥadīṯ* più importante; cfr., per es., il capitolo su *faḍā'il al-Qur'ān* in *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, in M.M. Khan, *Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I-IX, Beirut 1979, nel vol. VI.

Le fonti su cui si basa questo articolo sono l'opera del noto commentatore e giurista Abū 'Abd Allāh Muḥammad al Qur-

ṭubī (morto nel 1273), *Al-ǧāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Il Cairo 1966, la cui introduzione è un tipico esempio di trattazione del Corano in tutti i suoi aspetti, comprese le sue perfezioni; l'introduzione all'opera del noto giurista, teologo e commentatore šīʿita duodecimano. Abū ʿAlī al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsī (morto nel 1153), *Maǧmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, Il Cairo 1958, testo di consultazione, che tratta tutti i punti di vista della esegesi islamica con insolita obiettività; e l'opera di uno dei più prolifici autori šīʿiti dell'Iran safavide, Mullā Muḥammad Bāqir ai-Maǧlisī (morto nel 1699), *Biḥār al-anwār*, I-CX, Beirut 1983, che contiene biografie degli imam šīʿiti, *ḥadīṯ*, agiografia e folclore popolare. Il volume 89 è dedicato al Corano, comprese le sue perfezioni.

L'unico lavoro in lingua inglese sull'argomento fino ad oggi è l'introduzione di M.M. Ayoub, *The Qurʾān and Its Interpreters*, Albany/N.Y. 1984.

MAHMOUD M. AYOUB

CROCIATE (PROSPETTIVA ISLAMICA). I musulmani siriani, che furono i primi ad affrontare l'assalto dei crociati, credevano che gli invasori fossero Rūm, Bizantini. Essi pertanto considerarono l'invasione come un'ulteriore incursione bizantina in territorio islamico, di fatto provocata dalle precedenti vittorie musulmane nei domini bizantini. Solo quando compresero che gli invasori non provenivano da Bisanzio incominciarono a chiamarli Franchi, ma mai crociati, termine che in arabo non ha avuto alcun equivalente fino ad epoche recenti. Ancora un secolo dopo, lo storico arabo Ibn al-Aṯīr (1160-1233) definiva quella prima invasione parte di un'espansione generale dell'Impero franco iniziata con le conquiste nella Spagna musulmana, in Sicilia e in Africa settentrionale una decina d'anni prima della campagna in Siria. Ciò nondimeno, l'instaurarsi di regni franchi in territorio islamico, il rafforzamento periodico delle truppe con contingenti provenienti dall'Europa e le reiterate invasioni furono tutti elementi che contribuirono ad aumentare la consapevolezza musulmana della natura della minaccia franca in Siria e in Palestina.

Tale consapevolezza si rifletteva nello sviluppo di una propaganda araba volta a sostenere la mobilitazione di forze musulmane contro le truppe infedeli. La seconda metà del XII secolo vide l'emergere sia di un importante *leader* musulmano, sia di una letteratura che ne promuovesse l'impegno. Tale *leader* fu Nūr al-Dīn (1118-1174), che riuscì a realizzare l'unità politica dei musulmani nella Siria settentrionale e nella Mesopotamia superiore, creando in tal modo le basi di una forza militare abbastanza forte da affrontare i Franchi. L'Egitto fatimide passò sotto il controllo del luogotenente di Nūr al-Dīn, Ṣalāḥ al-Dīn, noto in occidente come Saladino (1138-1193). Nella letteratura rientravano la poesia, opuscoli sul *ǧihād* («guerra santa») e testi che lodavano i meriti di Gerusalemme e della Palestina. Nel complesso tali opere elogiavano il guerriero musulmano che combatteva per la fede (*muǧāhid*), che univa i credenti in un *ǧihād* che scacciasse i crociati dai luoghi santi. Dopo la morte di Nūr al-Dīn, Ṣalāḥ al-Dīn poté fare affidamento sui successi politici e militari del suo predecessore e sfruttare il fervore accesosi verso un eroe musulmano per ottenere uno spettacolare trionfo sui crociati. Sebbene sotto le successive dinastie ayyubide e mamelucca non emergesse alcun *leader* musulmano di pari statura, il sostegno letterario per la prosecuzione della guerra contro i Franchi prosperò fino alla fine, quando la caduta di Acri e delle rimanenti fortezze crociate sulla costa fu celebrata come una grande vittoria dell'Islam, il culmine di uno scontro secolare.

Si dovrebbe tuttavia sottolineare che, con poche eccezioni, il sostegno attivo a una campagna musulmana unitaria contro i Franchi fu limitato alle aree minacciate dall'occupazione, ossia Siria, Palestina ed Egitto. I molteplici tentativi per ottenere l'aiuto del califfo abbaside di Bagdad erano falliti in parte, senza dubbio, perché a quel tempo l'istituzione del califfato si era praticamente estinta. Anche Ṣalāḥ al-Dīn, che cercò assiduamente l'approvazione del califfato per le sue attività, non ottenne altro che un riconoscimento simbolico da parte di un califfo riluttante.

Si dovrebbe altresì mettere in evidenza che la guerra contro i Franchi non fu mai totale, che i sovrani musulmani spesso non ebbero scrupoli nell'allearsi ai principi crociati per raggiungere i propri scopi e che il grido del *ǧihād* all'occorrenza fu messo a tacere, come nel 1229, quando il sovrano ayyubide al-Malik al-Kāmil (morto nel 1238) cedette Gerusalemme al sacro romano imperatore Federico II. Ṣalāḥ al-Dīn stesso non esitò a rafforzare i legami tra l'Egitto e le città commerciali italiane al fine di procurarsi dall'Europa ciò che gli abbisognava per le sue campagne.

A eccezione delle fortezze e delle chiese, i Franchi hanno lasciato poche tracce sul territorio o nella consapevolezza musulmane. Nonostante che i musulmani abbiano asportato colonne e almeno un portale dalle strutture crociate e le abbiano incorporate nelle loro moschee quali trofei di vittoria, l'architettura islamica si è sviluppata in modo indipendente. Non vi è alcuna prova di un'influenza significativa delle arti minori crociate sulle controparti islamiche o, a tale proposito, di una sostanziale influenza crociata su un qualunque aspetto della vita culturale e intellettuale islamica. Le memorie del cavaliere siriano Usāma ibn Munqiḏ (1095-1188) e del viaggiatore spagnolo Ibn Ǧubayr (1145-1217) riportano come i musulmani osservassero

con interesse i loro vicini franchi, interagissero con loro all'occorrenza e approvassero persino taluni aspetti del loro comportamento – ad esempio, il modo in cui trattavano i contadini; tuttavia, non tentarono mai di imitarli. Benché si sia talvolta sostenuto che i crociati abbiano contribuito a perseguitare i cristiani in territorio musulmano, non vi è alcuna prova decisiva in tal senso. Vi sono testimonianze evidenti che i musulmani in Egitto sapevano distinguere, e di fatto distinguevano, i copti dai Franchi e trattavano ciascun gruppo di conseguenza. È probabile che la principale eredità crociata agli Arabi musulmani debba essere ricercata in ambito commerciale. Non vi è dubbio che i conquistatori musulmani continuarono a tollerare, persino a incoraggiare, le attività dei mercanti europei nei porti del Mediterraneo orientale e dunque i contatti commerciali tra oriente e occidente rimasero vitali. La recente storiografia araba, comunque, descrive i crociati quali precursori della moderna penetrazione europea nel mondo arabo.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio dettagliato della risposta musulmana alle crociate, cfr. E. Sivan, *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris 1968, che, sebbene si concentri sulla reazione ideologica, riporta anche eventi politici e militari.

Per una prospettiva differente su alcuni materiali analizzati da Sivan, cfr. H. Dajani-Shakeel, *Jihād in Twelfth-Century Arabic Poetry. A Moral and Religious Force to Counter the Crusades*, in «Muslim World», 66 (1976), pp. 96-113. Cfr. anche A. Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, London 1984.

Gli atteggiamenti degli Arabi musulmani contemporanei verso le crociate si possono studiare in F. Gabrieli (cur.), *Storia araba delle crociate*, Torino 1957, 1973 (4ª ed.), e Usāmah ibn Munqidh, *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman or an Arab Knight in the Crusades*, P.K. Hitti (trad.), 1927, rist. Beirut 1964.

Per uno studio comparativo dei concetti musulmano e cristiano di guerra santa, cfr. A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum*, Bonn 1966.

DONALD P. LITTLE

CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE.

Per tre volte, il Corano, la sacra scrittura dell'Islam, ammonisce i miscredenti con le parole: «non apprezzano Dio nella giusta misura» (6,91; 22,74; 39,67). L'accusa, in una formulazione molto eloquente, afferma che il culto idolatrico, il disprezzo della rivelazione e la violazione dei doveri rappresentano un irrimediabile discredito di Dio. I pagani non stimano adeguatamente Dio. Le loro misure – poiché questa è la parola chiave – non misurano davvero. Non hanno saputo valutare correttamente la realtà, il dominio e la signoria di Dio.

Al contrario, il vero culto islamico porta a Dio tutto ciò che è dovuto dagli uomini con reverenza, timore, sottomissione e obbedienza, giacché i musulmani ritengono che la religione ordini loro di dare e li prepari per tale compito. L'essenza di Dio consiste nell'essere riconosciuto e quella dell'umanità nel riconoscere. Per i musulmani, la vita si svolge sotto un imperativo divino, vincolata a una trascendenza assoluta, religiosamente soggetta a un atto costitutivo dell'umanità dato da Dio. Il culto, pertanto, deve essere definito come il dovuto riconoscimento di Dio, tramite l'osservanza della fede e le pratiche che l'Islam ratifica e insegna.

È opportuno partire proprio dai miscredenti, poiché la missione di Muḥammad fu essenzialmente una contro-tendenza che si sviluppò nel contesto di una pluralità di culti e di un *pantheon* di divinità tribali e della natura, che egli rifiutò decisamente di riconoscere. Non fu lui a inventare il nome di Allāh quale divinità suprema: suo padre si chiamava infatti ʿAbd Allāh, «servo» di questo sommo signore. Ciò che distingueva la missione di Muḥammad, dunque, era il messaggio concernente l'unicità dell'esistenza di Dio. Le molteplici divinità erano inesistenti e pertanto dovevano essere ripudiate, affinché i musulmani «non avessero altri dei all'infuori di Dio». Da ciò deriva la confessione di fede islamica: «Non vi è altro dio che Dio», laddove il nome comune *ilāh* (dio), passibile di plurale, si oppone ad *Allāh* (Dio), che grammaticalmente è un sostantivo invariabile, *il* Dio, Dio che è l'unico Dio e, secondo la definizione del Cristianesimo latino, «non vi è Dio se non Dio solo» (*non Deus nisi Deus solus*).

Nello studiare il culto musulmano bisogna sempre tenere presente le circostanze in cui ebbe origine. L'Islam si mostra geloso e zelante dell'unità divina, caratteristica, questa, peculiarmente semitica e che contrasta, ad esempio, con la mentalità induista. Si tratta di un monoteismo militante, che non accetta compromessi. Non è una mera posa confessionale, un segno di sottomissione. È una richiesta appassionata, un'insistente chiamata a «lasciare che Dio sia Dio», contro tutto ciò che ne nega, contrasta o offusca la totale e assoluta signoria. Coloro che rifiutano Dio, antichi o moderni idolatri pagani, si affidano a una falsa credenza. «In nome di Dio» chi ripudia deve essere ripudiato. È solo smentendo la menzogna della pluralità che la fede nell'unità divina (ciò che i teologi musulmani chiamano *tawḥīd*, «avere un solo Dio») può essere davvero positiva. Solo in tal modo, come afferma il Corano, siamo «sinceri nella nostra religione davanti a Dio».

Pervaso da tale veemente enfasi, che deriva dalle sue origini con Muḥammad, il culto musulmano si configu-

ra come un insieme di doveri, atti e intenti religiosi, che comprendono la venerazione e i riti liturgici. La preghiera formale implica il compimento del *dīn*, che indica la pratica religiosa, in conformità con l'*īmān*, la fede. È *'ibāda*, la giusta condizione dell'essere umano, *'abd* davanti a Dio (il *rabb*), servo dinanzi al suo signore. (Qui il duplice significato di «servizio» e «culto» rispecchia l'uso italiano: servizio divino.) I rituali del culto obbligatori, tuttavia, si concretizzano in una devozione ricca ed eccessiva, nella pietà individuale, nelle arti della recitazione coranica, nella calligrafia, nell'architettura delle moschee, nonché in una lunga e talvolta controversa struttura, ṣūfī o mistica, del raccoglimento di Dio e nella disciplinata ricerca della condizione di unione. Il *du'ā'*, o petizione, copre l'intero ambito della devozione individuale e della religione personale, ampiamente alimentato dagli ordini ṣūfī, ma recepisce tutti gli accenti delle aspirazioni e dei desideri umani. *Taǧwīd* (lett. «abbellimento») è il termine tecnico per la recitazione del Corano, mentre *ḏikr* denota l'invocazione dei nomi divini e la tecnica che porta al *fanā'*, il mistico assorbimento in Dio, quando il sé empirico si perde nell'unione totale. Tali pratiche si riferiscono al Sufismo, dimensione dell'esperienza musulmana che spesso tralascia la prosaicità formale del dovere religioso a favore del desiderio di estasi. È quella prosaicità che si deve studiare per prima nella fedeltà quotidiana al *dīn* musulmano – una casa costruita, con termine tecnico, su «cinque pilastri»: la testimonianza della fede, il rito della preghiera, la carità, il digiuno e il pellegrinaggio.

Šahāda, o testimonianza: il primo pilastro. La *šahāda* è il fondamento di tutto ciò che segue. La recitazione della confessione di fede, chiamata anche *kalima*, o «parola di credenza», è un atto di culto. Dovrebbe costituire l'equivalente della lunga tradizione di recitazione del credo cristiano nell'eucarestia e nella liturgia. Al contrario, invece, la *šahāda* musulmana è estremamente concisa: «Lā ilāha illā Allāh; Muḥammad rasūl Allāh» («Non vi è altro dio che Dio solo e Muḥammad è l'inviato di Dio»). Ciò rientra nell'ambito, cui si è già accennato, delle origini dell'Islam all'interno della missione di Muḥammad quale veemente asserzione dell'unità di Dio. A tale affermazione si lega la missione stessa, controparte indispensabile del dogma dell'unicità divina. La *šahāda* le unisce indissolubilmente e si avvale di quella che i grammatici chiamano «negazione assoluta» per le pseudo-divinità, che non si applica solo all'affermazione dell'unicità di Dio.

Tale convincimento non è solo interiore, ma diviene una costante dichiarazione verbale, che deve essere espressa con «intenzione» (*nīya*), con una ponderatezza che deve altresì caratterizzare tutti i pilastri. La fede non è una nuda formula: è una confessione personale. Potrebbe essere recitata semplicemente per illustrare una regola grammaticale o per insegnare le dottrine islamiche. [Vedi anche *ŠAHĀDA* e *DIO NELL'ISLAM*].

Ṣalāt, o il rito della preghiera: il secondo pilastro. Cinque volte al giorno, con due o quattro *rak'a*, o sequenze di posture e parole liturgiche, il musulmano rinnova la risposta a Dio. Il termine *ṣalāt* significa «piegarsi o inclinarsi verso», di modo che il corpo, nel prostrarsi durante il rito, mostra l'orientamento dell'anima verso Dio.

Si tratta di una sorta di sacramento personale di sottomissione, in cui la fronte, sede dell'intelligenza e simbolo della dignità dell'uomo, è portata verso il suolo. Ma i fedeli non rimangono in tale atteggiamento di deferenza: riassumono la posizione eretta da cui sono partiti e, raccolti i loro sandali, ritornano alla propria attività mondana. In tal modo, vi è un'alternanza tra preghiera e occupazioni quotidiane, tra contingente e assoluto, tra attività umana e richiesta divina.

Il simbolismo delle posture, dalla posizione eretta alla prostrazione e viceversa, rappresentato in ciascuna *rak'a*, o sequenza di preghiera, ritorna anche nelle cinque ripetizioni quotidiane del rito, ossia dopo l'alba, a mezzogiorno, nel pomeriggio, al tramonto e di notte. «Rappresentato» è proprio il termine adatto e nel Corano, ogniqualvolta si prescrive la *ṣalāt*, non la si pronuncia soltanto, ma la si esegue. Le cinque preghiere quotidiane non sono imposte dal Corano, sebbene vi si riporti «compi la preghiera al declinare del sole [...] e compi la recitazione dell'alba» (17,78) e «nelle due parti del giorno e all'entrar della notte» (11,114; cfr. anche 24,58), ma sono divenute molto presto parte della tradizione.

Insieme ai movimenti del corpo si pronunciano le parole di lode e di attribuzione di gloria a Dio: «Allāhu akbar» («Dio è il più grande», espressione nota come Takbīr; cfr. il *Magnificat* cristiano); si recitano la prima sura, la Fātiḥa, e altre formule del Corano e, infine, si salutano il profeta Muḥammad e l'intera comunità musulmana nel Taslīm, o «Pace», pronunciato girando la testa verso destra e verso sinistra.

Tale dimostrazione di solidarietà generale, al pari del rispetto islamico per ciò che è consuetudinario, serve a rendere più intensa l'esperienza della preghiera. Il nucleo dell'orazione è costituito dalla *qibla*, o direzione verso Mecca, la città santa, segnalata in ogni moschea da una nicchia, o *miḥrāb*, cosicché le file di fedeli sono correttamente allineate verso Mecca quando guardano la nicchia. Anche per il singolo fedele è fondamentale la postura corretta verso la città natale di Muḥammad. L'orientamento, tuttavia, descrive solo in parte questo aspetto della *ṣalāt*, dal momento che la *qibla* è multidi-

rezionale e varia a seconda che l'orante si trovi a Singapore, a Trinidad, a Chicago, a Casablanca, a Istanbul o a Tashkent. L'universo della preghiera tra i musulmani deve essere immaginato come un'ampia serie di cerchi concentrici, che si diramano da Mecca, fulcro territoriale, e ciascun punto su di essi ha un proprio raggio, come quelli di un'enorme ruota. Tale immagine trova conferma quando, durante il pellegrinaggio, tali raggi divengono strade o aerovie, che convergono fisicamente laddove la *ṣalāt* converge liturgicamente. In origine la preghiera musulmana era rivolta verso Gerusalemme, presumibilmente a imitazione dell'uso ebraico; l'istituzione della *qibla* meccana, pertanto, dev'essere intesa come un segno della crescente indipendenza dell'Islam dopo che Muḥammad si trasferì a Medina nel 622 d.C., inizio dell'era musulmana.

L'abitudine e la solidarietà rafforzano la natura fortemente personale della *ṣalāt*. Il rituale rappresenta il dovere fisico di ciascuno, piuttosto che, come in altre fedi, l'attività diretta di pochi. Inoltre, esso è preceduto dalla pratica igienica, che ognuno conduce da sé, denominata *wuḍū'*. Ci deve essere nella moschea dell'acqua o, durante la siccità, della sabbia a disposizione per le abluzioni, che prevedono si lavi la parte inferiore delle gambe, i piedi, le mani, gli avambracci, la faccia, le narici, il collo e le orecchie. La *ṣalāt* stessa è considerata un rimedio preventivo contro il male e deve essere preceduta da un'attenta purificazione. Ciò serve anche a evitare la disattenzione e il formalismo, richiedendo uno sforzo e una scelta deliberata negli atti che precedono il rituale. L'impiego di una stuoia assicura la pulizia della zona su cui si prega e alcuni musulmani si portano una tavoletta d'argilla su cui appoggiare la fronte durante la prostrazione.

A differenza delle cinque recitazioni quotidiane della *ṣalāt*, la frequentazione della moschea non è obbligatoria, a eccezione della preghiera del mezzogiorno il venerdì, quando si richiede che il singolo fedele si unisca all'assemblea. Diversamente, si può stendere la stuoia per la preghiera in un luogo idoneo, che può essere anche il corridoio di un autobus, un angolo di un edificio pubblico o lo spazio tra i banchi del mercato. Si dice che il corpo abbia sei *masāǧid* («moschee»; sing. *masǧid*): due ginocchia, due palmi e due alluci, ovvero le parti su cui poggia il corpo durante la prostrazione. La scelta del venerdì quale giorno dell'assemblea per i musulmani nasce probabilmente dall'esigenza di opporsi al sabato ebraico e alla domenica cristiana. Non si tratta di una giornata di riposo obbligatorio e le normali attività possono essere riprese al termine della *ṣalāt* di mezzogiorno (62,9).

La *ḫuṭba*, o sermone, è un elemento fondamentale del culto del venerdì; è un'occasione pubblica in cui il personale della moschea educa ed esorta i fedeli. Il sermone si conforma alla generale tendenza dell'Islam a considerare l'adempimento di un precetto più importante dell'indagine teologica. Ne consegue che i sermoni tendono a concentrarsi sulla recitazione del Corano e sulle tradizioni del Profeta e invitano il pubblico all'emulazione e alla fedeltà. È improbabile che i predicatori si lancino in una accurata difesa della dottrina o in un'apologia della fede, poiché queste sono date per scontate, ma possono impiegare i pulpiti per considerazioni politiche e anche come sprone, ed è per questo motivo che negli Stati islamici spesso i sermoni sono ora controllati dai ministeri per gli affari religiosi.

La dimostrazione più certa del sentimento profondo della *ṣalāt* nell'Islam è data dalla prima sura del Corano, che i fedeli ripetono in atti cultuali circa trenta volte al giorno. Spesso definita, seppure erroneamente, il «Padre Nostro dell'Islam», essa recita:

> Nel nome di Dio, clemente misericordioso! – Sia lode a Dio, il Signor del Creato, – il Clemente, il Misericordioso, – il Padrone del dì del Giudizio! – Te noi adoriamo, Te invochiamo in aiuto: – guidaci per la retta via, – la via di coloro sui quali hai effuso la Tua grazia, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore!

Qui vi sono tutti i temi dell'anima nella *ṣalāt*: lode, invocazione, fede esclusiva, desiderio di giustizia, difesa della legittimità, sostenuta nell'ultima espressione in contrasto con i non-musulmani. Diceva Muḥammad che tutto il Corano è racchiuso nella Fātiḥa. [Vedi anche *ṢALĀT* e *MOSCHEA*].

Zakāt e Ṣawm, carità e digiuno: il terzo e il quarto pilastro. Oggetto di studio per la società e l'etica islamica, queste due voci, quali aspetti del *dīn*, rientrano nell'ambito del culto e riguardano la responsabilità del fedele verso la società e verso se stesso. Nel Corano, la *zakāt*, o dovere di fare elemosine, è spesso legata alla *ṣalāt*: «eseguite la Preghiera, pagate la Decima» (cfr. 2,43.83; 4,77). L'idea portante della *zakāt* è che ciascuno «pulisca», o renda legittima, la proprietà privata evolvendone una parte prestabilita (da un decimo a un quarantesimo, a seconda della fonte o del tipo di reddito) per aiutare i bisognosi, la causa dell'Islam, e qualunque cosa sia *fī sabīl Allāh*, «nella via di Dio». Nell'Islam, l'obbligo verso Dio, che il rito della preghiera assolve, deve essere equiparato all'obbligo verso i vicini. Fin dalle origini, la *zakāt* è stata vista come una attestazione di fedeltà che si realizza, per così dire, inserendo il donatore in una comunità di obblighi e benefici reciproci. In termini più ampi, la *zakāt* rientra nel culto quale riconoscimento ideologico di una società responsabile. [Vedi *ZAKĀT*].

Il *ṣawm*, o digiuno, è anch'esso un aspetto del culto che mette in atto una prescrizione divina. Per quante argomentazioni concrete si possano oggi addurre a sostegno del valore del digiuno, il motivo che lo giustifica è che si tratta di un ordine di Dio (2,183-187). Il musulmano osservante deve astenersi dall'assumere cibo o bevande e dal fumare, non può odorare fiori o ricevere iniezioni nelle ore di luce della giornata per i ventotto (talvolta ventinove) giorni del Ramaḍān, il mese del digiuno. Poiché i mesi lunari del calendario islamico non sono fissi, ma cadono in diverse stagioni dell'anno, la ricorrenza del digiuno durante l'estate può divenire una difficile prova di moderazione e forza d'animo. Esso è obbligatorio per tutti, uomini e donne, a eccezione dei malati, delle persone anziane, delle donne in gravidanza o che stanno allattando e dei viaggiatori. Costoro devono recuperare il digiuno mancato se e quando viene meno la causa dell'impedimento.

La natura collettiva del digiuno, la sua ricorrenza in un mese sacro e la ratifica del volere divino e della conformità sociale costituiscono un altro esempio significativo della tipica solidarietà che si è già osservata nella *ṣalāt* e nella *qibla*. In realtà, in molti ambienti, vi sono musulmani negligenti. Si è tentato, senza molto successo, di adeguare le modalità del digiuno alle necessità della vita moderna e della produzione industriale. Vi sono stati richiami allo spirito della direttiva, al di là della sua applicazione letterale, o a un'interpretazione più ampia della *nīya* (intenzione). Nell'Islam tradizionale, tuttavia, si pensa istintivamente che lo spirito, senza la lettera, sia precario e che, in ogni caso, la sapienza divina abbia un proprio disegno e debba essere seguita senza discutere.

La disciplina dell'astinenza è nota come *imsāk*, che significa «contenimento», trattenere la volontà dal cercare sollievo o compiacersene. L'*imsāk* insegna al corpo a essere sottomesso, a raggiungere una condizione servile, a riconoscere il suo ruolo di «dimora» del musulmano. Tale severa disciplina, in ogni caso, è applicata durante il mese di digiuno, perché l'Islam, con lievi eccezioni, non è una religione ascetica. Quando il mese, per quanto gravoso, termina, e riprende la vita normale, i doni del Creatore, il cibo, il sesso, lo svago, gli appetiti possono essere soddisfatti, magari temperati, ma non negati o sconfessati dalla ricorrenza del Ramaḍān. Durante il Ramaḍān si apprende il *ṣabr*, o perseveranza paziente, che nel Corano è una tipica virtù umana spesso collegata alla *ṣalāt*.

Il *ṣawm* come uno dei cinque pilastri dell'Islam ha fatto la sua comparsa durante il periodo medinese e deve essere visto come parte della differenziazione della nuova fede dagli antecedenti ebraici e cristiani. Esso differisce sensibilmente dal digiuno dei precedenti monoteismi anche per la ricorrenza in un mese specifico, che intende altresì contrassegnare la prima rivelazione del Corano al Profeta, come riporta la sura 97 sulla «notte del destino», una notte ignota del Ramaḍān. Di conseguenza, questo mese di digiuno è circondato da una speciale aura di santità, cui i musulmani rispondono con l'intensificazione della devozione religiosa. Le moschee sono frequentate con più assiduità e le preghiere recitate con estremo zelo. La pietà induce a un contrito esame di coscienza e a una più forte consapevolezza della ignota presenza della morte. Attraverso la prospettiva riparatrice di un digiuno auto-imposto, si riconosce che il corpo appartiene a un locatario fragile e transeunte.

Se il digiuno di un mese assomiglia in qualche modo alla Quaresima cristiana, la fine del Ramaḍān può essere equiparata alla celebrazione del Natale. L'ʿĪd al-Fiṭr, «la festa dell'interruzione del digiuno», segue la comparsa della luna nuova del mese successivo. I pasti, che durante il Ramaḍān si consumavano di notte, ora divengono una celebrazione diurna. Ci si scambiano doni e biglietti di auguri e si percepisce un senso di benessere sociale e di soddisfazione religiosa.

L'aspetto sociale del mese di digiuno, sia durante il suo svolgimento, sia al suo termine, è stato un fattore decisivo nella diffusione dell'Islam, anche in Africa. Prima che conoscessero la *šahāda* o apprezzassero tutto il contenuto dell'Islam, pagani incuriositi hanno osservato il fenomeno, si sono interrogati sul suo significato e hanno deciso di prendervi parte. Si è trattato di un potente mezzo di proselitismo, che l'Islam ha impiegato ritenendolo più efficace e decisivo della propaganda intellettuale, almeno all'inizio e forse per una generazione. Nell'Islam, il primo svolgimento del Ramaḍān è anche un importante punto di riferimento per l'educazione dei giovani. A dodici anni, anche prima in molte famiglie, ragazzi e ragazze prenderanno parte al loro primo Ramaḍān come rito di passaggio all'età adulta. [Vedi *ṢAWM* e *ANNO RELIGIOSO ISLAMICO*].

Si può percepire il senso del digiuno del Ramaḍān in un brano scelto a caso da uno dei tanti testi di devozione impiegati dai fedeli:

> Sia lode a Dio, alla cui sovranità nessuno può resistere e la cui autorità nessuno contesta. Sia lode a Dio, unico creatore e ineguagliato nella sua grandezza. Sia lode a Dio il cui comando è manifesto nella creazione, il cui onore è evidente nella misericordia e la cui gloria si palesa nella benevolenza, i cui magazzini non sono mai vuoti, che un eccesso di generosità non può arricchire se non di clemenza e splendore. Poiché egli è colui che dà.
> O Dio, io di te cerco una piccola parte di ciò che è così vasto, per quanto ne abbia molto bisogno, mentre tu, senza di essa, sei ricco dall'antichità. Per me è una gran cosa, per te invece è un nonnulla. O Dio, tuo è il perdono per la mia

trasgressione, tua la compassione per il mio peccato, tua la misericordia per le mie offese, tua la giustificazione per le mie azioni indegne, tua l'indulgenza per la mia immensa iniquità, consapevole o inconsapevole. Dammi il coraggio di supplicarti per ciò che non ho il diritto di cercare da te, che mi hai concesso la tua misericordia e mi hai mostrato il tuo potere.

Pellegrinaggio: il quinto pilastro. Laddove il nucleo della *ṣalāt* è costituito dalla *qibla*, il vero pellegrinaggio è quello ufficiale, che si distingue, soprattutto nell'Islam šī'ita, dalla frequentazione devozionale di altri santuari. Il pellegrinaggio canonico, noto come *ḥağğ*, è obbligatorio, per tutti i musulmani abili, almeno una volta nella vita, durante il mese di Ḏū al-Ḥiğğa. L'*'umra* è un pellegrinaggio minore che si può compiere in qualunque periodo dell'anno.

In questo evento è estremamente vivo l'aspetto collettivo. Sia che si ripeta nel corso della vita, come spesso accade, sia che venga compiuto una volta sola, il pellegrinaggio provoca un forte senso di partecipazione. Esso comporta una lunga aspettativa, un'accurata preparazione, uno *status* riconosciuto e celebrato dalla comunità locale, l'emozione del viaggio, l'incontro con la storia, l'euforia delle cerimonie, l'affluenza dei fedeli, le varie fasi della condizione rituale dell'*iḥrām*, o santità, e l'evento culminante, vicino all'estasi, dell''Īd al-Aḍḥā, la festa del sacrificio.

Le cerimonie hanno inizio il giorno dieci del mese, quando i pellegrini si incamminano lungo la strada per Marwa che dalla Grande Moschea conduce a un luogo chiamato Minā, distante cinque miglia; da lì procedono per altre nove miglia verso 'Arafat, oltre il Monte della Misericordia, dove «stando in piedi» (*wuqūf*), si dà inizio a quello che è il cuore dell'evento. Prima di questo atto collettivo, i pellegrini sono individualmente entrati nello stato di santità, detto *iḥrām*, dichiarando le proprie intenzioni, svolgendo alcuni riti e indossando una particolare veste da pellegrino. Hanno anche visitato la Ka'ba, il sacrario a forma di cubo al centro della Grande Moschea, e vi hanno compiuto intorno sette giri, preceduti e accompagnati da una formula reiterata detta *talbiya*: «Labbayka, labbayka» («Sono qui davanti a te, due volte al tuo servizio»). È il grido recitato dal servo che, obbediente, si trova a Mecca, luogo fissato da Dio per l'incontro con la fede e la profezia, dove la prima ha avuto origine dalla rivelazione e dove Muḥammad è nato ed è divenuto profeta. Durante la visita, se l'affollamento lo consente, il pellegrino bacia la Pietra Nera, di origine meteoritica, incassata nell'angolo nordorientale della Ka'ba e spinge il petto contro la superficie della parete, azione detta *iltizām*, simbolo fisico della dovuta fedeltà. Nel giro intorno (*ṭawāf*) alla Ka'ba vi sono elementi sia pagani, sia semitici. Dopo i *ṭawāf* prescritti si esce correndo sulla via per Marwa; talvolta si dice che ciò avvenga per imitare la fretta di Agar nel cercare acqua per suo figlio Ismaele, dopo essere stati mandati via da Abramo, al quale l'Islam lega l'ambientazione meccana e la santa casa (14,37).

Una volta giunta ad 'Arafat l'assemblea veglia da mezzogiorno al tramonto del nono giorno. Aḥmad Kamāl, che ha recentemente descritto lo *ḥağğ*, riferisce: «Le tende dei fedeli coprono la valle a perdita d'occhio». Il grido «labbayka» riempe l'aria e vengono tenuti due sermoni. Dopo il tramonto è il momento dell'*ifāḍa*, il «riversarsi verso» Muzdalifa, quattro miglia più avanti, dove lo «stare in piedi» dura tutta la notte, e si raccolgono pietre per impiegarle a Minā il giorno seguente. All'alba, o prima, si torna a Minā per scagliare le pietre contro il pilastro, o i pilastri, al grido di «Allāhu akbar»; qui si conclude il pellegrinaggio vero e proprio e la desacralizzazione può avere inizio. La lapidazione rappresenta il rifiuto simbolico di al-Šayṭān al-Rağīm, «il Satana lapidato», che il Corano, alla sura 2, riporta aver denigrato e deplorato il dono fatto agli uomini del dominio sulla terra. Qui, almeno in modo evocativo, è dovere dell'umanità respingere il negatore, smentire il mentitore, ripudiare Satana, che progetta di sconfessare con la dimostrazione la sapienza di Dio mettendo a rischio l'umanità.

I quattro giorni successivi sono dedicati all''Īd al-Aḍḥā, quando una pecora, una capra o un cammello senza macchia viene macellato, in direzione della Ka'ba, mentre si pronuncia il Takbīr (22,26-28.32-37). Non si tratta di un sacrificio cruento, ma dell'occasione per riflettere sul dominio degli uomini sugli animali e sulla bontà del Creatore, e porta a una piacevole condivisione e a rivolgere un pensiero ai poveri. La rasatura dei capelli, ulteriori *ṭawāf* e il bere l'acqua alla fonte Zamzam nella Grande Moschea concludono lo stato sacrale dell'*iḥrām* e lo *ḥağğ*.

Secondo il Corano, fu il profeta Ibrāhīm, l'Abramo biblico, a stabilire che la Ka'ba fosse meta di pellegrinaggi. Il collegamento tra Abramo e Mecca rafforza la fede musulmana in una semplice relazione con Dio antecedente la Torah mosaica, relazione esemplificata da Ibrāhīm, «uomo di fede assoluta», un *ḥanīf*. La città è anche legata ad Adamo che vi abitò, dopo la cacciata dal Paradiso, in una tenda che gli aveva dato il Signore, prima di costruire la Ka'ba. La tradizione riporta che fu sepolto a Mecca, che è altresì il centro, o l'ombelico, del mondo. Il pellegrinaggio a Mecca svolse un ruolo cruciale nella strategia di Muḥammad dopo l'egira, o migrazione, che lo portò ad abbandonare la città nel 622 d.C. ed ebbe una parte fondamentale al momento dell'occupazione della città dopo la campagna militare.

Tale ruolo è rimasto invariato attraverso i secoli. Vi sono numerose testimonianze, medievali e contemporanee, del forte impatto dell'esperienza dello *ḥaǧǧ*; a livello più mondano serve a promuovere l'aspetto cosmopolita dell'Islam. Nel corso dei secoli, studiosi di folclore, architetti, ricercatori, mercanti e calligrafi sono riusciti a sfruttare i loro pellegrinaggi per conoscere gli altri musulmani e per ampliare il proprio sapere e le proprie menti. [Vedi *PELLEGRINAGGIO ISLAMICO* e *KA'BA*].

Devozione individuale nell'Islam. Gli obblighi rituali dei musulmani nei cinque pilastri della religione (*dīn*), forgiando l'abitudine, la solidarietà e la conformità che tipicamente appartengono all'Islam, rappresentano il culto islamico. Essi, tuttavia, non esauriscono assolutamente la vita devozionale del musulmano praticante. La *ṣalāt* liturgica si accompagna alla pratica del *du'ā'*, o «petizione» a Dio, in una ricca varietà di modelli, temi e situazioni. Se le sue manifestazioni più espressive appartengono al misticismo islamico, essa non si limita ai circoli esoterici e all'affettazione mistica. Gli aspetti generici e popolari della devozione possono servire in questo caso a introdurre le forme più organizzate dei movimenti ṣūfī, giacché la maggior parte della terminologia e dell'indole è comune a entrambi.

Il *du'ā'*, invocazione dei nomi divini, fa parte della supplica che sollecita tali nomi. Gli *asmā' al-ḥusnā*, i «più bei nomi» di Dio, che sono tradizionalmente novantanove, occupano un posto nodale nella teologia e nella vita islamica. Dio è indicato da tali nomi e con essi ci si rivolge a lui: in tal senso, la teologia e il culto coincidono. Se non possiamo «chiamare» Dio in modo affidabile, se non lo possiamo nominare, come possiamo ricorrere a lui? *Du'ā'* significa fare entrambe queste cose. Per i teologi costituiva un problema attribuire dei nomi a Dio, per una questione di linguaggio teologico e soprattutto in base alle convinzioni islamiche che proibiscono l'impiego di termini umani in riferimento a Dio; è però arduo essere religiosi ed evitare di usarli. Alcuni di questi nomi sono aggettivali (per es. *al-Laṭīf*, «l'amabile»); altri sono nominali e indicano un'azione (per es. *al-Razzāq*, «colui che elargisce»). La preghiera come petizione consiste semplicemente nell'invocare il nome di Dio, spesso preceduto da un vocativo, ad esempio, *yā* o *ayyuhā*, «O». In tal modo, ciò che si desidera è implicito nella scelta del nome: non è necessario specificare per esteso quello che si richiede in risposta all'invocazione. «O tu che apri» («yā Fattāḥ») o «O tu che elargisci» («yā Razzāq») bastano sia come lode, sia come manifestazione di un desiderio, sebbene la devozione possa essere ampliata con formule tratte dal Corano o prese a prestito dai maestri, che ispirano penitenza, speranza, dipendenza e timore del destino eterno.

Il *du'ā'* è molto simile al *ḏikr*, termine che significa sia «ricordo» sia «menzione», ossia, reminiscenza di Dio. Tale termine è molto frequente ed è anche uno dei titoli del Corano. I musulmani richiamano la presenza di Dio in risposta al divino rivolgersi all'uomo. Gli *asmā' al-ḥusnā* sono recitati su una *subḥa,* o rosario, di perle, ripetendo tre serie da trentatré, conformemente alla prescrizione coranica (17,110; 20,8; 59,24).

Da tale riconoscimento quotidiano di Dio in pensieri e parole è inseparabile la celebrazione di Muḥammad, nota come *taṣliya* e *taslīm.* La sura 33,56 afferma: «Dio e gli angeli Suoi pregano [*yuṣallūn*; lett. «pregare per»] pel Profeta. O voi che credete! Pregate anche voi per lui e salutatelo di saluto di pace!». Si comprende immediatamente il saluto di pace (*taslīm*), ma la *taṣliya* è più enigmatica. La radice verbale è la stessa di *ṣalāt*, e chiaramente non è applicabile a Dio, cosicché si intende che il termine indichi il piacere divino nella persona di Muḥammad, la soddisfazione divina poiché questi adempie la propria missione. Con la *taṣliya* e il *taslīm* la devozione musulmana avvalora la confessione della *šahāda* in entrambe le parti che la costituiscono ed è pervasa dall'esempio, dalla fama e dal mistero di Muḥammad, «sigillo dei profeti». Essa riecheggia il prestigio celeste che entusiasma la fede terrena. La formula araba che si basa sulla sura 33,56, ossia «Ṣallā Allāhu 'alayhi wa-sallam» («Possa Dio celebrarlo e salutarlo con saluto di pace»), è tradizionalmente recitata o scritta ogniqualvolta viene menzionato il nome del Profeta, sia oralmente, sia per iscritto.

La manifestazione della divina compiacenza verso Muḥammad costituisce il fondamento della propensione popolare per i festeggiamenti e l'invocazione del Profeta. Sono poche le preghiere del culto individuale che non passano da Dio a Muḥammad, il cui compleanno, noto come Mawlid al-Nabī («giorno di nascita del Profeta»), rappresenta la principale occasione di festeggiamenti pubblici. Durante questi appuntamenti annuali in cui il Profeta è acclamato vengono pubblicati editoriali, si gioisce privatamente e si frequenta la moschea, tutte manifestazioni che hanno lo scopo di rinnovare nell'Islam di ogni giorno il segno della sua posizione autorevole nei confronti di Dio. L'intercessione e l'esempio di Muḥammad, modello morale di tutto ciò a cui il musulmano deve tendere nel comportamento e nel carattere, fungono da strumento di grazia per gli umili e i penitenti.

I puristi, ad esempio coloro che appartengono alla scuola araba wahhābita, negano a Muḥammad un ruolo di intermediario e rifiutano le implicazioni popolari dei festeggiamenti per il Mawlid al-Nabī. Per gli unitariani rigorosi tutte queste pratiche distolgono dal culto esclusivo di Dio, travisando il ruolo unicamente stru-

mentale di Muḥammad nella rivelazione divina. La sua vocazione coranica quale Profeta deve essere lealmente difesa dalle aggiunte originate dalla superstizione popolare. Nonostante la loro vigile, e talvolta violenta, disapprovazione, tuttavia, i custodi della purezza non sono riusciti a sradicare l'amore e l'adulazione che i festeggiamenti per il Mawlid al-Nabī provocano e appagano.

Quale parte della spiritualità è alimentata dal *ḏikr* e dalla *taṣliya*? La loro natura è esemplificata meglio dal breve cenno ad alcuni temi della terminologia coranica che ricorrono nel *du'ā'*; tra questi spicca l'*iṭmi'nān*, ovvero la serenità o pace interiore. «In verità» afferma la sura 13,28 «non è col ricordo [*ḏikr*] di Dio che si tranquillano i cuori?» Tale versetto ne riecheggia molti altri, come ad esempio la sura 89,27, che saluta Muḥammad con le parole: «O anima tranquilla...». I commentatori hanno collegato questo sentimento di pace interiore con le condizioni travagliate dell'anima spinta al male (12,53, nella storia della tentazione di Giuseppe) e dell'anima biasimatrice (75,2) che si ritiene conducano, attraverso il *ḏikr*, allo stato di «perdono e pace».

Che il perdono sia fondamentale per la tranquillità dell'anima è evidente dal numero di richieste di misericordia divina nell'*istiġfār*. Il termine, che significa «ricerca del perdono», deriva dalla radice verbale comune a tre *asmā' al-ḥusnā*, che definiscono Dio come «colui che perdona». Il perdono, tuttavia, deve essere cercato. Secondo alcuni studiosi il termine indica piuttosto la ricerca di protezione dagli inganni di Satana o dalla propria debolezza. In qualunque circostanza, la speranza di protezione si accompagna sempre al sentimento musulmano del perdono, visto che nel Corano vi è una costante consapevolezza del giorno del Giudizio (Yawm al-Dīn) e un'enfasi reiterata sul «ritorno» (*raǧ'*) umano a Dio, da cui dipende il nostro destino. «Wa-ilā Allāh al-maṣīr» («E Dio è il nostro divenire») riecheggia nella coscienza ispirata dal Corano.

La chiamata all'*istiġfār* somiglia a un altro argomento favorito, ossia il «rifugio in Dio» (*ta'wīḏ*). «Cerco rifugio in Dio) («A'ūḏu billāh») è un ritornello costante nel *du'ā'*. Come afferma il Corano: «Non v'era altro rifugio contro Dio che in Dio» (9,118, in cui ricorre *malǧa'*, sinonimo di *ta'wīḏ*). Le ultime due sure del Corano, che sono tra le più antiche e indicative dell'atmosfera dell'Islam delle origini, si sviluppano intorno al desiderio di rifugiarsi nella misericordia divina. Tale desiderio pervade l'esperienza islamica della precarietà umana nella malattia, nella solitudine, nella paura, durante i viaggi, nell'incertezza, nel peccato e nella colpa.

Sebbene, come ripete la Fātiḥa, è «a Dio solo che ricorriamo» nel bisogno, nell'Islam popolare l'idea del rifugio conduce alcune persone a visitare le tombe, le reliquie o le dimore dei santi, *awliyā'*, nella speranza di ottenerne la preziosa *baraka* (benedizione) che soccorre i bisognosi – abitudine, è superfluo dirlo, deplorata e riprovata dai puristi.

Il «desiderio del volto di Dio» (*ibtiġā' waǧh Allāh*, 2,272; cfr. anche 13,22 e 92,20) è invece un argomento non controverso, legato al senso profondo che il musulmano attribuisce al culto, libero da secondi fini: «davanti al volto di Dio» è un'espressione colloquiale che indica azioni disinteressate. Il *ḏikr* e altre manifestazioni della sensibilità nei confronti di Dio e delle sue richieste non deve avere ulteriori fini, anche devoti, che guadagnarsi reputazione e stima, sia in pubblico, sia in privato. Nella luce divina non vi sono segreti e non si può avere la presunzione che le aspirazioni spirituali saranno gradite a Dio. Anche il «desiderio» può unicamente lasciar intendere, e non presumere, la sincerità del singolo. Molti musulmani rifiuterebbero persino di affermare: «Io sono musulmano», ma formulerebbero la propria dichiarazione d'identità con più circospezione dicendo: «Sono musulmano se Dio lo vuole». La sincerità nella religione (*iḫlāṣ*) è costantemente imposta nei versetti coranici, come diretta conseguenza storica di una prudente ipocrisia (*nifāq*) nella finta lealtà che accompagnava i successi di Muḥammad dopo l'egira. Essa anticipa anche il giudizio finale, quando i libri saranno aperti e verranno disposte le bilance – giudizio che sarà dichiarato solo «quel giorno». [Vedi anche *ATTRIBUTI DI DIO*, articolo *Concezioni islamiche*, vol. 1, e *ḎIKR*].

Il culto ṣūfī. Molte delle caratteristiche devozionali appena elencate ricorrono, in modo più ordinato e strutturato, nel Sufismo, o misticismo islamico. Le tendenze mistiche che furono seguite in un secondo momento dalle scuole e dai vari movimenti ebbero origine sin dal primo secolo di vita dell'Islam, in opposizione ai compromessi mondani e al formalismo dottrinale. Sebbene fattori interni, quali il discutibile esempio del culto di Muḥammad e la veemenza del Corano, fossero rilevanti, il Sufismo, soprattutto nelle sue forme più sofisticate, doveva molto alle influenze persiane, induiste e cristiane recepite durante l'espansione islamica. Estremamente esoterico, il misticismo non può essere considerato parte del «culto», almeno non nel senso ortodosso di un rapporto (Io-Tu) dell'anima con un Dio personale e trascendente. Piuttosto, si riteneva che l'io empirico e il Signore divino fossero uniti in una realtà indifferenziata, come esprimono le parole, citate spesso (anche a sproposito), del martire al-Ḥallāǧ (morto nel 922): «Anā al-Ḥaqq» («Io sono il Vero»). Da un punto di vista umano, ciò rappresentava il superamento dell'identità (*fanā'*). Da un punto di vista divino, significa che il *ta'wīḏ* indicava non che Dio, quale soggetto di un

predicato, fosse «uno», ma che tutto costituiva una unità. L'asserto centrale della fede islamica, «Allāhu aḥad» («Dio è uno», 112,1), divenne la dichiarazione dell'assorbimento in Dio: la verità non era più «l'unità» (di Dio), ma «l'unitivo».

Sebbene il culto tradizionale si limitasse a tali aspetti e il Sufismo sviluppasse una notevole indifferenza verso i pilastri della religione, l'esclusivo raggio d'azione ṣūfī tollerava, seppure incoerentemente, una certa tensione con gli atteggiamenti più modesti dei propri adepti. Ciò rafforzava e regolava le pratiche già menzionate, ossia il *ḏikr*, l'*istiġfār* e il *ta'wīḏ* (la sincerità, il «desiderio del volto di Dio» e «l'anima tranquilla»). Nella disciplina dei movimenti ṣūfī, il *ḏikr* divenne non semplicemente la ripetizione o l'enumerazione degli *asmā' al-ḥusnā*, ma una tecnica per indurre la trance e il *fanā'*. La tecnica assunse diverse forme, che comprendevano la ripetizione di invocazioni quali «Allāhu akbar» («Dio è grande»), «Subḥan Allāh» («Dio sia lodato»), la Basmala («In nome di Dio»), la *šahāda* e specifici nomi divini (che dovrebbero essere invocati solo con l'ausilio di una guida adeguata), cui si accompagnava l'oscillazione ritmica del corpo, o una danza vorticosa, che serviva a ispirare e mantenere l'estasi idonea al *fanā'* e al *ta'wīḏ* (ṣūfī). I vari maestri della disciplina ṣūfī composero manuali di preghiera (*awrād* e *aḥzāb*) per istruire l'anima e presentare una liturgia devozionale. Tali manuali, numerosi e custoditi da tanti fedeli, hanno arricchito la vita di generazioni di umili sufi e perpetuato l'eredità dei loro maestri.

Si potrebbe ben affermare che il Sufismo, con questa grande sollecitudine per le anime, portava entusiasmo, calore e grazia nella vita quotidiana dei musulmani. Ciò compensa ampiamente l'aspetto ciarlatanesco cui è soggetto il fervore religioso e che è presente anche nel Sufismo. Tale movimento ha altresì introdotto nella cultura musulmana una poesia cultuale illustrata da poeti come il persiano Ǧalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273), fondatore e animatore del movimento mevlevī, Ḥāfiẓ Šīrāzī (morto nel 1389), suo compatriota, e il cairota Ibn al-Fāriḍ (morto nel 1235), che rivelò ogni cosa nella benedizione del *ḏikr* e ne celebrò il significato nelle metafore poetiche del vino e dei tavernieri, delle porte e dei mendicanti supplici, del fuoco e del combustibile, dell'amore sensuale e spirituale.

Se, per i non iniziati, il Sufismo presenta talune ambiguità, sono invece perspicui i trattati di al-Ġazālī (morto nel 1111), che più di chiunque altro rappresenta l'integrazione del misticismo con la teologia islamica, a un tempo intellettuale, pastorale e devozionale. La sua vasta opera *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose) descrive le fasi, e gli stati relativi, della «via» ṣūfī (*ṭarīqa*), il percorso di disciplina che l'aspirante adepto deve seguire per divenire, a sua volta, discepolo e iniziato. L'autobiografia di al-Ġazālī, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl* (Il salvatore dall'errore), riflette una profonda inquietudine, una ricerca esistenziale e la scoperta spirituale di un io trasformato. L'opera, che presenta una penetrante analisi dei concetti di coscienza, tentazione e colpa, un'ampia disciplina del carattere e una superiorità religiosa, servì ad assicurare all'ortodossia e al Sufismo una solida reciprocità e, in tal modo, a renderlo un saggio mentore del culto islamico per molte generazioni. [Vedi le biografie di *ĠAZĀLĪ, ABŪ ḤĀMID AL-*, *ḤĀFIẒ ŠĪRĀZĪ*, *IBN AL-FĀRIḌ* e *RŪMĪ, ǦALĀL AL-DĪN*].

Il culto islamico tra gli šī'iti. Per quanto concerne ciò che si è detto finora, non vi è una differenza rilevante tra sunniti e šī'iti. I cinque pilastri della religione sono condivisi da entrambi, che si distinguono invece nella devozione personale e nel misticismo. Per ciò che riguarda il culto, la peculiarità dell'Islam šī'ita concerne primariamente l'aspetto settario e l'esito spirituale della sofferenza.

Coinvolti fin dall'inizio in conflitti politici, per aver accolto il principio dell'ereditarietà della carica del sovrano, gli šī'iti diedero vita a una fazione militante che in qualche modo influenzò il carattere del loro culto. La fede dottrinale ed emotiva nella casa del Profeta, *ahl al-bayt* (33,33), indicava che la devozione ad 'Alī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusayn e ai loro discendenti eguagliava – o persino superava – il culto di Muḥammad stesso. La dottrina dell'imamato concepiva il rapporto verità/fede non nella lealtà collettiva, come avveniva tra i sunniti, ma nella mediazione esclusiva dell'imam inteso quale emanazione della luce divina. Ciò conferisce alla concezione šī'ita della fede e della lealtà un carattere d'intensità, per non dire di fanatismo, ed è anche la causa della peculiare tendenza degli šī'iti alla frammentazione, per la rivalità dei separatisti e dei loro sostenitori. Quando l'imam andò nella *ġayba* («occultamento»), come è accaduto nei secoli VIII e IX, l'attesa escatologica del suo ritorno divampò nelle due posizioni antitetiche assunte dagli šī'iti rispetto alla speranza del compimento previsto. Il primo orientamento era pervaso da ferventi attese apocalittiche, imbevuto di visioni di liberazione, giustizia e sconfitta della tirannia. Il secondo si concretizzava in un devoto quietismo, esternamente acquiescente per dissimulazione (*taqīya*) sotto regimi ai quali era imprudente o impossibile opporsi.

Tali aspetti dell'Islam šī'ita e delle sue complesse dottrine concernenti la creazione, la santità e il mistero dell'imam hanno portato a un culto divino separato. Di volta in volta polemici o circospetti, gli šī'iti sono sempre stati consapevolmente in contrasto con la

maggioranza sunnita e hanno gelosamente custodito tradizioni, mistica, esegesi e concezioni concernenti la fedeltà islamica e l'interpretazione del Corano. Ciò che ha tuttavia maggiormente e vitalmente influenzato il loro culto divino è la dimensione di sofferenza che pervade la loro storia. Ben presto frustrati nei propositi politici, giunsero a formulare un giudizio contro l'ostentazione di successo dei sunniti e contro la «vittoria manifesta», secondo un'espressione che ricorre spesso nel Corano, quale segno del favore divino. Per lo più i primi šī'iti ottennero solo una «manifesta sconfitta». Con 'Alī, Ḥasan, Ḥusayn e altri si procurarono dei martiri e un martirologio. Le sofferenze patite da questi «puri», e le ingiustizie perpetrate contro di loro, parenti di Muḥammad, anime innocenti e sante, diedero alla storia un'impronta tragica, della quale l'Islam sunnita non aveva motivo di occuparsi. Gli šī'iti reagirono con un intenso culto dello sterminio, sostenuto da una teologia del merito indiretto per la quale si poteva ottenere il perdono per associazione.

Tale teologia si fondava sulla celebrazione rituale della passione di Ḥusayn a Karbala, tentativo fatale che egli fece nel 680 di conquistare il potere, che lo portò a essere ucciso, con la sua famiglia e i suoi seguaci, in uno scontro disperato con l'esercito omayyade di Damasco. Gli spietati e sanguinosi eventi di quella tragedia sono ripetuti e rappresentati in un dramma (*ta'ziya*) della passione che ogni anno commemora il dieci di Muḥarram (*'Āšūrā'*), il giorno più sacro degli šī'iti. [Vedi *'ĀŠŪRĀ'* e *TA'ZIYA*]. Benché i musulmani šī'iti rispettino lo *ḥaǧǧ* a Mecca, il pellegrinaggio a Karbala, a Naǧaf e a Mašhad, santuari degli imam, ha uguale, se non superiore, autorità.

Nel dramma della passione, Karbala diviene l'incarnazione dell'innocenza e della sofferenza di tutti i tempi. L'angoscia di Giacobbe per Giuseppe, di Maria per Gesù, di Muḥammad per suo figlio Ibrāhīm, sono tutte presenti, e perfino superate, nella tragedia vissuta da Ḥusayn. Il nome *Karbala* è tradizionalmente spiegato come un composto di *karb* («angoscia») e *balā'* («afflizione»): là dove si incontrano tutte le pene umane. In una versione del dramma, una donna cristiana in viaggio è colpita dalla bellezza del luogo e decide di fermarcisi. Ma non appena conficcano i picchetti della tenda, del sangue inizia a trasudare dal suolo. Nel sonno, una visione di Ḥusayn le racconta la sua storia e la converte all'Islam. Poiché il santo non può aver meritato la tragica ingiustizia subita, l'innocenza deve allora giovare a tutti coloro che comprendono. È nell'innocenza che si può trovare rifugio e perdono. Nel suo cuore ferito si può trovare misericordia mediante l'unione di fede e devozione, che sono per sempre destate e rafforzate dal dramma del rituale. L'ospite del dolore (Ḥusayn) invita tutte le anime al banchetto della lamentazione. Nella sua sconfortante intensità, la celebrazione šī'ita di Karbala è istinto pervaso dal mistero religioso e un commento al silenzio dell'Islam sunnita sulla sofferenza umana.

Il ruolo della moschea nel culto. Come si è già osservato, il corpo è la moschea dell'individuo, le cui membra offrono il luogo e il mezzo per prostrarsi. Qualunque sia il posto scelto dal fedele – la sabbia del deserto, un palazzo di marmo o il nudo suolo – esso diviene una moschea. Ma le «case che Dio ha permesso vengano elevate e vi si menzioni il Suo nome» (sura 24,36) sono state, fin dal primo secolo dell'era islamica, l'orgoglio e il tributo dell'Islam a tale «permesso». La splendida Cupola della Roccia, costruita a Gerusalemme nel 661 per commemorare il trionfo dell'Islam, è stata la prima, e forse tuttora la più bella, di queste glorie architettoniche edificate nel Suo nome. [Vedi *ARCHITETTURA E RELIGIONE*, vol. 2].

Le cupole, per quanto non siano un elemento peculiarmente islamico, dovevano divenirne uno dei tratti caratteristici dell'architettura, ospitando quella che si potrebbe definire «santificazione dello spazio». Sotto la protezione delle cupole della moschea, tutte le capacità artistiche conformi alle prescrizioni islamiche venivano diligentemente e religiosamente inglobate nelle strutture che le sostenevano, nelle pareti che le accoglievano e nelle lampade che le illuminavano. La nicchia, il pulpito e gli altri oggetti che avevano una diretta rilevanza rituale – tappeti, copie del Corano, fontane e minareti – richiedevano e ricevevano la sollecita devozione pratica di calligrafi, ceramisti, tintori, tessitori, incisori, doratori e disegnatori. La maestria proveniva dalle culture conquistate, ma era sempre sottoposta all'autorità della fede. Omayyadi, Abbasidi, Fatimidi, Ottomani, Safavidi e Moghul emulavano, rivaleggiavano, si stimolavano gli uni con gli altri nella personificazione architettonica della propria religione. In tal modo, una grande moschea costituisce un segno più certo del genio del culto islamico di molti commentari o voci enciclopediche. La sola musica consentita è il *taǧwīd* vocale del Corano; l'unica rappresentazione, il copione della Scrittura; il solo santuario nascosto, il cuore del fedele. La moschea è la forma strutturale, visiva, con cui l'Islam presenta la sua preghiera più insistente: «Che Dio sia Dio».

Secondo Muḥammad tutto il Corano è racchiuso nella Fātiḥa, e tutta la Fātiḥa nella Basmala, l'invocazione del nome di Dio, clemente Signore di misericordia. Tutta la Basmala, proseguono i mistici, è contenuta nel *bi-*, la particella vitale con cui Dio è nominato e lodato, atteggiamento decisivo che conduce l'anima a Dio.

BIBLIOGRAFIA

M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*, The Hague 1978. Analizza le «case di dolore» della «santa famiglia» dell'Islam ed esamina dall'interno la virtù di intermediazione dei martiri sofferenti della fede šī'ita.

E.E. Calverley, *Worship in Islam*, 1925, rist. Westport/Conn. 1981. Un'accurata traduzione del Libro del Culto dalla monumentale opera di al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ūlūm al-dīn*, il testo più ragguardevole nell'esposizione islamica del culto.

K. Cragg e R. Marston Speight (curr.), *Islam from Whitin*, Belmont/Cal. 1980. Un'esaustiva antologia del culto islamico, interamente da fonti musulmane; include alcune nuove traduzioni sulle tradizioni connesse e una discussione sulla spiritualità odierna.

E. Esin, *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant*, London 1963 (trad. it. *La Mecca e Medina. Città sante dell'Islam*, Novara 1965).

M.F. Jamali, *Letters on Islam*, London 1965 (tradotto dall'arabo dall'autore). Un ex ministro degli esteri iracheno, mentre attende l'esecuzione della condanna a morte (in seguito sospesa), scrive al figlio studente per guidarlo nel retaggio della pietà e della fede. Offre un'ampia e completa, benché concisa, presentazione dell'Islam in una difficile situazione esistenziale.

A. Jeffery (cur.), *Islam. Muhammad and His Religion*, New York 1958.

A. Jeffery (cur.), *A Reader on Islam*, The Hague 1962. Questa antologia, curata da Jeffery come la precedente, introduce al rito della preghiera e all'intercessione individuale. Cfr. pp. 519-666.

A. Kamal, *The Sacred Journey*, New York 1961.

M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, New York 1961 (trad. it. *Un santo sufi del* XX *secolo*, Roma 1994). Presenta la disciplina e la personalità di Šayḫ Aḥmad al-'Alawī, dell'Africa settentrionale. Un profilo moderno e rappresentativo di un maestro ṣūfī.

D.E. Long, *The Hajj Today. A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, Albany 1979.

C.E. Padwick, *Muslim Devotions*, London 1961. Una sintesi e una disamina dei manuali di devozione individuale, tramandati ai fedeli da vari maestri di mistica e scrupolosamente raccolti dall'autore e discussi con i loro lettori. Questo libro consente di gettare un raro sguardo sulla terminologia e sul modello del *du'ā'*.

L. Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain*, 1879, I-II, rist. Farnborough/England 1970. Revisione di una raccolta di Lewis Pelly della tradizione orale riguardante temi e sfumature dei drammi della passione di Karbala nel mondo šī'ita.

J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1971. Espone l'organizzazione e lo sviluppo del misticismo nelle confraternite ṣūfī. Un capitolo finale esamina le loro aspettative attuali.

G.E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951. Tre introduzioni al pellegrinaggio meccano: origini, rituali, emozioni e attuale vitalità.

KENNETH CRAGG

DARWĪŠ. Il termine persiano *darwīš*, dal pahlavi *driyoš*, deriva molto probabilmente da *darvīza*, che significa «povertà», «bisogno», «mendicità» e così via. Tale termine è entrato in altre lingue islamiche, come il turco e l'urdu, e si ritrova altresì nelle fonti arabe classiche. In italiano viene comunemente tradotta con *derviscio*. In tutti i casi elencati, compreso l'originale persiano, si riferisce principalmente alla povertà spirituale, che equivale al possesso della «povertà di Muḥammad» (*al-faqr al-muḥammadī*). Ne consegue che il termine *darwīš*, che identifica un individuo che possiede tale «povertà», equivale alla parola araba *faqīr*, impiegata nel Sufismo per indicare la povertà di Muḥammad. Nell'ambito dei circoli ṣūfī tali termini sono intercambiabili, insieme con *mutaṣawwif*, «esperto» di Sufismo.

Il termine *darwīš* appare nella letteratura persiana già nel X secolo e nei primi testi persiani ṣūfī, come ad esempio nelle opere di H̱wāǧa 'Abd Allāh Anṣārī di Herat, dove ha il significato basilare riferito sopra, ma comprende alcune varianti quali «asceta», «eremita» e «sufi errante» (*qalandar*). In seguito divenne anche un titolo onorifico concesso ad alcuni sufi, come ad esempio Darwīš H̱usraw, capo della scuola Nuqṭawīya, all'epoca dello šāh 'Abbās I. In tutta la storia del Sufismo, la condizione di *darwīš*, o *darwīšī*, implicava grande onore e rispetto, come si evince dal famoso *ġazal* di Ḥāfiẓ che inizia con il verso

Rawḍiy-i ḫuld-i barīn ḫalwat-i darwīšānast
Māyiy-i muḥtašimī ḫidmat-i darwīšānast

Il sublime paradiso eterno è il ritiro spirituale dei dervisci;
L'essenza della magnificenza è il servizio dei dervisci.

Vi è tuttavia un significato secondario associato a *darwīš* che assume una connotazione negativa, interpretando la semplicità della vita, la limitazione dei bisogni materiali, l'affidamento a Dio per il sostentamento e altri aspetti della povertà di Muḥammad o del Sufismo come pigrizia, sentimentalismo, indifferenza alla pulizia, trascuratezza dei doveri verso se stessi e la società e altre ingiunzioni presenti nella *šarī'a*, o legge musulmana.

Tale accezione negativa del termine si è accresciuta con la decadenza di alcuni ordini ṣūfī durante gli ultimi due o tre secoli e anche con il tentativo di alcune persone di farsi passare per dervisci senza avere alcun legame con il Sufismo.

Nondimeno, il significato primario del termine rimane legato alla povertà spirituale, all'autodisciplina e alle virtù fondamentali dell'umiltà, della carità e della veridicità.

BIBLIOGRAFIA

A.J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam* (1950), rist. London 1979 (trad. it. *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Genova 1986).

J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937), rist. New York 1982.

N.R. Keddie (cur.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley 1972.

R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914), rist. London 1963.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975.

SEYYED HOSSEIN NASR

DA'WA. Il termine arabo *da'wa*, che significa letteralmente «chiamata, invito, convocazione», viene impiegato in senso specifico per indicare la propaganda religiosa o la missione di conversione alla religione vera, ossia all'Islam. La radice araba *d'w* ricorre spesso nel Corano, per significare anche talvolta la supplica a Dio nella preghiera (*du'ā'*). Il Corano contiene molti imperativi a diffondere l'Islam, come nella sura 16, 125-126:

> Chiama gli uomini alla Via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore, ché il tuo Signore meglio di chiunque conosce chi dalla Sua via s'allontana, meglio di chiunque conosce i diritti. E se punite, punite in misura del torto ricevuto, ma se pazientate meglio sarà pei pazienti. Pazienza, dunque, e sappi che il tuo pazientare è solo possibile in Dio.

Il termine *da'wa*, di per sé, può anche significare semplicemente invito ad un evento mondano, come un pranzo, o propaganda politica o settaria. In un'accezione specifica, con *da'wa* si è designata la pratica semimagica della formula incantatoria ottenuta mediante l'invocazione dei nomi di Dio, dei suoi angeli buoni e dei *ǧinn* per ottenere benefici personali, quali la salute, il successo in amore o in guerra, l'allontanamento del male e così via. Col tempo questa pratica occulta divenne estremamente elaborata e arrivò a includere l'astrologia, un alfabeto magico, la numerologia e l'alchimia.

Nei primi secoli dell'Islam, il termine *da'wa* acquistò spesso forti connotazioni politiche, poiché designava la propaganda che accompagnava un candidato al ruolo di guida islamica. I nuovi movimenti diffonderanno le loro ideologie di formazione islamica attraverso reti di informazione e indottrinamento altamente organizzate e disciplinate, ma la *da'wa* più vigorosa e longeva fu quella intrapresa dalla setta šī'ita nota con il nome di Ismā'īlīya, secondo la quale la vera comunità musulmana doveva essere guidata da un capo politico e religioso che discendesse dalla famiglia di Muḥammad attraverso la linea di Ismā'īl Ǧa'far al-Ṣādiq (morto nel 756 d.C.), uno dei grandi imam šī'iti.

L'Ismā'īlīya sviluppò il concetto di *da'wa* in una vera e propria teologia politica intesa ad un suo finale dominio del mondo islamico. Il movimento introduceva i convertiti in una comunità fanaticamente devota che osservava una gerarchia di gradi di appartenenza, caratterizzata dall'iniziazione a livelli ascendenti di conoscenza esoterica. I capi, a ogni livello, erano chiamati *dā'ī*, «propagandisti», ed esercitavano la loro autorità nelle regioni in cui predicavano e insegnavano le dottrine del movimento, poiché venivano considerati veri e propri rappresentanti dell'imam. In alcuni casi, il *dā'ī* di livello più elevato fungeva anche da sommo capo religioso di una regione, una specie di «vescovo» šī'ita. Più spesso, però, la funzione dei *dā'ī* era sotterranea, poiché essi si occupavano di diffondere le loro dottrine nei territori non ancora controllati dall'Ismā'īlīya sia mediante la predicazione e la propaganda, sia attraverso lo studio avanzato della teologia e della filosofia.

Nel periodo moderno, con *da'wa* s'intendono di solito le varie attività missionarie musulmane, caratterizzate sempre più da pianificazioni a largo raggio, da un abile sfruttamento dei mezzi di comunicazione di massa, dalla creazione di centri di studio e moschee e da assidui e pressanti indottrinamenti e metodi di persuasione.

La *da'wa* intesa come missione non deve mai essere diffusa con la forza (sura 2,256). Se gli ascoltatori rifiutano di abbracciare l'Islam, allora bisogna desistere, almeno per il momento, ma un musulmano impegnato non deve rinunciare al compito della *da'wa*. Se la sua missione non ha dato esito, Dio può servirsi dell'esempio silenzioso di un musulmano devoto come mezzo per una conversione volontaria.

Nell'ambito della forte rinascita islamica che ha caratterizzato la fine del XX secolo, la *da'wa* ha perso parte della sua precedente specificità politica a favore di una più marcata enfasi spirituale e morale. La *umma*, ossia la comunità musulmana, si ritiene che trascenda le entità politiche nazionali, e la *šarī'a*, la legge sacra, è rivendicata come valida dai musulmani anche quando non si identifica nell'attuale codice legale (tranne che in alcuni Paesi). La *da'wah* è dunque il filo del rasoio dell'Islam e come tale si rivolge sia ai credenti, sia alla moltitudine che sta fuori dalla *umma* ma che possiede tuttavia la *fiṭra* (sura 30,30), l'«inclinazione naturale» elargita da Dio, così che tutti possano essere musulmani intenzionali e quindi vicari (*ḫulafā'*, plurale di *ḫalīfa*, «califfo») di Dio sulla terra (2,30). Dall'Africa settentrionale all'Indonesia, e oltre, singoli musulmani e organizzazioni si dedicano strenuamente alle attività missionarie, utilizzando i mezzi più avanzati di comunicazione di massa e di «ricerca di mercato». Le capacità nell'operare la *da'wa* sono essenziali nella formazione scolastica e universitaria musulmana, nella speranza che l'obbligo a diffondere l'Islam venga fortemente sentito dai musulmani a tutti i livelli della società. Grazie alla *da'wa*, unita all'emigrazione, i Paesi occidentali hanno assistito ad un significativo aumento della propria popolazione di religione islamica.

[Vedi anche *ŠĪ'A*].

BIBLIOGRAFIA

M. Canard, *Da'wa*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, offre un'analisi dettagliata, citando molte fonti, sebbene non si occupi delle missione islamiche moderne. Una provocatoria raccolta di saggi esplorativi e di discussioni è contenuta in Kh. Ahmad e D. Kerr (curr.), *Christian Mission and Islamic Da'wah. Proceedings of the Chambésy Dialogue Consultation*, London e Ann Arbor/Mich. 1982, pubblicata dapprima come numero speciale di «International Review of Mission», 65 (1976). Per un'introduzione alla *da'wa* come formula incantatoria occulta, cfr. la voce *Da'wah*, in T.P. Hugues, *A Dictionary of Islam*, London 1896 (2ª ed.). Un classico compendio dei concetti settari šī'iti e della pratica della *da'wa* come propaganda è B. Lewis, *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge 1940, rist. New York 1975.

FREDERICK MATHEWSON DENNY

ḎIKR (termine arabo che significa «ricordo, menzione») designa un importante concetto islamico e una pratica resa famosa in Occidente dal rituale ṣūfī. Poiché il *ḏikr* è una sorta di preghiera, il termine viene tradotto di solito come «invocazione», dal momento che implica la ripetizione di uno o più nomi di Dio, spesso all'interno di una frase di senso compiuto come, ad esempio, «Sia lode a Dio». Le fonti ne trattano frequentemente in connessione con la supplica (*du'ā'*, «invocazione [a Dio]»), la quale, alla menzione del nome o dei nomi divini, aggiunge di solito una richiesta; la supplica, però, a differenza del *ḏikr*, può prendere la forma di una preghiera personale in qualsiasi lingua, mentre il *ḏikr* impiega soltanto appellativi arabi tratti dal Corano. Tanto l'una quanto l'altro sono pratiche fondamentalmente volontarie, e in ogni caso devono essere tenute distinte dalla preghiera quotidiana (*ṣalāt*), obbligatoria per tutti i fedeli.

Gli studi sul *ḏikr* in lingue occidentali di solito dedicano largo spazio alla descrizione dei movimenti del corpo e delle tecniche di concentrazione impiegate dai gruppi ṣūfī, trascurando così la centralità che il concetto di *ḏikr* riveste nel Corano, dove il termine, insieme con altri derivati dalla stessa radice, è impiegato circa 270 volte. Sebbene il lato tecnico abbia certamente affascinato molti islamisti e molti viaggiatori, esso è, da sempre, di secondario interesse all'interno della tradizione ṣūfī stessa. E non è nemmeno necessario cercare influenze esterne per spiegare la genesi di queste tecniche: la perseveranza nel ricordo di Dio – e il vero Islam non è altro che questo – comporta una certa conoscenza degli aspetti tecnici di controllo del pensiero e dell'attenzione.

Il significato di base del termine *ḏikr* può essere chiarito rispondendo a queste tre domande:

1. Qual è l'oggetto del ricordo? Dio, la cui natura è definita, concisamente, sin dalla *šahāda*, o professione di fede, «Lā ilāha illā Allāh» («Non v'è dio all'infuori di Dio») e, nel dettaglio, dall'intera serie di nomi e attributi (*al-asmā' wa-al-ṣifāt*) menzionati nel Corano.
2. Perché Dio dev'essere ricordato? Perché Egli ha dato ordine agli esseri umani di ricordarlo quando si è rivelato ai profeti e perché la felicità ultima dell'uomo dipende da questo ricordo.
3. In che modo Dio può essere ricordato? Imitando il Profeta che, attraverso la *sunna* (pratica, tradizione), costituisce il modello di ogni attività religiosa e spirituale.

In breve, per comprendere appieno le implicazioni del termine *ḏikr* così come viene impiegato nel Corano e nella tradizione, bisogna afferrare chiaramente i tre «princìpi della religione» (*uṣūl al-dīn*), ossia l'unità divina, la profezia e il ritorno a Dio (nel suo significato più ampio, che abbraccia sia il «ritorno obbligato» attraverso la morte, sia il «ritorno volontario» mediante la pratica spirituale).

Fonti coraniche. In più di cinquanta occorrenze, il Corano stesso si autodefinisce come ricordo (*ḏikr*) o monito (*ḏikrā*, *taḏkira*), e allude con gli stessi termini anche ad altre rivelazioni (sure 10,71; 21,48 e 105; 40,54). Dio ha dovuto inviare una lunga serie di profeti – ben 124.000 secondo un *ḥadīṯ* – perché i figli di Adamo, che avevano ereditato il difetto del loro padre, continuavano a cadere nella dimenticanza (20,110). Se il Corano è un ricordo, lo è anche la risposta umana ad esso (e in questa accezione viene impiegata spesso la quinta forma, *taḏakkur*, della medesima radice verbale). Essere un uomo vuol dire ricordare, per riconoscere e confermare l'ovvio. «E non son certo eguali il cieco e il veggente, quelli che credono e operano il bene e il malvagio. Quanto poco voi meditate!» (40,58).

Oggetto ultimo del ricordo è Dio, dal momento che null'altro è pienamente degno della devozione umana, espressa nella formula «non v'è dio all'infuori di Dio». Il Corano impiega il termine *ḏikr Allāh*, «il ricordo di Dio», ventisei volte, in forma nominale o verbale. In diverse altre occorrenze, dove il termine *ism*, («nome»), è inserito nella frase, l'enfasi è posta sulla menzione verbale del nome *Allāh*, per esempio nell'ordinare al popolo di ricordare/menzionare il nome di Dio prima di compiere sacrifici animali (5,4; 6,118 e altrove), benché l'ordine di ricordare/menzionare il nome di Dio possa avere anche carattere più generale: «Invoca dunque il Nome del Signore e votati a Lui devoto» (73,8; cfr. anche 2,114; 22,40; 24,36; 76,25; 87,115). In ogni caso, il ricordo di Dio è invariabilmente interpretato come coincidente con la menzione del Suo nome, sia ad alta voce, sia mentalmente.

Ben quindici versetti impongono il ricordo di Dio. E tuttavia, oltre all'obbligo dell'obbedienza, gli esseri umani hanno il dovere di ricordare Dio perché la vita vera, quella con Dio nell'aldilà, dipende proprio da questo. In termini coranici, «essere dimenticati da Dio» significa bruciare nel Fuoco; essere ricordati da Lui vuol dire giungere al Paradiso. Se vogliamo che Dio si ricordi di noi, dobbiamo adempiere al comando divino che ci impone di ricordarlo: «Ricordatevi dunque di Me, ed io Mi ricorderò di voi» (2,152), dal momento che Dio dimenticherà coloro che disobbediscono al suo comando. Parlando della resurrezione, Dio afferma: «Oggi Noi vi dimentichiamo così come voi dimenticaste l'avvento di questo vostro Giorno! Vostro asilo sia il Fuoco» (45,34; cfr. anche 20,126; 32,14; 38,26; 59,19). Tali versetti aiutano a spiegare perché il sufi Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (morto nel 1309) affermi nel suo ben noto trattato sul *ḏikr*: «Tutti gli atti di culto scompariranno dal fedele il giorno della Resurrezione, tranne il ricordo di Dio» (*Miftāḥ al-falāḥ*, Il Cairo 1961, p. 31).

Nello stesso modo in cui conduce alla felicità nell'aldilà, il *ḏikr* stabilisce anche la via per avvicinarsi a Dio in questo mondo. Mentre il cuore dei non credenti «indurisce avanti al Nome di Dio» (39,22-23), il cuore di coloro che Lo temono è tranquillo, come ripete con enfasi il Corano: «coloro che credono, coloro cui si tranquillano i cuori al ricordo di Dio (non è col ricordo di Dio che si tranquillano i cuori?), coloro che credono, coloro che operano il bene, ad essi fortuna, ad essi ritorno buono, a la fine!» (13,28). La via per raggiungere questa pace del cuore (cfr. con «anima tranquilla», 89,27) è seguire il Profeta, uno dei cui nomi è Ḏikr Allāh: «Voi avete, nel Messaggero di Dio, un esempio buono, per chiunque speri in Dio e nell'Ultimo Giorno e molto menzioni Iddio!» (33,21). Il Profeta è la perfetta incarnazione del ricordo di Dio, e dunque la sua *sunna* fornisce tutti i dettagli sul modo di ricordare Dio in ogni azione della vita. Ibn 'Aṭā' Allāh cita un breve *ḥadīṯ* che compendia il coinvolgente principio logico dell'amore per il Profeta: «Colui che ricorda me ha ricordato Dio, e colui che ama me ha amato Dio» (*Miftāḥ*, p. 46).

Ḥadīṯ. La letteratura degli *ḥadīṯ* fornisce una messe di materiale sul *ḏikr* che avvalora l'immagine coranica e mette in rilievo la pratica della menzione o invocazione dei nomi di Dio, e i benefici che essa procura oltre la tomba. Il Profeta dice del *ḏikr* che è il migliore atto di culto. Ogni parola pronunciata in vita da una persona gli verrà imputata nell'aldilà, eccetto quelle che ordinano azioni lodevoli e proibiscono azioni biasimevoli (sura 3,11; 7,157 e altrove), e il ricordo di Dio. Quando un compagno di Muḥammad si lamentò della gran quantità di precetti nell'Islam e domandò una singola pratica cui potersi appellare, il Profeta rispose: «Fà che la tua lingua non si secchi, invoca sempre Dio». Il Profeta riporta le parole di Dio quando afferma: «Io sono col mio servo quando lui mi invoca. Se lui ricorda me in se stesso, Io ricorderò lui in me stesso, e se lui mi ricorda in un'assemblea, Io mi ricorderò di lui in un'assemblea migliore della sua». Queste «assemblee» per invocare Dio sono ben attestate ai tempi del Profeta e divennero il modello per i raduni dei sufi.

Gli *ḥadīṯ* confermano che queste importanti formule di ricordo o invocazione sono le stesse che ancora si possono udire in tutto il mondo islamico nelle più disparate occasioni: «Non vi è dio all'infuori di Dio», «Sia lode a Dio», «Sia gloria a Dio», «Iddio è sommo», «Non c'è potere né gloria salvo che in Dio». Solo quest'ultima non è coranica, mentre la prima, la *šahāda*, è considerata la più eccellente. Gli *ḥadīṯ* spiegano anche che tutti i nomi di Dio, che secondo la tradizione sono novantanove, possono essere impiegati nelle invocazioni e nelle suppliche, benché certuni, come *Il Misericordioso* o *Colui che perdona* siano stati da sempre assai più comuni di altri, come *Il Vendicatore* o *Terribile nel Castigo*.

L'idea che ogni nome di Dio abbia una specifica caratteristica è già ben riflessa nella letteratura degli *ḥadīṯ*, tanto che, per esempio, diversi *ḥadīṯ* alludono al «più grande nome di Dio» (*al-ism al-a'ẓam*), il nome «col quale Egli risponde quand'è chiamato e concede quel che gli si chiede». Litanie (*awrād, aḥzāb*) composte da nomi divini, da formule di ricordo e da versetti coranici sono pratica comune tra i musulmani fin dai primi secoli dell'Islam. Alcune di esse menzionano il novantanovesimo, «il più meraviglioso dei nomi»; altre, come *al-ğawšan al-kabīr* (citato dal Profeta nelle fonti šī'ite, cfr. 'Abbās Qummī, *Mafātīḥ al-ğinān*, Tehran 1961-1962, pp. 179-207), elencano un migliaio di nomi di Dio.

Tradizione ṣūfī. La letteratura šī'ita degli *ḥadīṯ* che, insieme con i detti del Profeta, include anche quelli dei dodici imam, aiuta a dimostrare come il ricordo di Dio sia rimasto centrale per la pietà islamica nei due secoli dopo Muḥammad nonostante il fatto che, sebbene il Corano comandi al fedele di ricordare Dio, i giuristi non possano imporre questo precetto alla comunità se non nella forma della preghiera rituale e degli altri atti esteriori di culto, dal momento che il ricordo è per sua natura una faccenda personale, collegata più al campo delle intenzioni che all'attività esteriore. Per questo motivo i sufi, più di ogni altro gruppo, hanno enfatizzato l'importanza delle pratiche devozionali, come dimostrano le parole di Ḫwāğa Muḥammad Pārsā (morto nel 1420): «La radice dell'essere musulmano [*aṣl-i musalmānī*] è "Non v'è dio all'infuori di Dio", e queste pa-

role sono una sola cosa con il ricordo». Perciò, continua Pārsā, l'anima della preghiera quotidiana e delle altre pratiche rituali, come il digiuno e il pellegrinaggio, è il «rinnovo del ricordo di Dio nel cuore (*Qudsīya*, Aḥmad Ṭāhirī 'Irāqī [ed.], Tehran 1975, p. 30). Nello stesso modo, i sufi ritengono che tutta la teoria e la dottrina islamica sia finalizzata a risvegliare il ricordo nell'anima. Se da un lato il Corano comanda all'essere umano di ricordare Dio, dall'altro giustifica pienamente la necessità di questo ricordo attraverso i suoi insegnamenti sulla natura umana e sulla felicità ultima, con la descrizione, per esempio, della «fiducia» concessa agli esseri umani come attestazione di preferenza rispetto a tutte le altre creature (33,72).

A commento degli insegnamenti coranici, i sufi dimostrano in particolare che il ricordo di Dio si spinge assai più in là delle semplici attività cosiddette rituali. Il ricordo perfetto significa la realizzazione di tutte le perfezioni ontologiche latenti nella natura umana primitiva (*fiṭra*) in virtù del suo essere immagine divina. Queste perfezioni appartengono in ultima analisi a Dio, il solo vero essere, e nel suo caso esse sono espresse nei nomi divini. Al-Ġazālī e molti altri parlano di perfezione umana quando l'uomo «assume i tratti dei nomi divini» (*al-taḫalluq bi-al-asmā' al-ilāhīya*) e Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) cita questa frase come definizione stessa del Sufismo (*Al-futūḥāt al-makkīya* 2,267,11). Dal momento che *Allāh* è il nome onnicomprensivo (*al-ism al-ǧāmi'*) e il referente di tutti gli altri nomi divini, lo stadio di completa perfezione umana è anche definito come «il divenire come Dio» (*ta'alluh*), o «teomorfismo». Per Ibn al-'Arabī e altri, il ricordo del nome *Allāh* è il segno della individualità umana pienamente realizzata a cui si riferisce il detto profetico: «L'ultima Ora non verrà fino a che resterà uno solo in questo mondo che dica "Allāh! Allāh!"» (*Futūḥāt* 3,248,17; 3,438,21).

Il segno distintivo di questo teomorfismo potenziale è la particolare natura della intelligenza umana, che fa sì che uomini e donne siano diversi rispetto a tutte le altre creature. Il rivolgersi a Dio – il ricordo – attualizza l'immagine divina latente dentro gli esseri umani; la felicità umana non è altro che il ricordo della nostra vera natura, o la realizzazione dei tratti genuini del carattere umano ossia dei nomi di Dio.

Gli insegnamenti e la pratica ṣūfī possono essere compendiati dalla «migliore delle invocazioni», la Šahāda: «Lā ilāha illā Allāh» («Non v'è dio all'infuori di Dio»). Lo scopo è «annichilire» (*fanā'*) tutti «gli altri» (*aġyār*) e «sussistere» (*baqā'*) nel divino. Ibn 'Aṭā' Allāh spiega: «Nessuno dice correttamente "Non v'è dio all'infuori di Dio", a meno che non si neghi all'anima e al cuore ogni cosa che non sia Dio» (*Miftāḥ*, p. 28). Nello stesso modo commenta Naǧm al-Dīn Rāzī (morto nel 1256): «Quando si compie il *ḏikr* e si persiste in esso, l'attaccamento dello spirito a qualcos'altro che non sia Dio verrà a poco a poco tagliato via dalle forbici del *lā ilāha*, e la bellezza del sovrano *illā Allāh* diverrà manifesta ed emergerà dal velo del possibile» (*The Path of God's Bondsmen*, p. 270). Per Rūmī, come per altri sufi, il fuoco dell'amore guida chi cerca costantemente il ricordo di Dio e soltanto l'amore può rendere effettiva la trasformazione finale: «L'amore è quella fiamma che, quando divampa, brucia ogni cosa tranne l'amato. Esso reca la spada del *lā ilāha* per uccidere ogni cosa che non sia Dio» (*Maṯnavī* 5, vv. 588-590).

Benché molti autori concordino nell'affermare che «Lā ilāha illā Allāh» sia la più eccellente invocazione, altri sostengono che la «singola invocazione» (*al-ḏikr al-mufrad*) – la menzione del solo nome *Allāh* – sia superiore. Ibn al-'Arabī spesso cita con favore le parole di uno dei suoi maestri, Abū al-'Abbās al-'Uraybī, che riteneva migliore quest'invocazione, dal momento che, pronunciando le parole «nessun dio all'infuori di Dio» si potrebbe morire per il terrore di negarLo, mentre, invocando Allāh, si può solo morire nell'intimità dell'affermarLo (*Futūḥāt* 1,329,2; 2,110,21; 1,224,34).

I maestri ṣūfī si servirono metodicamente di vari nomi per tirar fuori le potenzialità spirituali dei loro discepoli e formarne i tratti caratteriali. Molte opere ṣūfī ci informano di quali nomi possano essere appropriatamente invocati dai discepoli – mai, però, senza il permesso e l'insegnamento (*talqīn*) di un maestro – nelle diverse tappe di crescita spirituale. I testi sul «più meraviglioso dei nomi», come l'opera di al-Ġazālī, *Al-maqṣad al-asnā* (parzialmente tradotta in inglese in R. Stade, *Ninety-nine Names of God*, Ibadan 1970), spesso discutono i tratti morali e le attitudini spirituali che ogni singolo nome riflette a livello umano. Ibn 'Aṭā' Allāh dedica parecchie pagine alle proprietà dei vari nomi e alla loro influenza sui discepoli nei diversi gradi del cammino. Egli spiega, per esempio, che il nome *Indipendente* (*al-Ġanī*) è utile per un discepolo che stia cercando, senza riuscirvi, di svincolarsi (*taǧrīd*) dal mondo fenomenico (*Miftāḥ*, p.35). Nonostante ciò, coloro che invocano il nome *Allāh* non dovrebbero farlo per ottenere benefici specifici, ma perché mossi dall'attitudine espressa nella famosa preghiera della santa Rābi'a al-'Adawīya (VIII secolo): «O Dio, se ti adoro per paura dell'Inferno, bruciami nell'Inferno, e se ti adoro per la speranza del Paradiso, escludimi dal Paradiso; ma se ti adoro per amor tuo, allora non lesinarmi la tua eterna bellezza» (A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, London 1966, p. 51).

Alcuni sufi parlano di trascendere il *ḏikr*, dal momento che, in ultima analisi, esso è un attributo di colui

che cerca e, quindi, è «altro da Dio», un velo che nasconde Dio alla vista (al-Kalābādī, *The Doctrine of the Sufis*, p. 107). Ibn al-ʿArabī spiega che l'invocazione non può più esistere dopo che il velo è stato sollevato e la contemplazione (*mušāhada*) è avvenuta, poiché «l'invocazione scompare nella teofania dell'invocato» (*Futūḥāt* 2,245,21). Secondo al-Nūrī (morto nel 907), la vera invocazione è «l'annichilimento dell'invocante nell'invocato» (Rūzbihān, *Mašrab al-arwāḥ*, Nazif H. Hoca [ed.], Istanbul 1974, p. 139). Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (morto nel 1274), il più importante discepolo di Ibn al-ʿArabī, scrive che i sufi devono gradualmente abbandonare tutte le invocazioni, sia esteriori che mentali, fino a raggiungere un vuoto totale (*Al-risāla al-hādiya al-muršidīya*, ms.; cfr. M. Valsan, *L'épitre sur l'orientation parfaite*, in «Études traditionnelles», 67 [1966], pp. 241-68). Ma l'ultima parola, per molti adepti, l'ha pur sempre Ibn al-ʿArabī: «È assai meglio invocare che abbandonare il ricordo, poiché lo si può abbandonare soltanto durante la contemplazione, e la contemplazione non può essere raggiunta in senso assoluto» (*Futūḥāt* 2,229,24).

Nelle opere ṣūfī compaiono molte classificazioni di vari tipi di *ḏikr*. Alcune di esse si riferiscono alla profondità della concentrazione raggiunta dal discepolo, come l'invocazione della lingua, del cuore, del mistero intimo, mentre un'altra comune classificazione distingue tra *ḏikr* ad alta voce o pubblico e *ḏikr* silenzioso o privato. Il primo veniva praticato di solito in gruppo, secondo le forme dei vari rituali che si vengono a costituire all'interno dei diversi ordini ṣūfī. Le riunioni di invocazione pubblica sono classificate da riservate a estatiche; alcuni gruppi, come i mawlawiti, i «dervisci rotanti», considerano la musica e la danza un aiuto per la concentrazione, mentre altri mettono al bando tutto ciò che non sia sobria recitazione. La maggior parte dei sufi sarebbe probabilmente d'accordo nell'affermare che le esibizioni pubbliche sono in realtà una forma secondaria di pratica ṣūfī, dal momento che il progresso individuale nel cammino non deriva del tutto dalla grazia di Dio, ma dipende anche dall'applicazione personale. Così Saʿdī (morto nel 1292) non parla in senso metaforico quando, all'inizio del suo famoso *Gulistān*, dice: «Ogni respiro inalato riempie di vita, e una volta espirato dà gioia all'anima. Così ogni respiro contiene due benedizioni e ogni benedizione richiede un ringraziamento». Si tratta di un altro concetto, sempre nel contesto della *sunna* del Profeta: il silenzioso e perseverante ricordo di Dio con ogni respiro o con ogni battito del cuore, che porta colui che cerca alla sua meta ultima.

[Vedi *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1; *ŠAHĀDA* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

BIBLIOGRAFIA

Per un panoramica generale sulla letteratura degli *ḥadīṯ*, cfr. Ḫaṭīb al-Tabrīzī, *Miškāt al-maṣābīḥ* (trad. ingl. di J. Robson, *Miškāt al-maṣābīḥ*, I-IV, Lahore 1963-1965, pp. 476-92). Le fonti šīʿite forniscono ancor più materiale e l'analizzano in dettaglio, per es. cfr. Majlisi, *Biḥār al-anwār*, XC, Teheran 1956-1972, rist. Beirut 1983-2001, pp. 148-285. L'opera di Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, I-V, Il Cairo 1932, (trad ingl. di K. Nakamura, *Ghazali on Prayer*, Tokyo 1973; una traduzione del solo libro nono dell'opera è in K. Nakamura, *Invocations and supplications*, 2ª ed. Cambridge 1990; una parziale trad. it. è in G. Celentano [trad.], *Il libro della meditazione*, Trieste 1988, 2ª ed. Torino 2002) riunisce insieme *Qur'ān*, *ḥadīṯ*, detti di persone pie e pareri di teologi e sufi contemporanei nel capitolo che egli dedica al *ḏikr* e alla supplica.

Per il *ḏikr* nella tradizione ṣūfī, cfr. il contributo di L. Gardet, *Dhikr*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, e J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1971, 2ª ed. 1998, entrambi incentrati sugli aspetti tecnici. Una trattazione molto più approfondita è data da Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, pp. 167-78. Tra i testi fruibili in traduzione citiamo: al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf* (trad. ingl. di A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, Lahore 1966, pp. 105-108; trad. fr. di R. Deladrière, *Traité de soufisme*, Paris 1981), che fornisce un breve sunto del pensiero dei primi sufi; Naǧm al-Dīn Rāzī, *Mirṣad al-'ibād min al-mahdā' ilā al-ma'ad* (trad. ingl. di H. Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, Delmar/N.Y. 1982, pp. 268-85) che offre invece un'esauriente spiegazione dell'importanza del *ḏikr*. Per una descrizione sulle varie forme di *ḏikr* nel contesto del Sufismo egiziano contemporaneo, cfr. M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford 1973, pp. 156-87.

WILLIAM C. CHITTICK

DIO NELL'ISLAM. «Non c'è altro dio al di fuori di Dio»: è l'essenza della professione di fede musulmana (*šahāda*). La recita del credo islamico, la *šahāda*, è l'atto religioso supremo. La sua sola recita è sufficiente per entrare a far parte della «comunità dei fedeli». Oltre a questa affermazione dell'esistenza di Dio e della sua unicità, la sua completa formulazione comprende un diretto corollario sulla missione del Profeta («e Muḥammad è il messaggero di Dio»): la professione di fede islamica, infatti, non sarebbe valida senza riferimento alla predicazione del Corano. Tale predicazione rappresenta, prima di tutto – essenzialmente e storicamente – il rifiuto del politeismo, la distruzione degli idoli, nella testimonianza e grazie alla testimonianza resa al Dio uno e unico, signore e creatore di tutto ciò che esiste.

Questa testimonianza, attraverso cui si definisce la fede musulmana, costituisce sia un rinnovamento che una spiegazione del *mīṯāq*, il patto stipulato da Dio con la razza umana nella preeternità (sura 7,172), ricordato

dagli antichi profeti e convalidato e ratificato dai credenti monoteisti preislamici riconosciuti nel Corano. Abramo, l'«amico di Dio» (4,125), predomina in questo contesto, in cui viene descritto come «giusto e profeta» (19,41), «un vero credente [*ḥanīf*], che si è affidato [*muslim*] a Dio» senza compromessi con i *mušrikūn*, o politeisti, coloro che adorano Dio e altri dei (3,67).

Tuttavia, solo l'insegnamento coranico ha dato chiara espressione e pieno valore a questa fede di base. Questo è vero non solo perché il Profeta adempiva agli obblighi della religione come *ḥanīf*, tributando a Dio il «culto eterno» stabilito da Dio stesso fin dall'inizio dei tempi, e in parte corrotto dai «popoli del Libro» (2, 135); ma è vero anche perché Muḥammad ricevette il mandato di predicare «nel nome del Signore che ha creato», nel nome del «generosissimo che ha ammaestrato l'uomo con la Scrittura e gli ha insegnato ciò che non conosceva» (sura 96, tradizionalmente considerata nell'Islam come la prima «tramandata» dal Profeta).

Anche se il monoteismo non può considerarsi prerogativa esclusiva dell'Islam, l'affermazione dell'unicità divina nella *šahāda* ne rimane il patrimonio più caratteristico, l'elemento principale che ne struttura l'universo religioso.

Prima di delineare lo sviluppo tradizionale di questa fede nelle grandi scuole del pensiero religioso musulmano e al fine di comprenderne l'approccio, è necessario considerare quel che dice il Corano stesso. Cosa che richiede una certa attenzione, poiché, nella sua forma letteraria, il Corano non si presenta come un'esposizione dottrinale su Dio, la sua natura e i suoi attributi. Inoltre, tralasciando le dispute erudite tra le varie scuole che intendevano stabilire se il Corano stesso fosse creato o increato, la fede musulmana lo considera come la parola di Dio rivelata all'umanità, in cui l'«Inconoscibile» si rivolge a «coloro che credono nel Mistero» (2,3), per rivelare di sé quanto vuole rivelare.

Tutte le affermazioni coraniche relative all'esistenza di Dio, alla sua perfezione trascendente o ai suoi interventi fra le sue creature, fanno riferimento ad *Allāh*, termine che l'Islam presenta come nome proprio di Dio. I filologi arabi si sono spesso soffermati con acutezza ed erudizione su questo termine, che ricorre circa duemilasettecento volte nel testo del Corano. Grammaticalmente, *Allāh* è una contrazione del termine *al-ilāh*, che compare nella poesia araba preislamica per esprimere un senso di «divinità» della persona invocata. L'origine di *al-ilāh* è a sua volta individuabile in una radice comune a varie lingue semitiche antiche, *el*, da cui derivarono i nomi di alcune divinità degli antichi culti semitici. È probabile che nel *pantheon* dell'antica religione di Mecca, *Allāh* designasse già, per sostituzione simbolica, la divinità suprema associata a divinità minori di origine tribale. Anche alcune tribù dello Higiaz lo invocavano, come appare alla fine della sura 29. Tuttavia, la stessa sura spiega che Allāh, il Dio della predicazione coranica, non ha niente in comune con nessun'altra divinità di nome simile.

Dio nell'insegnamento coranico

Si è spesso osservato che, nell'originaria dottrina coranica, Dio viene invocato con attributi tipicamente umani: Creatore Onnipotente, Signore Supremo, Re della Vita Presente e Futura, Giudice dei Giudici e così via. Gli orientalisti hanno variamente interpretato questo fenomeno. Alcuni l'hanno considerato una forma di pedagogia intesa a purificare la religione di Mecca (come in 5,3).

Le sure meccane, nel loro complesso, presentano tuttavia la missione del Profeta come continuazione di quella dei profeti precedenti, perché fosse confermata, perfezionata e resa universale (33,40, «Muḥammad è il Sigillo dei Profeti»). Altri, come P. Casanova, più attenti all'importanza attribuita al Giorno del Giudizio, preferiscono vedere Muḥammad come un *nabī* («profeta») dell'ultima ora, con un messaggio essenzialmente escatologico, un «esplicito avvertimento per coloro che temono l'ora» (38,70; cfr. anche 79,45 e il suo contesto). Come la creazione, tuttavia, il Giudizio è soltanto una manifestazione dell'onnipotenza di Dio e della sua sovranità assoluta e illimitata.

L'unicità di Dio. In ogni caso, la dottrina del Corano, intesa a guidare il cuore sulla «retta via» (1,6), implica l'assoluta affermazione del vero Dio, la cui superiorità sui mortali non può essere condivisa, per cui sarebbe presto seguita l'affermazione esplicita di un monoteismo intransigente. È anzi l'essenza stessa del messaggio trasmesso: «Dì "Io sono soltanto un mortale, come te. Mi è stato rivelato che il tuo Dio è l'unico Dio"» (41,6). Né la dottrina coranica cessa di denunciare la totale falsità delle fedi che combatte, malgrado l'ostilità favorita dalla fedeltà degli abitanti di Mecca alle proprie divinità e dalle implicazioni economiche e politiche della loro religione politeistica. La divinità indivisibile appartiene al vero Dio. Non esistono altre divinità associate a Dio e tra Dio e l'uomo non vi sono intermediari divini – questa è l'essenza di molti versi coranici che si accompagnano a quelli che denunciano la vanità degli idoli («inutile e dannosa», 25,55) e la perversione dei *mušrikūn*, poiché l'unico peccato imperdonabile è quello di coloro che «associano» (4,48) altre divinità al Dio unico.

Il Corano denuncia con particolare severità una triade di divinità femminili note in tutta l'Arabia preislamica: al-Lāt (la Dea), al-'Uzzā (l'Onnipotente) e Manāt

(colei che presiede al destino e alla morte). Queste divinità sono assimilate alle *banāt Allāh*, le «figlie di Dio», ridicolizzate nel Corano (16,57-59). Come può Dio avere figlie come gli uomini hanno figli (52,39)? Interessati a conservare i santuari in cui si adoravano queste dee, i Meccani si opponevano al Profeta. È in questo contesto che si verificò l'episodio ricordato da al-Ṭabarī: Satana (Iblīs) fece balbettare Muḥammad. Di conseguenza, questi accordò inconsapevolmente alle tre dee il potere di intercessione concesso agli angeli «col consenso di Dio» (53,25). La tradizione parlerebbe di «versetti satanici» e il Corano (22,52) sosterrebbe che Dio ha eliminato ogni «impurità» furtivamente introdotta da Satana nel messaggio profetico. A loro modo, le difficoltà di interpretazione presentate dalla sura 53 esprimono la forza del messaggio monoteistico portato dal Profeta.

Unicità. La dottrina coranica non si limita all'affermazione di un rigoroso monoteismo. Asserisce anche esplicitamente che l'unico (*waḥīd*) Dio è uno (*aḥad*) in se stesso, uno nella sua natura divina.

> Di', egli è Dio, uno,
> Dio, l'impenetrabile,
> Che non ha generato e non è stato generato,
> E uguale a lui non c'è nessuno.

Questa famosa sura 112, risalente forse al periodo meccano o a quello medinese, è nota come «Sura del culto sincero», titolo che si distacca dalla norma di ricavare letteralmente dal suo contenuto il nome della sura. L'eccezione dimostra la particolare importanza attribuitale dai musulmani. L'arabo *sūrat al-iḫlāṣ* significa sura del «culto puro» («l'azione di offrire un culto sincero», secondo la traduzione francese di Blachère), o *sūrat al-tawḥīd*, «proclamazione dell'unità divina».

Nella sura, giustapposto all'incisiva professione di fede iniziale («Allāhu aḥad») si trova il corrispettivo finale «nessuno», «non uno» («Lam yakun aḥad»). È un'affermazione-negazione che rappresenta il confronto decisivo tra il creatore e il creato e rivela, come un diamante nel castone, l'insondabile e incomunicabile mistero della divinità. Il secondo verso, «Allāhu ṣamad» non è facilmente traducibile. *Al-Ṣamad* è uno dei «nomi più belli» di Dio, la cui radice ha come significato primo «senza vuoti» o «senza spaccature». Al-Ǧurǧānī, della scuola aš'arita (dal XIV al XV secolo d.C.), commentava: «Senza mescolanza di sorta, senza alcuna possibilità di suddivisione, perché in Dio non c'è "vuoto"» (*Šarḥ al-mawāqif*, VIII, Il Cairo 1907, p. 216). Louis Massignon lo traduceva come «denso al grado assoluto». Il termine *impenetrabile* della nostra traduzione vuole suggerire la densità di questa unità senza spaccature che è propria di Dio soltanto, e insieme il significato di «inconoscibile». Accentuando il concetto di unicità dell'Uno, «sufficiente a se stesso» (*ġanī*, come nella sura 2,267), *ṣamad* appare come la ripetizione dell'unicità intrinseca di Dio. Il terzo verso riafferma questa unicità e nega categoricamente qualsiasi molteplicità all'interno della divinità di Dio. Senza dubbio era in origine diretto contro le «figlie di Dio» del pantheon meccano e contro tutto quanto i *mušrikūn* nel loro errore associavano a Dio. Più tardi, questo terzo verso fu diretto contro i cristiani insieme ai versi coranici rivolti al «popolo del Libro» (4,171, «Non dire tre... Dio è uno... Come potrebbe egli avere un figlio?»). L'intento di questo pensiero sembra fosse quello di mettere in guardia i primi fedeli dall'«associazionismo» dei cristiani, vale a dire dal mistero delle persone divine, considerate come molteplicità all'interno della divinità. Interpretazione, questa, confermata dalle continue controversie nelle quali l'Islam si oppose al mistero della Trinità (e a quello dell'incarnazione) come a un tradimento dell'unicità divina, che introduceva, così si pensava, una «spaccatura» in Dio.

Tawḥīd. I due termini relativi all'unicità esterna e interna di Dio si fondono nel *tawḥīd*: «Allāh waḥīd waaḥad». Nella sua trascendenza assoluta, questa solenne dichiarazione costituisce sia l'atto di unificazione dell'unico Dio che la proclamazione della sua unicità. Sebbene il termine *tawḥīd* non sia coranico, compare negli *ḥadīṯ* ed è parte integrante delle formulazioni della fede musulmana. Quando nell'Islam si svilupparono le scienze religiose, la disciplina specifica dell'*'ilm al-kalām* («scienza della parola» di Dio o su Dio) si chiamò anche *'ilm al-tawḥīd* («scienza dell'unicità divina») e, a prescindere dalle scuole o dalle correnti di pensiero, incluse sempre un trattato fondamentale sul *tawḥīd*.

Tawḥīd, nome verbale dalla seconda forma della radice *wḥd*, indica l'azione di unificare, di conferire unità. Trasferito al linguaggio religioso, ebbe il significato di scienza che consente la salda instaurazione delle credenze, o di adorazione dell'unico Uno Venerabile in quanto fede nella sua unità, unità riguardante la sua essenza, diversa da ogni altra, e i suoi atti e attributi (benché entrino in gioco, a questo punto, le controversie fra le varie scuole). Questo significato tecnico, predominante e accentuato nel pensiero musulmano, ha valore dichiarativo: indica la recita della formula che afferma l'unità-unicità divina e la *šahāda* costituisce la testimonianza concreta di questa unità-unicità, poiché attualizza e crea nel cuore del fedele la realtà interiore del *tawḥīd*. Perciò la *šahāda* è il primo dovere religioso, superiore per importanza anche alla preghiera rituale (*ṣalāt*), come si afferma in uno *ḥadīṯ* riportato da Abū

Sa'īd, compagno del Profeta: «Dio non ha donato niente di meglio della proclamazione dell'unità divina e della preghiera rituale. Se ci fosse stato qualcosa di meglio del *tawḥīd*, egli l'avrebbe imposto ai suoi angeli». Non è Dio che comunica l'eterna e increata testimonianza che egli stesso porta di se stesso? («In verità io sono Dio, non c'è altro Dio tranne me», 20,14). Questa testimonianza si unisce a quella del fedele per parteciparvi ed esserne verificata (secondo le parole di al-Ḥallāǧ, soltanto Dio può autenticamente testimoniare la propria unicità nel cuore dei suoi discepoli). Analogamente, il Corano (59,23) usa l'espressione *Allāh al-Mu'min*, espressione che ha sempre comportato difficoltà di traduzione. *Al-Mu'min*, uno dei «nomi più belli» di Dio, significa «il credente», ossia «colui che testimonia la propria verità» o che proferisce la testimonianza di fede in se stesso quasi come la «conoscenza» che ha di se stesso, poiché «egli solo conosce perfettamente il mistero» (72,26).

Le perfezioni divine. Sono rivelate nella dottrina coranica. Più precisamente, Dio rende noto agli uomini ciò che essi possono e dovrebbero conoscere su di lui per mezzo dei «nomi» che egli attribuisce a se stesso. Aggiungere qualcos'altro equivarrebbe a violare il mistero che egli rappresenta; *al-Ġayb* (2,3), «il mistero», è un altro dei «nomi più belli» di Dio. Se il termine *Allāh* lo descrive nella sua natura inaccessibile di divinità unica e una (*tawḥīd*), la cui essenza non è rivelata, altri nomi coranici rivelano le perfezioni di Dio o le sue azioni nel mondo, specie in relazione all'uomo, senza diminuirne la distanza. Questo vale in modo particolare per i «nomi più belli [che] gli appartengono» (20,8), i quali determinano l'atteggiamento che i fedeli dovrebbero assumere al suo cospetto e che costituiscono per essi oggetto di meditazione e di devozione. I nomi che egli ha stabilito di rivelare lo definiscono e lo celano al tempo stesso, poiché egli è «il primo e l'ultimo», «il visibile e l'occulto», *al-ẓāhir wa al-bāṭin* (57,3) e «a nessun mortale è concesso che Dio gli parli, tranne che per rivelazione o dietro a un velo» (42,51, cfr. «il velo del nome», *ḥiǧāb al-ism*, nell'Islam). Questo è vero specialmente per i nomi che proclamano la radicale differenza tra Dio e le sue creature, esaltandone così il mistero. Dal punto di vista dell'Islam, questi nomi non sono affermati in rapporto alle creature di Dio, né in base a causalità o a contrapposizione analogica e neppure affermati per apofasi; essi vengono piuttosto affermati grazie a quella stessa illuminazione di certezza che porta testimonianza di Dio, riecheggiando il patto risalente alla preeternità, il *mīṯāq*, rinnovato dai testi coranici. Una volta affermate la vita, l'onniscienza e l'onnipotenza di Dio, si possono attribuire all'uomo una vita, una conoscenza e un potere sicuri, ma fugaci ed estremamente fragili. Così, le perfezioni divine rivelate dai «nomi» (cfr. in particolare 59,22-24) sottolineano e magnificano la trascendenza dell'Altissimo in relazione con un mondo il cui ordine e la cui armonia sono già «segni di Dio» (*āyāt Allāh*, come nella sura 2,164), un'inconfutabile testimonianza della necessaria esistenza del Creatore che l'uomo deve riconoscere e adorare.

La dottrina coranica non elenca le perfezioni divine in maniera sistematica, come avrebbero poi fatto nella scienza del *kalām* i trattati sugli attributi divini (*ṣifāt Allāh*) e sugli «atti dell'Altissimo» (*af'āluhu ta'ālā*). La religiosità musulmana in seguito le radunò, completando l'elenco dei nomi coranici con quelli menzionati negli *ḥadīṯ*, per ricordarli e venerarli in una pratica affine al rosario cristiano.

Alcuni autori cercano di dare forma organica alla dottrina coranica sulle perfezioni di Dio, distinguendone i nomi assoluti (come *al-Qayyūm*, il Sussistente) dai nomi relativi (*al-Ġaffār*, Colui che assolve). Tuttavia, l'applicazione di questo principio risulta difficoltosa, poiché viola sia la lettera che lo spirito del Corano. Di conseguenza, ci limiteremo a citare le tre perfezioni i cui «nomi» sono oggetto della massima venerazione nell'Islam.

Al-Raḥmān. Sempre preceduto dall'articolo determinativo nel Corano, questo termine viene considerato un nome proprio di Dio perché, come ha spiegato J. Jomier, nulla è detto di al-Raḥmān che non sia detto anche di Allāh. *Allāh* concentra il pensiero sull'insondabile unicità, mentre *al-Raḥmān* lo concentra sulla profondità della misericordia e della benevolenza divine. Lo si trova nell'invocazione «Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm» («Nel nome di Dio, il misericordioso, il compassionevole»), che «apre» quasi tutte le sure e santifica quotidianamente ogni atto significativo del fedele, ogni atto della sua vita moralmente qualificato o qualificabile come «buono». L'invocazione aggiunge al nome strettamente riservato a Dio l'aggettivo sostantivato *raḥīm* («compassionevole, benevolo»). Entrambi i termini hanno la stessa radice (*rḥm*), che nelle lingue semitiche indica i visceri, il grembo materno e che ha già fornito il nome *al-Raḥmān* al Dio unico venerato nel centro e nel sud della penisola arabica prima dell'Islam. Nel Corano i nomi che alludono alla misericordia di Dio ricorrono con assai maggiore frequenza di quelli che lo descrivono come padrone temibile. Dio viene chiamato quattro volte al-Qahhār (il Terribile) e una volta (59,23) al-Ǧabbār, termine che può tradursi «il temibile, il terribile», così come apparirebbe agli empi e agli ipocriti. In questi casi si tratta quasi sempre di un monito rivolto ai peccatori, seguito dall'augurio «forse egli ritornerà [a Dio]», poiché Dio è «Signore di maestà e di generosità» (55,78). Per chi lo serve e gli è fedele, egli è il Più

Indulgente, instancabile nel perdonare, costante Donatore, il Dispensatore di tutto ciò che è buono, il Generoso, Colui che Concede, Colui che Risponde, l'Amico e Protettore, il Compassionevole, la Guida, il Consigliere e il Più Paziente, cauto nel punire. Tutti nomi coranici che sottolineano e chiarificano *al-Raḥmān al-Raḥīm*, il Misericordioso, il Compassionevole.

Se si considera la dottrina coranica nel suo insieme, come si dovrebbe, la misericordia di Dio risulta inseparabile dall'onnipotenza, di cui costituisce un'espressione particolare. Queste due perfezioni rappresentano i due poli dell'attività divina, al tempo stesso opposti e complementari. L'onnipotenza divina viene esaltata da frequenti riferimenti alla signoria ineguagliabile del «Signore [al-Rabb] e Creatore [al-Ḫāliq] di tutte le cose» (6,164; 13,16). Come «iniziatore assoluto» (al-Badī, 6,101) crea chi vuole e come vuole. «Quando egli decreta una cosa, non dice altro che "Sia!" e quella è» (2,117; il *kun* – «sia» – della realizzazione compare otto volte nel Corano in contesti relativi alla creazione e alla resurrezione). A questa onnipotenza si accompagna un'infinita vicinanza, perché è l'«iniziatore assoluto»: Dio sa tutto, vede tutto e sente tutto (come in 6,59 e 34,50: «Egli è, in verità, colui che ode e che è vicino»). L'uomo è perciò vivamente disposto a riconoscere la costante presenza di Dio in ogni azione, in ogni pensiero e in ogni atto del cuore umano: egli «creò te e ciò che tu fai» (37,96). Egli conosce perfettamente anche «quel che c'è nelle vostre anime» (come in 2,235 e in molti altri passi). Non è egli «più vicino all'uomo della stessa vena giugulare» (50,16)? Non si è forse posto «tra l'uomo e il suo cuore» (8,24)? Il contesto specifico – e tutta la dottrina coranica considerata nel suo insieme – tuttavia, mostra che questa non è una presenza di immensità, legata alla trascendenza nella sua stessa immanenza, ma piuttosto una presenza di vicinanza legata all'onnipotenza e tale da lasciare intatta, per la sua mancanza di somiglianza con tutto ciò che è creato, l'inaccessibilità dell'Altissimo.

Allāh al-Ḥaqq. Espressione frequente nel Corano, è connessa al potere sovrano dell'Altissimo (come in 22,6, «Ed è perché Dio è la Verità e porta i morti alla vita ed ha potere sopra ogni cosa»). Come *al-Raḥmān, al-Ḥaqq*, che significa «il reale», «il vero», è sinonimo di *Allāh*; i sufi, i mistici dell'Islam, per rivolgersi a Dio preferivano *al-Ḥaqq*. L'usuale traduzione come «verità» non riesce a esprimere nelle lingue europee tutte le risonanze del termine arabo. Il significato primo della radice esprime l'idea di una legge indistruttibile scolpita nella pietra, cioè un fatto immutabilmente stabilito. È solo secondariamente che nasce il concetto di rispondenza a un fatto. Solo in seguito, come terza istanza, si sviluppa il significato di diritto e di obbligo legale che ne deriva. «Il reale», «la verità» e «il diritto» fondati sulla giustizia sono tutti significati suggeriti dal termine *al-ḥaqq*. Indubbiamente il Corano usa *al-ḥaqq* per indicare ogni realtà, ogni verità e ogni diritto riconosciuti. Tuttavia, la fonte di ciascuno si trova sempre in Dio, che solo può rendere autentica ogni realtà e ogni verità, poiché solo il decreto divino (*qadar*) fonda realmente verità e diritto, una cosa creata, una parola o un requisito di una cosa creata. Dio soltanto è totale verità, poiché egli solo è la totalità del reale. Qui verità e realtà coincidono, dato che Dio solo è «sussistente», *al-Qayyūm* (3,1), colui che esiste in sé e per sé senza nessuna ragion d'essere al di fuori di sé (cfr. anche 20,111; 2,255). È tale sussistere assoluto che lo costituisce in realtà e in verità, necessario per essenza e «privo di spaccature». Per questa ragione egli è perfettamente vero e rende manifesta la verità. Nell'uso simbolico, *al-Ḥaqq* si collega così ai sostantivi coranici preferiti dalla tradizione, come *al-'Adl* («giustizia»), *al-Nūr* («luce»; Dio è perfettamente e manifestamente evidente in sé: «luce su luce», 24,35), e *al-Salām* («pace»). Il termine *al-Ḥaqq* mostra quindi che nell'Islam Dio non viene semplicemente presentato come la realtà suprema, ma come l'unica realtà, l'unico al quale si addica veramente questo nome, perché la realtà senza fratture o vuoti (*ṣamad*) è concetto applicabile solo a Dio.

Al-Ḥayy. Il participio sostantivato *al-ḥayy* («il vivente») è indubbiamente il «nome» che i sufi hanno più spesso ricordato e meditato. Connota una perfezione che tutti gli altri, in un certo senso, esplicitano. La denominazione *al-Ḥayy*, infatti, attinge al mistero di Dio, ma, si potrebbe dire, dall'esterno e non dall'interno, senza permettere allo sguardo del fedele di penetrarvi. «Lo sguardo degli uomini non lo raggiunge», mentre egli «scruta il loro sguardo» (6,103). Dio l'Uno, il solo reale nella sua realtà incorruttibile, è il perfetto Vivente (3,2; cfr. 20,111), il «vivente che non muore» (25,58) e, quindi, l'«onnisciente», l'«onnipotente» e, in rapporto all'uomo, «il misericordioso che mai cessa di mostrare la sua misericordia». Ma il mistero della vita divina e il segreto della sua vita intima non viene rivelato ed è, potremmo aggiungere, irrivelabile per la fede musulmana. È forse questa la più profonda differenza tra l'Islam e il Cristianesimo.

I versi mutašābih («ambigui») del Corano. I nomi che rivelano le perfezioni e le azioni di Dio non possono essergli attribuiti se non in conformità del loro significato letterale rivelato. Di conseguenza, i pochi antropoformismi presenti nella dottrina del Corano (gli occhi di Dio, come in 11,37; il suo volto, come in 55,27 e così via) furono oggetto di controversie esegetiche e teologiche nelle scuole del *kalām*. Lo stesso accadde, e in maggior misura, con le varie affermazioni

coraniche che mettono in discussione la libertà dell'uomo sotto la potestà di Dio. Questi passi trattano il mistero dei rapporti tra il creatore onnipotente, giusto giudice e remuneratore, che, a suo giudizio, alcuni favorisce ed altri fuorvia (come in 5,14; 14,4) e la sua creatura libera, l'uomo, che, pur soggetto ai suoi decreti, è responsabile verso di lui (come in 18,29-30; 3,131-136 e altrove).

Dio nella tradizione religiosa musulmana

Dal punto di vista socio-fenomenologico, in ogni religione rivelata il messaggio, scritto nel libro (o nei libri) ritenuto sacro, ha valore normativo per il pensiero religioso cui dà origine. La fede, rispondendo alle aspirazioni religiose dell'uomo, non può ignorare le esigenze di razionalità insite nello spirito umano. Anzi, la fede provoca e rende operanti queste esigenze, ponendosi così in rapporto con la ragione. Ma in questo tentativo di riflessione, le prime generazioni di fedeli esitano sempre, o addirittura rifiutano di liberarsi dai termini categorici (nozioni o terminologia) del messaggio accettato come rivelato. La loro opera conserva nondimeno un valore privilegiato e normativo per le successive generazioni di credenti, che periodicamente cercheranno un «ritorno alla fonte». Nell'Islam queste questioni fondamentali, legate come sono alle concezioni individuali di fede, di rivelazione e simili, ebbero risposte originariamente dominate dalle caratteristiche proprie della dottrina coranica, ossia dall'inaccessibilità del divino, da un lato, e dalla rivelazione letterale del Corano, dall'altro.

Profilo storico del problema. Il Dio del Corano è al-'Aẓīm, l'Inaccessibile (per es. 2,255; 42,4), totalmente al di là dei limiti della comprensione umana, che non può in alcun modo circoscriverlo né paragonarlo ad alcunché. L'uomo, nella conoscenza e per mezzo della sola conoscenza, non può raggiungere colui «sul quale non si indaga» (21,23; cfr. anche 21,110). Pertanto era ovvio che tutte le scuole dedicassero fin dall'inizio lunghe dissertazioni a ciò che di Dio si può conoscere con la sola ragione o con l'aiuto dei testi coranici. La risposta al problema del rapporto tra fede e ragione, legata com'è all'atteggiamento del cuore e dello spirito verso Dio, determina effettivamente il tipo di interpretazione e le principali linee esegetiche applicate al Corano.

La tradizione musulmana, sempre attiva nella comunità dei fedeli (l'*umma*), non ha mai smesso di confermare, anzi di proteggere, l'inaccessibilità di Dio, a volte fino alla gelosia. Tipiche di questo atteggiamento sono le controversie, talora violente, provocate a Damasco sotto gli Omayyadi e in seguito a Bagdad sotto gli Abbasidi, dall'evolversi del *kalām*, che da scienza si trasformò in disciplina religiosa – nota agli studiosi occidentali come «teologia dell'Islam». Traduzione approssimativa, peraltro, poiché l'obiettivo primo, il compito del *kalām*, era la difesa del dogma «contro coloro che dubitano e negano», quindi sostanzialmente diverso da quello della teologia cristiana, definita da Agostino «conoscenza della fede». Comunque, i dottori del *kalām* (*mutakallimūn*), «teologi» musulmani, si trovarono sempre a dover combattere contro la reticenza mostrata dai «pii antenati» o dai loro successori, i tradizionalisti, verso ogni tentativo di giustificare il dogma con mezzi puramente razionali, e la tensione fu alternativamente fonte di ispirazione e di controversia. Tale reticenza, trasmessa da una generazione all'altra all'interno dell'*umma*, si sarebbe manifestata con particolare vigore nel pensiero ḥanbalita, sviluppato dal grande e intransigente tradizionalista Ibn Ḥanbal (IX secolo), la cui professione di fede era «Il Corano e la *sunna* [la tradizione musulmana]: questa è la religione». Tendenza, questa, che avrebbe continuato ad opporsi alle posizioni razionalista e modernista, mai totalmente assenti nell'Islam, come del resto non lo furono nel Cristianesimo. Avrebbe anche categoricamente rifiutato qualsiasi corrente razionalistica, in cui il monoteismo coranico diveniva semplice deismo, nel senso dato al termine dai filosofi dell'Illuminismo europeo.

Nel corso dei secoli si levarono molti «riformatori» a combattere, ancora una volta nel nome dell'inaccessibilità divina, contro ogni interpretazione o spiegazione che rischiasse di porre l'imperscrutabile mistero alla portata della ragione umana e del suo discorso. Questo fu il significato della reazione di Abū al-Ḥasan al-Aš'arī (morto nel 935/6) contro i mu'taziliti. Le scuole di *kalām* mu'tazilite furono fra le prime a formarsi. A seguito dell'incontro con il pensiero greco nel periodo degli Abbasidi, i mu'taziliti attribuirono maggior importanza alla ragione, ritenendola in grado di giustificare con i suoi stessi princìpi i contenuti della legge religiosa. Inoltre, affermavano contemporaneamente la trascendenza divina e, in nome della divina giustizia, la libertà umana. Al-Aš'arī, un apostata dei mu'taziliti, tentò di porre la dialettica razionale al servizio delle posizioni tradizionali e di ricondurre alla divina onnipotenza la questione dei rapporti tra Dio e l'uomo. La sua dottrina, con quella del suo contemporaneo al-Māturīdī, avrebbe prevalso nell'Islam sunnita; solo nel periodo contemporaneo si sarebbe avuto un ritorno della dottrina mu'tazilita.

Al-Māturīdī, il «Signore di Samarcanda», non fondò una «scuola». I suoi insegnamenti, tuttavia, saldamente radicati nella *sunna*, si contrapponevano a quelli della Šī'a e dei *falāsifa*, i discepoli musulmani dei filosofi greci. Gli stessi elementi costituirono la base per le princi-

pali obiezioni mosse dal grande al-Ġazālī (morto nel 1111) ai *falāsifa*. L'influsso di questi – in particolare di Ibn Sīnā (Avicenna) e di Ibn Rušd (Averroè) – sul pensiero musulmano, e anche il loro contributo alla cultura universale, non devono essere minimizzati. Tuttavia, nonostante la loro buona fede nei confronti dell'Islam, l'atteggiamento intellettuale dei *falāsifa* non fu abbastanza allineato con la posizione tradizionale verso la fede perché le loro conquiste intellettuali venissero integrate nel patrimonio religioso musulmano.

La reazione della fede musulmana nei riguardi dell'inaccessibilità di Dio e la corrispondente posizione intellettuale non sono, tuttavia, il risultato di ristrettezza mentale né di pigrizia intellettuale. Al contrario, rifiutano un'accettazione passiva e immotivata del messaggio rivelato e il facile ricorso al *taqlīd* (acquiescenza a opinioni accettate), anche se la maggioranza degli ḥanbaliti fece del *taqlīd* l'imitazione consapevole del Profeta e dei suoi seguaci, che credevano senza necessità di «prove». Si richiede invece uno sforzo personale di ricerca, ma sempre fondato sulla parola indiscutibile del Corano e sulla *sunna*. Il fine ultimo di tale ricerca è sempre quello di meglio indirizzare il comportamento del fedele sul «retto sentiero» indicato da Dio (1,6-7; 37,118; ecc.). Un esempio rilevante di questa tendenza si trova nella persona del famoso ḥanbalita Ibn Taymīya (XIV secolo), di cui si dichiarano successori gli odierni «riformatori ortodossi».

Il concetto dell'inaccessibilità divina, per quanto indiscutibile, non isola Dio in un paradiso astratto. È l'espressione di una trascendenza separata e separante, nel senso che la vita intima di Dio resta un mistero custodito, non rivelato e, nella dottrina ufficiale, incomunicato (l'Islam non contiene concetti paragonabili alla nozione cristiana di «vita teologica», ossia di vita partecipe del divino). Il che non significa, tuttavia, che Dio sia lontano e incurante della vita umana. Nell'analisi dell'insegnamento coranico su Dio, abbiamo visto che ogni affermazione sulla sua esistenza, sulle sue perfezioni o sui mezzi con cui agisce nei riguardi delle sue creature altro non era che una ripetizione del mistero non formulato dell'unità-unicità divina presentato con espressioni sempre nuove nello stile e nel ritmo dell'arabo coranico. Al tempo stesso, ogni affermazione comunicava all'uomo ciò che doveva sapere per glorificare Dio sulla terra e per meritare il paradiso nell'aldilà. Così la fede musulmana crea nelle anime dei veri credenti un atteggiamento di abbandono totale e fiducioso (*islām*) in Dio, che essi conoscono dalla sua stessa parola, come guida onnipotente e benevola (sura 93).

Questa fede diede origine, precedentemente e poi in concorrenza con il *kalām*, ad altre «scienze religiose», in particolare al *fiqh*, «scienza della legge» secondo la traduzione di Ignácz Goldziher, di gran lunga preferibile a quella più comune «giurisprudenza islamica». Infatti il *fiqh*, dottrina specificamente islamica posta dalla storia in costante conflitto con le scuole del *kalām*, elabora il «codice di vita» della comunità dei fedeli, avendo come oggetto principale gli obblighi devozionali e la condotta religiosa dei suoi membri verso Dio.

Nell'Islam il Corano viene presentato e accettato come la Parola rivelata di un Dio che non rivela niente di sé. Dio non confida nulla del suo mistero. Egli «si ergeva nella sua maestà sulla parte più alta dell'orizzonte» quando il Profeta «si avvicinò a lui a distanza di due archi» – sia maledetto chi tenta di avvicinarsi oltre, per ricevere dall'alto la rivelazione coranica nella forma letterale (cfr. 53,1-10). I problemi di esegesi (*tafsīr*) avrebbero di conseguenza assunto straordinaria importanza per due ragioni fondamentali. Da un lato, la mancanza di una qualsiasi autorità dottrinale che assicurasse il significato di ciò che era stato «dettato» in modo soprannaturale. Dall'altro, i problemi di esegesi che sussistono di diritto. Come si possono comprendere e interpretare le parole rivelate per cogliere il pensiero di «colui che parlò»?

Il *tafsīr* ebbe un ruolo essenziale quando si sviluppò la controversia sui versi *mutašābih* del Corano. Tuttavia, il carattere razionalizzante assunto da queste dispute erudite turbò profondamente i «devoti anziani» e provocò una vigorosa reazione sunnita verso la metà del III secolo islamico. Reazione che assunse la forma di un ritorno alla tradizione rappresentata e insegnata da Muḥammad, detta *sunnat al-nabī*, che, secondo l'interpretazione di A.J. Wensinck, significa al tempo stesso «le gesta e le azioni [del Profeta], le sue parole e la sua silenziosa approvazione». L'Islam si serviva della forma tecnica *ḥadīṯ* per descrivere il contenuto della *sunna*. Lo *ḥadīṯ* divenne il soggetto di una tipica «scienza della religione» sorta dalla fedeltà devota dei veri credenti alle «tracce» del Profeta e dei suoi discepoli. Secondo l'opinione generale la «*sunna* del Profeta» si trova in un certo senso sotto una luce «rivelata», in continuità con il Corano, di cui costituisce la spiegazione e la chiarificazione più certe di tutte le esegesi e le argomentazioni umane.

L'esistenza dell'unico Dio. Secondo l'insegnamento coranico, l'uomo non ha valide scuse se non sa come affermare l'esistenza di Dio. Da un lato, egli reca fin dalla nascita il marchio del *mīṯāq*, posto sul suo cuore come un sigillo. Questa innata predisposizione all'Islam, tradizionalmente chiamata *fiṭra*, appare come una sorta di religione primordiale naturale, il cui compimento sta soltanto nella *šahāda*. Dall'altro, «ci sono certamente segni nella creazione per quanti sono provvisti d'intelletto» (3,190-191). Ciò non significa che la fede sia

semplicemente la conseguenza di un processo di ragionamento metafisico che, partendo dal principio di causalità e dall'analogia dell'essere, arriva a un «motore primo» aristotelico. L'uomo deve imparare a riconoscere i «segni di Dio» nei «segni dell'universo». La fede appare allora come lampo di conoscenza, che rivitalizza il *mīṯāq* nel cuore dell'uomo attratto dalle bellezze della creazione e restìo ad andare oltre, nonostante i segni che Dio vi ha manifestato. Dentro e attraverso questa abbagliante rivelazione, l'uomo vede la caducità del mondo transitorio e testimonia anche dell'esistenza di quell'Uno, che solo permane: «Ogni cosa perisce tranne il suo volto» (28,88; cfr. il bellissimo testo che celebra la fede di Abramo, 6,74-89). Il pensiero musulmano ha sempre affermato che la ragione umana può e deve decifrare i «segni dell'universo»; ha assunto la fede di Abramo come punto di partenza per una «prova» dell'esistenza di Dio, prova per allusione che, sotto l'influsso del pensiero e della logica greci, sarebbe diventata dimostrativa con un'argomentazione che univa il concetto di divenire nel tempo e quello di contingenza del mondo (prova *a novitate/a contingentia mundi*).

Senza addentrarci in ulteriori particolari su questo punto, è necessario sottolineare le differenze tra le varie scuole, in quanto risultano particolarmente indicative delle questioni accennate. Le scuole mu'tazilite insegnavano che, fin dalla creazione, l'intelligenza umana può e deve innalzarsi all'affermazione di Dio anche senza l'aiuto di una nuova rivelazione esplicita (il sermone coranico) che la renda inconfutabile. Vi si giunge per deduzione, mediante la comprensione dialettica degli opposti – processo intellettivo analogo al dono della fede ad Abramo, che avviene però attraverso il ragionamento a due fasi tanto caratteristico del pensiero arabo-musulmano. La responsabilità, o l'onore, di dar forma a questa dimostrazione dell'esistenza di Dio *a contingentia mundi* e di conferirgli un valore probativo meglio comunicabile sarebbe toccata ai grandi *falāsifa*, come al-Fārābī e Ibn Sīnā, che avevano adottato la logica formale aristotelica.

Invece la scuola di al-Aš'arī e in seguito al-Ġazāli ritenevano che la (reale) capacità della ragione potesse essere esercitata solo se la rivelazione ne fa un imperativo, senza di che l'uomo non può sfuggire alle banalità del mondo. Per i seguaci di al-Māturīdī la ragione può in teoria esercitare questo potere, ma in realtà richiede anche gli autentici segni costituiti dai versi coranici: questi, per benevolenza divina, corrispondono ai «segni dell'universo» (la stessa parola, *āyāt*, designa gli uni e gli altri «segni»).

Possiamo constatare come queste concezioni, ciascuna a suo modo, mantengano o ristabiliscano la supremazia della dottrina coranica sulla ragione (nel suo approccio e nei suoi argomenti).

Gli attributi divini (Ṣifāt Allāh). Gli appellativi e le azioni attribuite a Dio dalla dottrina coranica sollecitarono la mente dei fedeli ad attribuirgli delle perfezioni. L'elenco degli attributi divini fu compilato ancor prima della nascita delle scuole del *kalām*, e rimase praticamente immutato, poiché le *ṣifāt* hanno e possono avere soltanto una fonte, il Corano. Non si può affermare nessun attributo che non sia insegnato nel Corano, direttamente o come immediata conseguenza (*tafwīḍ*). Un ulteriore consenso sarebbe sorto con la nascita del *kalām*.

Tranne che per alcuni punti particolari, le diverse correnti di pensiero avrebbero considerato razionali le *il āhīyāt* («quelle [scienze] che hanno a che fare con Dio»). La ragione è pertanto responsabile di ciò che può dedurre sull'esistenza di Dio, una volta ammessa la sua esistenza. Alcuni, come gli aš'ariti, non ammettevano che la ragione con le sue sole risorse fosse in grado di formulare tutti gli attributi divini, ma non negavano che potesse capire che quegli attributi sono necessariamente vincolati all'affermazione dell'unico Dio, creatore assoluto e giudice giusto.

Dispute erudite sarebbero sorte con i tentativi dei dottori del *kalām* di sistematizzare in qualche modo i dati del Corano. L'elaborazione delle spiegazioni necessarie si sarebbe scontrata con la mancanza di chiarezza del vocabolario e dei concetti coranici, soprattutto perché non è semplice formulare definizioni precise in un campo così delicato. Le dispute sorsero specialmente sui problemi relativi all'inaccessibilità di Dio e alla rivelazione letterale del Corano stesso, e finirono per concentrarsi principalmente sul significato degli attributi divini. Al tempo stesso, dissertarono sulla realtà delle *ṣifāt* e, per estensione, sul loro rapporto con l'essenza divina oltre che sulla loro eternità o non eternità. Col tempo, questi dibattiti si sarebbero fatti sempre più tecnici e sterili (logici, filologici e così via) perdendo di fascino anche all'interno del mondo islamico; di conseguenza, in questa sede ne daremo solo una breve sintesi.

La classificazione degli attributi in categorie era variabile. Tuttavia, lo schema che segue ottenne un certo consenso.

1. *Attributo dell'essere.* Esistenza, attributo consostanziale all'essere, era il termine positivo, espressione dell'essere senza altri significati. Era *ḏāt Allāh*, l'«io» di Dio, che non presentava paralleli né analogie con l'essenza delle cose mortali. Questa era la sua esistenza (*wuǧūd*).
2. *Attributi «essenziali».* Venivano suddivisi in due gruppi: attributi negativi (eternità, perpetuità, dissomiglianza dal creato, sussistenza in se stesso) che

sottolineano la trascendenza divina e manifestano quindi che Dio non ha alcun genere di uguali né opposti; attributi *ma'ānī*, che «aggiungono un concetto all'essenza» e non le sono identici, ma neppure diversi (in modo separato o separante). Alcuni sono *'aqlīyāt*, «razionali» (potere, volontà, conoscenza, vita); altri sono *sam'īyāt*, «tradizionali», che tuttavia la ragione umana può afferrare solo con l'insegnamento coranico. Fra gli attributi di questo gruppo citiamo la vista, l'udito, la parola, la visibilità e la percezione; il loro esatto significato è stato discusso a fondo dai mu'taziliti e dagli aš'ariti.

3. *Attributi di «qualificazione»*. Sono i nomi divini o gli attributi *ma'ānī* in forma verbale, come il potere di possedere, di volere e così via.
4. *Attributi di azione*, che non qualificano intrinsecamente l'essenza, ma indicano quel che Dio fa o non fa (creazione, comando, predeterminazione e così via). Le scuole differivano nel modo di concepire il rapporto di questi attributi con la conoscenza e il volere: gli aš'ariti erano solitamente più «volontaristi», i māturīditi più «intellettualisti».

Il punto fondamentale di questi dibattiti è la questione della «realtà» degli attributi e del loro rapporto con l'essere assoluto. Gli «antichi devoti» avevano già riconosciuto vari attributi senza fornirne alcuna giustificazione, proprio come avevano affermato l'esistenza di Dio, sia rispettando scrupolosamente la lettera del Corano, sia ammettendo i nomi divini come dei sinonimi. Tuttavia, la loro posizione fondamentalista nei confronti del testo coranico venne in conflitto con le ambiguità e con gli antropomorfismi dei versi *mutašābih*. Ciò li indusse in contraddizione, al punto di esporli all'accusa di paragonare Dio alle sue creature. Particolarmente consapevoli della purezza di qualsiasi affermazione relativa a Dio, i mu'taziliti, che si consideravano «il popolo della giustizia e del *tawḥīd*», sottoposero gli attributi divini a una rigorosa critica. Li rifiutarono attraverso la pratica *tanzīh*, che «distanziava» tutto quanto evocava il creato, rifacendosi a quei passi del Corano che suggeriscono questo tipo di interpretazione (per es. 6,103; 42,9). Alla fine, questa «rimozione» degli attributi (*ta'ṭīl*), attuata attraverso una rigorosa *via remotionis*, tende a indebolirne la nozione e a comprometterne la realtà in Dio. Così purificati, gli attributi esistono in Dio, ma sono identici all'essere: una doppia affermazione basata su una distinzione che è solo nominale.

A queste condizioni, la posizione dei mu'taziliti a proposito degli attributi *sam'īyāt* non deve sorprendere. Vista, udito, visibilità e simili sono considerati espressioni puramente metaforiche dell'onniscienza e dell'onnipotenza di Dio. La parola, manifestazione di Dio nel tempo ed espressione del suo volere nelle leggi religiose formulate per gli uomini, deve avere un «inizio». Così viene «creato» il Corano. Il *tawḥīd* non ammette cambiamenti né accenni di variazione. La scuola di Bassora sarebbe addirittura giunta a parlare di conoscenza e di volere divini «contingenti» relativamente alle azioni libere dell'uomo. Vediamo, quindi, come e perché il concetto mu'tazilita di ragione, «criterio della legge religiosa», portò i suoi seguaci a trasformare il *tawḥīd*, che intendevano servire e glorificare, in un concetto che veniva espresso negativamente, ma ancora accessibile a livello discorsivo. Il contenuto della fede monoteistica tende in tal modo a diventare nozione di Dio giustificata dalla ragione umana. Questa posizione e le sue inevitabili conseguenze non potevano che provocare una reazione e, alla fine, un rifiuto; rifiuto espresso in seguito dagli aš'ariti.

Gli aš'ariti miravano a giustificare la loro interpretazione globale e monolitica del mistero, paragonabile a quella degli «antichi devoti». Infatti applicarono scrupolosamente il *tanzīh* agli attributi divini, la cui realtà sostenevano fermamente. Essi assunsero questa posizione poiché concepivano gli attributi secondo l'esatta definizione tradizionale (*tawqīf*), vale a dire nel modo «fissato» da Dio nel Corano e, secondariamente, nella *sunna*. Specialmente gli attributi *sam'īyāt* venivano considerati nel loro senso letterale, pur rimanendo misteriosi quanto basta per evitare l'antropomorfismo; erano inoltre ritenuti privi di qualsiasi analogia con il mondo creato. Né poteva comprendersi il perché della loro ragion d'essere, poiché la loro modalità di esistenza era «senza come o confronto» (*bi-lā kayf wa-lā tašbīh*). La parola esiste in Dio, il quale in essa si manifesta; è una parola «essenziale», proprio come il Corano è «increato», distinto dalla sua espressione creata, cioè il testo e la recitazione. Applicando a tutti gli attributi il principio del «senza come o confronto», gli aš'ariti credevano di rimanere fedeli al significato letterale di quanto è affermato nel Corano e, al tempo stesso di evitare il *ta'ṭīl* per il quale i mu'taziliti venivano criticati. Gli attributi «non sono Dio, né sono diversi da lui». Essi sussistono nell'essenza divina secondo una modalità del tutto sconosciuta.

Nell'XI secolo, al-Ǧuwaynī, il maestro di al-Ġazālī, cercò di assegnare agli attributi un'esistenza intermedia tra l'essere e il non essere, ma questo tipo di approccio non ebbe seguito (dotati di maggiore coscienza filosofica, i *falāsifa* avrebbero elaborato la nozione logica di distinzione della ragione). I māturīditi, per parte loro, evitarono ogni formulazione che potesse alludere, in qualsiasi modo, a una distinzione tra Dio e i suoi attributi, specialmente quelle che potevano implicare che gli attributi sono gli «accidenti» dell'essere. Si adopera-

rono per rimanere quanto più possibile aderenti alla lettera del Corano («Dio, colui che parla, colui che vuole» e così via) e asserirono, fra l'altro, che «Dio conosce e possiede una conoscenza attribuitagli da tutta l'eternità».

Queste dispute erudite possono apparire pedanti e, in realtà, a volte lo sono. Concluderemo citando l'osservazione di Louis Massignon a chiusura del suo studio sulla salvezza nell'Islam: «Dio non è alla portata dell'uomo. All'uomo non dovrebbe essere concesso tentare di raggiungere Dio. Un abisso ci separa da lui. Emergono, in tal modo, il rigore e l'intransigenza della fede monoteistica di un popolo al quale i profeti sono venuti a ricordare che Dio è separato e inaccessibile agli uomini. La fede, la pura fede, è senza dubbio l'unico dono prezioso da offrirgli». Questo, in verità, dimostrano quei credenti il cui totale abbandono in Dio è fondato sulla sottomissione (*islām*) alla Legge, attraverso l'atto di una fede che non si interroga. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO (Concezioni islamiche)*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Poiché il monoteismo coranico è al centro della fede islamica, è utile consultare A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 1932, New York 1965; oppure A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947. Per approfondire la sintesi di Wensinck, cfr. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane*, Paris 1967.

Sulle fonti della fede coranica, cfr. R. Bell, *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1953; sulla *sunna*, A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammaddan Tradition*, 1927, Leiden 1971. Sul monoteismo preislamico, W. Montgomery Watt, *Ḥanīf*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., I-III, Leiden 1971; e *The Qur'ān and Belief in a "High God"*, in R. Peters (cur.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden 1981. Sul problema specifico dei nomi divini, cfr. L. Gardet, *Al-asmā'al-ḥusnā*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., I, Leiden 1960; e J. Jomier, *Le nom divin al-Raḥmān dans le Coran*, in *Mélanges Louis Massignon*, Damasco 1957, II.

Le grandi scuole teologiche musulmane e le loro problematiche sono analizzate in W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, con bibliografia. Su argomenti specifici, cfr. A.J. Wensinck, *Les preuves de l'éxistence de Dieu dans la théologie musulmane*, in «Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen», 81 (1936), pp. 41-67; R.J. McCarty (cur.), *The Theology of Al-ash'ari*, Beirut 1953; H.S. Nyberg, *Mu'tazila*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1934; R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge/Mass. 1962, sui *falāsifa*; e l'articolo di J. van Ess, *Ibn Kullāb*, in *The Encyclopaedia of Islam*, supplemento alla nuova edizione, Leiden 1982, con disquisizioni erudite sugli attributi divini.

LOUIS GARDET

DRUSI (arabo *Durūz*), setta religiosa arabofona, esclusivista, strettamente unita, che conta circa 180.000 individui in Siria, 140.000 nel Libano e 50.000 in Israele, oltre a piccole comunità in Giordania, negli Stati Uniti, in Canada e nell'America Latina (dati del 1983).

Periodo formativo. Tre uomini ebbero importanza primaria nella fondazione della setta dei drusi agli inizi del secolo XI. Uno fu Fatimid, califfo d'Egitto, Abū 'Alī al-Manṣūr al-Ḥākim bi-Amr Allāh (985-1021), un maniaco depressivo che soffriva di attacchi di pazzia seguiti da periodi di umiltà, e la cui divinità divenne articolo di fede per i seguaci. Perseguitò Ebrei, cristiani e musulmani sunniti, bruciò Fusṭāṭ (Il Cairo antico) e distrusse la chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, oltre a molte altre chiese e sinagoghe, favorendo invece la propaganda ismailita come capo riconosciuto di tale gerarchia religiosa. Nel 1017 al-Ḥākim cominciò ad appoggiare un movimento condotto dal missionario ismailita Ḥasan al-Aḫram, che ne proclamò la divinità.

Dopo l'assassinio di al-Aḫram nel 1018, Ḥamza ibn 'Alī, un persiano fabbricante di feltro, divenne il capo e, in realtà, il fondatore della nuova setta. Ḥamza conquistò il favore di al-Ḥākim e costituì un'organizzazione missionaria che ottenne molte conversioni, specialmente in Siria. La sua dottrina differiva dall'insegnamento ismailita in quanto sottolineava la presenza del cosmico (Dio) e minimizzava l'importanza delle emanazioni subordinate. Insegnava che al-Ḥākim era l'incarnazione dell'Ultimo, la divinità stessa, paragonati al quale 'Alī e gli imam ismailiti erano solo figure minori. Affermando che lui stesso era l'imam, l'intelletto e il principio cosmico, Ḥamza andò ben oltre la più spinta dottrina ismailita e i suoi insegnamenti costituirono una religione nuova e indipendente. Ḥamza insegnò che al-Ḥākim con la sua divina facoltà aveva creato cinque capi o ranghi cosmici supremi (*ḥudūd*), ossia 'Aql, l'Intelletto o Mente Universale (che era Ḥamza stesso); Nafs, l'Anima Universale; al-Kalima, la Parola; al Nūr al-Bāsiṭ, la Luce Penetrante; e al-Tālī, il Seguace, ciascuno dei quali si incarnava in un uomo in carne e ossa. Il lato oscuro del cosmo era rappresentato da un certo numero di falsi *ḥudūd*, anch'essi creature di al-Ḥākim e incarnati in uomini del tempo. Il dramma cosmico fra veri *ḥudūd*, con Ḥamza in testa, e falsi *ḥudūd* si sarebbe risolto quando al-Ḥākim avesse dato apertamente il suo appoggio ai primi e abbandonato gli altri a se stessi.

Il terzo fondatore della setta dei drusi, da cui ricevette il nome, fu Muḥammad ibn Ismā'īl al-Darazī, insegnante ismailita, in parte turco, che era giunto in Egitto da Bukhara nel 1017/1018. Insegnava che lo spirito divino incarnato in Abramo era stato trasmesso ad 'Alī e da questi, tramite gli imam, ad al-Ḥākim. Non si hanno notizie sufficienti sui rapporti fra Ḥamza e Darazī: que-

st'ultimo, forse, fu inizialmente discepolo del primo ma non vi è alcun dubbio sulla forte rivalità fra i due per i favori di al-Ḥākim e dei seguaci, nonché sui loro conflitti sanguinosi, i contrasti dottrinali e le reciproche accuse. Nel 1019/20, Darazī morì, forse ucciso per ordine di al-Ḥākim in seguito ad una denuncia di Ḥamza; tuttavia le fonti druse asseriscono che non morì, ma si ritirò segretamente in Siria. Nel 1021, «scomparve» al-Ḥākim, probabilmente assassinato per istigazione della sorella Sitt al-Mulūk, che aveva ragione di temere per la propria vita. Questo avvenimento fu seguito da un periodo di persecuzioni degli aderenti al culto di Ḥākim in Egitto. Ḥamza si nascose lo stesso anno, ma fu ben presto assassinato; a succedergli come capo della setta fu Bahā' al-Dīn al-Muqtanā, che rimase o pretese di rimanere in contatto con lui e, fino al 1038, ne predisse ancora il ritorno. La concezione dei drusi sulla *ġayba* (assenza) delle figure fondatrici equivale alla dottrina degli šī'iti, secondo i quali l'ultimo imam non è morto, ma è semplicemente assente, vive ancora sulla terra e, al tempo fissato, ritornerà come Mahdi, o capo messianico «guidato» da Dio.

Sorprendente è la velocità con cui si formò la setta dei drusi: non passarono più di tre anni fra l'arrivo in Egitto dei due maestri ismailiti, Ḥamza e Darazī, e la morte di entrambi, nonché del califfo al-Ḥākim, che i loro insegnamenti avevano innalzato al rango di figura divina unica. Con la morte di questi tre fondatori (o nascosti, come pretendono gli insegnamenti dei drusi) cominciò il periodo di canonizzazione con l'uscita di lettere pastorali di al-Muqtanā, che stendeva contemporaneamente le leggi dell'ortodossia drusica. La raccolta di centoundici lettere (alcune anche di Ḥamza e Ismā'īl al-Tamīmī e alcuni scritti dello stesso al-Ḥākim) dovevano divenire la Scrittura drusa, detta *Rasā'il al-ḥikma* (Epistole della Saggezza). Nel 1034 anche al-Muqtanā si ritirò, ma continuò a mandare lettere fino al 1042/3.

Quando al-Muqtanā si ritirò, la maggior parte dei membri della nuova setta era in Siria, dove erano stati convertiti dagli incaricati di Darazī. Divennero noti come la comunità di Darazī, in arabo *durzī*, plurale *durūz* (drusi). Col ritiro di al- Muqtanā cessò anche il proselitismo dei drusi, e si diffuse la dottrina che non poteva essere ammesso nessun altro al gruppo dei *muwaḥḥidūn* (coloro che dichiarano l'unicità), come si definiscono i drusi, né era possibile nessun'altra conversione al *dīn-tawḥīd* (monoteismo), come essi chiamano la loro religione.

Organizzazione sociale. All'interno della comunità, la gerarchia spirituale dei drusi subì un cambiamento graduale che portò alla divisione in due classi: gli *'uqqāl* (conoscitori, ossia, saggi) e i *ǧuhhāl* (ignoranti). Gli *'uqqāl* (sing. *'āqil*) sono gli iniziati alle dottrine della religione drusa, basata sugli scritti gnostici cosmologici moralistici prodotti dai saggi drusi nel corso della loro storia. I segni esteriori del loro rango sono uno speciale abbigliamento e i turbanti bianchi. I più istruiti e devoti hanno il titolo di *šayḫ* e sono riconosciuti come capi. Per prepararsi al loro alto ufficio, gli *šayḫ* frequentano scuole apposite e i più zelanti trascorrono qualche tempo in ritiri spirituali, o *ḫalwa*. In ogni distretto uno degli *šayḫ*, solitamente appartenente a una famiglia autorevole, viene scelto come *ra'īs* (capo), suprema autorità religiosa. Tutti gli *'uqqāl* devono comportarsi con assoluto decoro, agire da pacieri, condurre una vita moralmente impeccabile ed evitare stimolanti, menzogne, furti e vendette. Essi presenziano ai servizi religiosi del venerdì sera nel *maǧlis* (luogo di riunione), che corrisponde al musulmano *masǧid*, o moschea. Solo agli *'uqqāl* è permesso leggere i libri segreti dei drusi, conoscerne i riti e parteciparvi.

I *ǧuhhāl*, la maggioranza non iniziata della comunità, sono tenuti a un codice di comportamento meno severo e, se non hanno serie motivazioni per sforzarsi di raggiungere il rango di *'āqil*, devono rimanere nella loro situazione di ignoranza, trovando conforto nella speranza che, in una futura rinascita, riescano a raggiungere tale rango.

Leggi e dottrine. Le leggi prescritte da Ḥamza sono considerate coercitive anche dagli odierni drusi. Vi sono leggi che sostengono l'eguaglianza fra marito e moglie – una notevole divergenza con la legge *šarī'a* tradizionale musulmana – e riconoscono il divorzio solo per ragioni gravi ed evidenti. Di conseguenza la posizione delle donne presso i drusi è migliore di quanto non lo sia nella società musulmana tradizionale.

Ḥamza e Muqtanā istituirono sette comandamenti a sostituzione dei noti «Sette Pilastri» della fede islamica. Essi possono essere riassunti come segue:

1. I drusi fra loro devono dire la verità (ma è permesso mentire agli estranei).
2. Devono difendersi e aiutarsi l'un l'altro anche fino al punto di prendere le armi.
3. Devono rinunciare a qualsiasi credenza precedente che implichi la negazione dell'unicità di Dio.
4. Devono dissociarsi dai non credenti.
5. Devono riconoscere l'assoluta unicità del Signore, che si è incarnato in al-Ḥākim.
6. Devono essere lieti di qualsiasi cosa Dio faccia.
7. Devono sottomettersi al volere e agli ordini di Dio.

I dogmi dei drusi comprendono anche la credenza che alla fine al-Ḥākim e Ḥamza ricompariranno, conquisteranno il mondo e stabiliranno la giustizia, e che i drusi vivi in quel momento diventeranno i dominatori

universali. Un'importante dottrina drusa riguarda il numero fisso di anime e di rinascite istantanee dopo la morte, il che significa che il numero dei drusi in vita rimane sempre lo stesso. Un'altra dottrina, quella della *taqīya* (dissimulazione), in comune con la Šī'a, impone ai drusi, allo scopo di conservare la segretezza della loro propria fede, di fingere di accettare la fede della maggioranza dominante, nella maggior parte dei casi l'Islam sunnita.

Alcuni princìpi della religione drusa risalgono, tramite la Ismā'īlīya, al Neoplatonismo e sono comuni a numerose sette gnostiche. Fra questi, la credenza nell'incarnazione periodica o manifestazione della divinità, e una specifica interpretazione delle religioni rivelate, i cui fondatori, Mosè, Gesù e Muḥammad, sono considerati soltanto maestri di verità esoteriche. Nonostante la dottrina del distacco fra la loro religione e le altre, i drusi condividono la venerazione per alcuni santi (profeti), le cui sepolture sono meta di pellegrinaggio anche per i credenti di altre religioni. Una speciale venerazione riservano a Nabī Šu'ayb (Ietro), suocero di Mosè, che essi reputano una delle incarnazioni del primo principio cosmico, l'Intelletto o Mente Universale, e ne visitano il sepolcro vicino a Ḥiṭṭīn in Galilea, venerato anche dagli Ebrei.

Storia recente. Al tempo degli Ottomani, i drusi godettero di notevole indipendenza e furono governati dalle loro case regnanti locali, guidate dagli emiri. Periodicamente essi attaccavano i Turchi (come nel 1584) e, in caso di sconfitta, si ritiravano nei loro villaggi di montagna quasi inespugnabili.

Uno dei capi drusi libanesi degno di nota fu l'emiro Faḫr al-Dīn al-Ma'anī II (1572-1635), un capo illuminato che, in ottemperanza alla dottrina della *taqīya*, professava la religione drusa davanti al suo popolo e l'Islam davanti alle autorità musulmane e, inoltre, mostrava molta simpatia per i cristiani. Passò molti anni da esule a Firenze e si dice che vi abbia ricevuto il battesimo. Nel 1624, la Porta lo riconobbe signore dell'Arabistan, da Aleppo fino alla frontiera egiziana. Infine, i Turchi sospettarono della sua lealtà, lo imprigionarono e lo decapitarono.

A dispetto del loro comandamento di aiutarsi e difendersi l'un l'altro, anche i drusi si lasciarono trascinare nella guerra tra le fazioni qaysite e yamanite, che infuriò in tutta la regione durante i secoli XVII e XVIII. Nel sanguinoso conflitto, sia i «rossi», ossia la fazione nordica dei qaysiti, sia i «bianchi», ossia la fazione meridionale degli yamaniti, erano composti da Arabi musulmani, Arabi cristiani e drusi. Nello stesso tempo, tuttavia, i drusi opposero resistenza armata contro i Turchi e furono impegnati in guerre sanguinose contro gli Arabi cristiani maroniti.

Nei secoli XVIII e XIX i drusi si spostarono dal Libano meridionale al Ǧabal Ḥawrān, nella Siria sudoccidentale. Scacciati i nativi, a partire dal 1860 i drusi rimasero gli unici abitanti dello Ḥawrān, che prese il nome di Ǧabal Druze. Qui essi godettero di relativa indipendenza.

Occasionalmente i drusi aiutarono i Turchi contro i loro nemici, per esempio i wahhābiti, che minacciarono Damasco nel 1810. Durante tutto il XIX secolo e fino alla fine della prima guerra mondiale, i drusi furono quasi continuamente coinvolti in scontri soprattutto con i cristiani maroniti, ma a volte anche contro gli stessi Turchi. Scontri che spesso finivano in massacri, come quello dei cristiani ad opera dei drusi del Ǧabal Druze nel 1825, e quello dei drusi di Matn, Libano, per mano dei maroniti nel 1845.

Nello stesso anno i drusi attaccarono i monasteri di Abī e Sulimah. Nel 1860 bruciarono centocinquanta villaggi e massacrarono circa undicimila cristiani, per lo più maroniti. Questi avvenimenti portarono all'intervento armato europeo e all'occupazione del Libano da parte di truppe francesi. Nel 1879 assaltarono Suwaydah, capitale del Ǧabal Druze e per tutta risposta vi fu una spedizione punitiva turca. Nel 1893, combatterono contro la grande tribù dei beduini Ruwalā. Nel 1920 e nel 1925 organizzarono rivolte in Siria contro le autorità francesi.

Questo elenco, che comprende solo i maggiori conflitti, mostra fino a che punto, condizionati dai loro dogmi religiosi, i drusi abbiano cercato l'autodeterminazione e l'indipendenza e abbiano considerato nemici tutti gli estranei, musulmani o cristiani che fossero. Con la loro feroce partecipazione alla guerra civile libanese, cominciata alla metà del 1970, i drusi hanno dimostrato ancora una volta quanto siano allineati con questo antico principio. In Israele sono stati riconosciuti come comunità religiosa alla pari con musulmani e cristiani, hanno chiesto e ottenuto di servire nelle forze armate e sono rimasti neutrali o hanno appoggiato gli Ebrei nel conflitto arabo-israeliano.

BIBLIOGRAFIA

N.S. Alamuddin e P.D. Starr, *Crucial Bonds. Marriage among the Lebanese Druze*, Delmar/N.Y. 1980.

V.F. Ayoub, *Political Structure of a Middle Eastern Community. A Druze Village in Mount Lebanon*, Diss. Harvard University 1955.

G. Ben-Dor, *The Druzes in Israel. A Political Study*, Jerusalem 1979.

N. Bouron, *Druze Hìstoiy,* F. Massey (cur.), Detroit 1952.

N. Dana, *The Druse. A Religious Community in Transition*, Jerusalem 1980.

H. Guys (cur.), *Théogonie des Druses*, Paris 1863.
R. Halabi, *The West Bank Story*, New York 1982.
P.K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, New York 1928.
S. Makarem, *The Druze Faith,* Delmar/N.Y. 1974.
R. Patai, *The Druze. "Enfants Terribles" of the Middle East*, Institute of Jewish Affairs, Research Report, n. 3, London 1984.
A.I. Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I-II, Paris 1838.
T. Touma, *Paysans et Institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du* XVII*e* *siècle à 1914*, I-II, Beirut 1971-1972.

RAPHAEL PATAI

ESCATOLOGIA ISLAMICA. In ogni campo della vita religiosa, le religioni scritturali si sono sviluppate seguendo percorsi delineati dai dettami e dalle potenzialità dei rispettivi testi sacri e dalle aspettative dell'immaginario popolare. Questo aspetto si è evidenziato in modo particolare nello sviluppo dell'escatologia islamica, che non è mai stata completamente sistematizzata, fatto spiegabile con una serie di fattori interagenti. Come tutte le Scritture, il libro sacro musulmano è ellittico. Il Corano può continuare a battere sull'inevitabilità della resurrezione, sulle ricompense e sulle punizioni nell'aldilà, ma dice ben poco sul periodo fra la morte e la resurrezione, sulla topografia del paradiso e dell'inferno, sulla possibilità dell'intercessione, o sulla natura della redenzione.

Inoltre, il radicale dualismo spirituale delle Scritture monoteistiche raramente è esistito in forma pura; solitamente è stato inquinato dall'interazione con idee e pratiche popolari. Si avvertono tensioni specialmente nelle considerazioni sulla morte, quando questo mondo incontra l'altro; in tal modo l'escatologia diventa particolarmente complessa. Tra le fedi monoteiste l'Islam è quello che ha avuto un retroterra più ricco e uno scenario interculturale più ampio. Preceduti da una ricca eredità pagana, i pionieri dell'Islam si sono mossi in un ambiente monoteista di larghe proporzioni: alcuni entrarono nell'Islam dall'Ebraismo, dal Cristianesimo o dallo Zoroastrismo; altri vennero a contatto con i fedeli di queste religioni. L'impatto dell'escatologia islamica su questo ed altri tipi di influssi fu particolarmente pronunciato, come lo fu l'impronta islamica data ad elementi affini, o addirittura comuni a dette credenze. Infine, alle variazioni naturali, temporali, geografiche e ideologiche dei primi tredici secoli della diffusione dell'Islam si sono aggiunti i ripensamenti modernisti del XIV e XV secolo.

Il fondamento del Corano. Neppure al lettore più sprovveduto potrebbe sfuggire l'insistenza coranica sulla resa dei conti e sul giudizio finale, o sulla parallela frequenza del tono omiletico e ortatorio dello stesso ruolo profetico; quasi ogni sura fa riferimenti all'escatologia, soprattutto alla ricompensa fisica nel paradiso e alle punizioni nell'inferno. Si deve, tuttavia, tenere sempre presente l'ampio contesto etico e monoteistico che permea l'insistenza coranica sulla resurrezione fisica e sulla retribuzione; isolare questa insistenza dal suo contesto ha portato molti studiosi occidentali moderni a confondere il sensuoso col sensuale, mentre ignorano gli aspetti altrettanto sensuosi in Dante o in Bosch.

Il continuo riferimento ai sensi – la presentazione concreta, grafica delle due assegnazioni e anche di molti altri argomenti – è coerente non solo con la sua natura orale, ma anche con la necessità di prove reiterate le più convincenti possibile. Come lavoro didattico e insieme apocalittico, deve affrontare un cosmo arcaico arabo, per il quale il corso della vita e il carattere definitivo della morte sono determinati dal tempo fatale e non dipendono dalle intenzioni del creatore:

> Quando vedono un segno, scherniscono e dicono: «Non è che evidente magia! O che forse quando siamo morti e saremo polvere e ossami o che forse saremo suscitati?».
> (37,14-16).

Per contro, l'attento Dio del Corano, Allāh, è anche il giudice annientatore, che porrà termine al mondo

umano al tempo stabilito (*Yawm al Qiyāma*, il Giorno della Resurrezione; *al-Sā'a*, l'Ora); farà risorgere gli uomini in anima e corpo; li giudicherà per il modo in cui avranno accettato o rifiutato i suoi chiari segni spiegati dai tanti messaggeri che egli ha mandato; e li consegnerà alla loro retribuzione eterna – le brucianti sofferenze del *Ǧahannam* (Inferno, Gehenna) o le calme dolcezze del *Ǧanna* (Giardino, Paradiso):

> Ed essi (gli increduli) diranno: «Guai a noi! questo è il dì del Giudizio! Questo è il giorno della Decisione, che voi chiamavate menzogna».
>
> (37,20-21).

La distinzione fra questi due è netta e inequivocabile, proprio come la distinzione fra deserto e oasi. Fuoco e Giardino sono due opposti polari, l'uno essendo tutto ciò che l'altro non è (morto/vivo, fresco/caldo, ombra/luce), proprio come gli abitanti dei due luoghi sono gli uni tutto ciò che gli altri non sono (bestiali/umani, sordi/udenti, ignoranti/sagaci, ciechi/vedenti, vivi/morti, muti/parlanti, ingrati/grati, noncuranti/solleciti, egoisti/caritatevoli, indecenti/casti, credenti/idolatri, orgogliosi/umili):

> I miscredenti... saranno nel fuoco della Gehenna in eterno, ché sono la feccia del creato. Ma quelli che credono e operano il bene sono il fiore del creato.
>
> (98,6-7).

Ǧahannam, come il deserto, è caldo e arido, i suoi abitanti sono sempre assetati; *Ǧanna* è fresco e umido, i suoi abitanti non hanno bisogni. Il contrasto è permeato di ironia. Gli abitanti dell'inferno ricevono come «bevande» metalli liquefatti o marciume trasudante che liquefa il contenuto del loro stomaco; vengono «rinfrescati» con acqua bollente versata loro in testa, mentre una pelle nuova sostituisce quella bruciata; trovano «riparo» sotto colonne di fuoco al di sopra della loro testa; vengono «vestiti», ma con abiti di catrame o di fuoco; mangiano, ma come mandrie:

> Per quei che Lo rinnegano saran tagliate vesti di fuoco; e versata sarà sul loro capo acqua bollente, che corroderà quel che hanno nel ventre e la pelle...
>
> (22,19-20).

Nel giardino paradisiaco invece scorrono fiumi e sgorgano fontane; i suoi abitanti saranno adagiati su letti con molti cuscini, avranno vesti di broccato e, tranquilli, non si affaticheranno mai, saranno riparati, mangeranno frutta in modo raffinato, bevendo un vino odoroso di muschio che non produce nausea né intossicazione, e godranno della presenza delle *ḥūr*, «mogli» rese pure e immacolate. (Sebbene il Corano dica che anche le donne hanno accesso al Paradiso, per loro non descrive piaceri equivalenti alle *ḥūr*).

> I compagni del Paradiso, in Quel giorno i destinati al Paradiso in faccende gioiose gioiranno – essi e le loro spose, tra fresche ombre, sopra letti alti reclinati staranno e avranno quivi frutta e quel che chiederanno avranno.
>
> (36,55-57).

Questa dicotomia meravigliosamente raffigurata sottolinea la necessità di una scelta da parte dell'uomo. Il Fuoco e il Giardino compaiono non come fine a se stessi, ma come segni della misericordia e dell'ira di Dio. La credenza nel giorno finale è solo una piccola parte della sfida generale (vedi, per esempio, sura 2,172-173). Sebbene venga riconosciuta la cacciata di Adamo dal Giardino originale, non si riconosce, invece, la conseguenza del peccato originale che deve essere redento, anche se Iblīs, l'angelo ribelle, continua a tentare gli uomini a compiere il male. Ognuno determina la propria sorte seguendo o non seguendo le norme spirituali e di comportamento chiaramente specificate. Il giudizio ha la stessa imparzialità di una transazione d'affari: le azioni vengono pesate sulla bilancia, ricchezza e amicizie non hanno rilievo alcuno. Colui che è stato devoto e riconoscente, ha accettato i Suoi segni e i Suoi messaggeri come veri, ha pregato e fatto elemosine, viene ricompensato. Colui che è stato infedele e ingrato, ha negato i Suoi segni e i Suoi messaggeri, ha affiancato a Dio altre divinità, ha pregato con falsità o non ha pregato affatto, è stato egoista o orgoglioso dei propri beni, verrà punito. In questo caso di transvalutazione radicale, comune a tutte le religioni monoteiste, ciò che l'individuo riteneva prezioso viene tolto e ciò che invece non teneva in alcun conto diviene ricompensa eterna.

Altrettanto frequenti e descrittivi sono i segni dell'avvento del Giorno: gli uomini dispersi come moscerini, montagne scorticate come batuffoli di lana e trasformate in sabbia, la terra scossa e ridotta in polvere, i cieli squarciati e rivoltati, le stelle sparpagliate, i mari ribollenti e il sole oscurato. Tuttavia, non tutti gli aspetti vengono presentati, il periodo fra la rivelazione e il riscatto è a malapena trattato, e ancora meno il tempo fra la morte e la resurrezione, del quale si dice che sembrerà come niente. Quando più tardi i musulmani presero a cuore il dramma dell'escatologia coranica, la interpretarono dove era menzionata specificamente e la elaborarono dove non lo era.

Variazioni postcoraniche. Questa rielaborazione diede origine a notevoli variazioni sia nelle trattazioni erudite, sia nell'immaginazione popolare, dove il ricco

folclore di millenni fu ulteriormente arricchito dalla nuova religione e trasmesso con dettagli elaborati.

Variazioni sunnite. La maggioranza sunnita si dedicò all'elaborazione dello schema escatologico coranico non appena gli *ḥadīṯ* (racconti su azioni e affermazioni dimostrative e tacite approvazioni del Profeta) cominciarono a circolare; sviluppi significativi continuarono per secoli, specialmente riguardo a tre argomenti: 1) il periodo fra la morte e la resurrezione; 2) il ruolo delle figure escatologiche; 3) il giudizio dopo la morte e la distribuzione delle punizioni.

1. Secondo il pensiero classico, il termine *barza* finì per significare sia il tempo che il luogo di attesa fra la morte e la resurrezione, anche se il Corano lo usa raramente e solo nel significato di barriera. Al tempo del famoso teologo al-Ġazālī (morto nel 1111), che scrisse dettagliatamente sull'argomento, si era andato formando un quadro preciso. Al momento della morte, appare 'Izrā'īl, l'angelo della morte; in quel momento l'anima scivola facilmente fuori dal corpo, sollevata verso l'alto da altri angeli. Quindi, la coppia angelica formata da Munkar e Nakīr interroga il morto nella tomba sulle sue azioni. L'esame è seguito da pressione su tutti gli abitanti delle tombe e dalla punizione di alcuni. Non è chiaro se questa prima punizione prefiguri o mitighi la punizione successiva. Secondo alcuni i morti possono interagire con i vivi durante il *barza*, specialmente nei loro sogni.

2. Anche il periodo fra la rivelazione del Corano e il Giorno del Giudizio, nonché le figure escatologiche attive in quel momento, sono stati oggetto di attenzione. Le figure centrali sono al-Daǧǧāl, il falso salvatore o «Anticristo», e il Mahdi, mosso dalla mano di Dio. Al-Daǧǧāl, che compare negli *ḥadīṯ* e non nel Corano, apparirà alla fine dei tempi dopo un lungo periodo di disintegrazione sociale e naturale, conquisterà la terra e infine sarà ucciso da Gesù ricomparso o dal Mahdi, altra figura non coranica. Quest'ultimo, in questo senso, è un innominato membro riformatore della famiglia del Profeta, mandato per riportare pace e giustizia sulla terra per un periodo di tempo prima della fine e per compiere la missione di Muḥammad come suo ultimo successore temporale (califfo), per interpretare la sua rivelazione, e per applicare la legge islamica (*šarī'a*).

Non tutti i musulmani sunniti, tuttavia, prevedono questa figura e il termine è stato più spesso usato con riferimento al *muǧaddid*, ossia, a un rinnovatore guidato da Dio che in qualsiasi momento può riportare la comunità musulmana dalla deviazione al giusto sentiero di Dio come guida intellettuale, spirituale o temporale. Diversamente dal *mahdī*, il *muǧaddid* ha connotazioni cicliche; è stato ravvisato in diversi personaggi al volgere di ogni secolo islamico, dal primo fino al più recente.

Poiché il riscatto non arrivava, e poiché si credeva che Muḥammad fosse stato purificato e scisso definitivamente dalla rivelazione fino alla sua ricomparsa nel Giorno del Giudizio, spesso acquistavano importanza altri personaggi. [Vedi *MESSIANISMO ISLAMICO*].

Secondo parecchi commenti post-coranici, il Giorno del Giudizio sarà annunciato da due squilli di tromba suonati dall'arcangelo Isrāfīl: tutte le anime saranno riunite al corpo nella tomba, risuscitate radunate, forse ad attendere per un ulteriore periodo di tempo. Le loro azioni saranno lette nei libri del cielo e pesate sulla bilancia. Il conteggio sarà verificato, quando attraverseranno il ponte sul Fuoco: i credenti peccatori cadranno nel Fuoco temporaneamente; i peccatori miscredenti cadranno nel Fuoco per sempre. I credenti salvati attraverseranno il ponte indenni fino ad entrare nel Giardino, dove possono avere una qualche forma di «visione» di Dio. Secondo molti scrittori, ogni profeta condurrà la sua comunità e alla guida dell'intera processione si avvicenderanno Muḥammad e la comunità musulmana. Alla piscina o laghetto (*ḥawḍ*) il Profeta può intercedere per alcuni fedeli musulmani finiti nel Fuoco. Tuttavia, alcuni autori hanno suggerito che il Fuoco è una sorta di purgatorio non solo per alcuni, ma per tutti i suoi abitanti.

Anche la struttura del Fuoco e del Giardino viene delineata, come nel Corano, secondo modelli architettonici prediletti. Il Fuoco ha sette cerchi o strati concentrici, che rappresentano gerarchicamente i livelli di punizione stabiliti; il Giardino ha sette o otto strati, forse in forma piramidale, e sulla sommità il trono di Dio. Questo tipo di elaborazione si è ispirato ai diversi generi di letteratura che descrivevano il famoso viaggio notturno del Profeta a Gerusalemme e da qui la sua ascensione attraverso i sette cieli. [Vedi *MI'RĀǦ*].

Variazioni šī'ite. La struttura informale delle figure escatologiche dei sunniti ha un analogo formale nell'imamato šī'ita. Per gli šī'iti duodecimani, l'ordine cosmico e l'arrivo del riscatto dipendono in forma assoluta da una linea di eredi del Profeta discendenti della figlia Fāṭima e del cugino 'Alī. Si crede che i cosiddetti imam siano stati concepiti nella mente di Dio da un principio, come il principio del bene, che è stato trasmesso per secoli come una luce nei lombi dei profeti e nel grembo delle donne sante, ed è poi emerso in forma umana nei dodici vicereggenti di Muḥammad (come i dodici assistenti di tutti i profeti precedenti).

Essi soffrirono, come avevano sofferto tutti i profeti; la loro sofferenza e quella di tutta la precedente e successiva umanità culminò nel martirio del terzo esponente della loro stirpe, Ḥusayn, per mano del sesto califfo, Yazīd (680-683). La sofferenza di Ḥusayn fu l'atto redentore centrale nel dramma cosmico, condiviso da

tutti i profeti precedenti, a loro reso visibile e con loro identificato da parte dei seguaci successivi. La vendetta finale di questa sofferenza nel Giorno del Giudizio rappresenterà il trionfo del bene sul male, della giustizia sull'ingiustizia. I seguaci degli imam saranno redenti non solo tramite le azioni di Ḥusayn, ma anche tramite il riconoscimento della sua sofferenza dimostrato dal loro pianto, dalla visita a Karbala, luogo del suo martirio, dove ne rappresentano il dramma (*ta'ziya*) e recitano poesie accorate.

Prima del Giorno, il dodicesimo imam assente, al-Qā'im, sarà ritornato come Mahdi per preparare il cambiamento. Il Mahdi arriverà alla fine di un lungo periodo di disintegrazione il cui culmine sarà la comparsa di al-Daǧǧāl, che egli ucciderà, come ucciderà tutti i nemici della famiglia del Profeta. Nel frattempo anche Gesù sarà ritornato e regnerà per un certo tempo, dopo di che il Mahdi (e forse Ḥusayn stesso) regneranno con pace e giustizia, compiendo così la missione di tutti i profeti. La famiglia del Profeta parteciperà non solo all'intercessione, ma anche al giudizio, nella persona di 'Alī o di Fāṭima o di Ḥusayn. [Vedi *IMAMATO*].

Variazioni ṣūfī. I musulmani che avevano adottato l'orientamento ṣūfī arrivarono a conclusioni escatologiche particolari come risultato del loro ascetismo, della loro ricerca dell'unione con Dio in questa vita, e del loro grande amore per Dio. I primi asceti, come Ḥasan al-Basrī (morto nel 728), esasperarono il loro timore dell'inferno e il desiderio del paradiso, perché erano estremamente coscienti della loro umana peccaminosità; tendevano a cercare il mondo dell'aldilà, perché rifiutavano il presente. Con le parole di Ḥasan: «Sii con questo mondo come se non ci fossi mai stato e con l'altro mondo come se non dovessi mai lasciarlo». Quando, tuttavia, l'amore di Dio divenne l'elemento chiave del Sufismo, cominciarono a fare la loro comparsa nuove idee sul mondo dell'aldilà. Per il primo mistico musulmano, la poetessa araba Rābi'a al-'Adawīya (morta nell'801), l'amore incondizionato per Dio richiedeva che il sufi ignorasse sia questo mondo che l'altro per la visione di Dio, che deve essere amato tanto da fare dimenticare paradiso e inferno. Sufi come Yahyā ibn Mu'āḏ al-Rāzī (morto nell'871) sostituirono il timore della punizione e la speranza della ricompensa con una completa fiducia nella misericordia di Dio e considerarono bella la morte, perché riuniva l'amico all'amico. Altri andarono anche più oltre. Il poeta turco Yunus Emre (morto intorno al 1321) sosteneva che il sufi deve rifiutare non solo il mondo presente, ma anche quello dell'aldilà; alcune sue poesie sono satire dell'interpretazione letterale dei dettagli escatologici del Corano.

Tra i sufi che cercarono l'unione con Dio e la visione di Lui in questa vita, alcuni furono da questa esperienza portati a cambiare le nozioni convenzionali di paradiso e inferno. Per loro, il sufi perfetto non era soggetto a cambiamenti di stato, compresa la morte, né era interessato agli stati creati, come l'altro mondo. Alcuni arrivarono a credere che essendo stati toccati dal fuoco e dalla luce primordiale dell'amore di Dio, divenivano inattaccabili dal fuoco dell'inferno e che il paradiso sarebbe stato pura esperienza di Dio, non certo il luogo dei piaceri materiali descritti nel Corano. Secondo l'espressione di Šiblī (morto nel 945), «il fuoco dell'inferno non mi toccherà; io lo posso spegnere». Lo sviluppo ṣūfī del pensiero escatologico musulmano non fu privo di contraddizioni spesso bizzarre: mentre la pratica popolare incoraggiava i rituali che potevano accrescere le gioie del paradiso, il pensiero colto scoraggiava la speranza del paradiso anche per la visione di Dio che poteva riservare.

Risposte moderne. Molti pensatori ṣūfī moderni non trattano affatto l'argomento escatologico, apparentemente ritenendo troppo difficile razionalizzarlo. I problemi di coloro che invece lo trattano mostrano un'insolita continuità con quelli della controparte premoderna; ma i pensatori moderni hanno anche approfondito nuovi punti e riscoperto nuovi aspetti.

Nel gruppo dei pensatori tradizionalisti, come Aḥmad Fā'iz (morto nel 1918), Muḥammad 'Awwād (morto nel 1980), Šayḫ al-Islam Ibrāhīm al-Bayǧūrī, Muḥammad Ḫalīfa, Mustafā al-Ṭayr nonché Ahmad Galwaš, si nota la tendenza a diverse forme di interpretazioni letterali, ritornando con lingua moderna su problemi come l'agonia della morte, il giudizio e la punizione o ricompensa nella tomba, la consapevolezza dei defunti, e la fisicità della resurrezione nella vita dell'aldilà. Nel gruppo opposto vi sono quelli, come M. Sadeddin Evrin, che cercano di verificare il Corano su base scientifica (la descrizione dei segni del riscatto, per esempio). Alcuni, come Ṭanṭāwī Ǧawharī (morto nel 1940) e Muḥammad Farīd Waǧdī (morto nel 1954), tendono ad una sorta di spiritualismo di stampo europeo che presenta un mondo da cui lo spirito dei defunti si preoccupa dei vivi e li aiuta. Fra i due poli si collocano vari pensatori moderni con tendenza a minimizzare i dettagli dell'escatologia tradizionale e a porre l'accento sull'idea della continuità di questa vita nell'altra, della naturalezza della morte e della somiglianza del *barza* col sonno e l'incoscienza, della natura della responsabilità e della colpevolezza. Molti preferiscono l'interpretazione allegorica del Corano. Syed Ameer Ali (morto nel 1928) vede un significato spirituale nelle descrizioni sensuali del paradiso e della Gehenna reperibili nel Corano. Abū al-A'lā al-Mawdūdī (morto nel 1979) sottolinea il valore pratico

dell'escatologia islamica nell'aiutare gli esseri umani ad affrontare la morte e la mortalità. Muḥammad Iqbal (morto nel 1938), nel suo *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* descrive il Paradiso e la Gehenna come stati e non come luoghi.

Il pensiero dei modernisti ha anche assunto forme meno fedeli all'insegnamento escatologico tramandato. Il fondatore della setta Aḥmadīya, Mirza Ġulam Ahmad del Punjab (morto nel 1908), fece affermazioni escatologiche autonome, asserendo nel 1880 che egli era il Mahdi, incarnazione insieme di Gesù, di Muḥammad e di Kṛṣṇa. I suoi commenti coranici, come quelli di Mawlana Muḥammad Ali (morto nel 1951) hanno elaborato idee escatologiche originali. Per esempio, si dice che l'apertura delle tombe sia prefigurata dall'apertura della terra per l'estrazione di metalli preziosi; la vita nell'aldilà è vista come un esempio dell'incessante progresso evidente anche sulla terra; la resurrezione viene presentata come una nuova manifestazione di realtà nascoste; e si prevede un paradiso in terra, nonché un paradiso dopo la morte.

L'uso di interpretazioni allegoriche al servizio della razionalizzazione modernista non fu però universale. Importanti modernisti quali Muḥammad al-Mubārak, Sayyid Quṭb, Muṣṭafā Maḥmūd e Muḥammad 'Abduh, sono rimasti fedeli al Corano e agli *ḥadīṯ* nel loro rifiuto dell'interpretazione allegorica, ed hanno anche criticato l'interpretazione letterale, trovandole mezzi inadeguati per esprimere le realtà del mondo ultraterreno. Altri ancora hanno stabilito un rapporto tra la fine ultima e il diffuso senso di necessità di una ricostruzione sociale. Per loro, la morte e la resurrezione assumono un significato più chiaro nel contesto di una vita eticamente vissuta. Essi mettono in rilievo la responsabilità umana e sottolineano la possibilità che l'idea del mondo futuro produca maggiore moralità in questo. Questi approcci hanno un parallelo tra quei musulmani šī'iti i quali, imbarazzati davanti al soprannaturalismo dell'escatologia tradizionale, negano il ritorno dell'ultimo imam, eppure conferiscono un profondo significato e un valore redentore alla morte di Ḥusayn, intesa come protesta contro l'ingiustizia e l'oppressione. Tali pensatori sembrano avere ritrovato antichi valori coranici nella loro ricerca di modernizzazione. [Vedi *NUBŪWA*].

BIBLIOGRAFIA

Jane I. Smith e Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany/N.Y. 1981.

F. Meier, *The Ultimate Origin and Hereafter in Islam*, in Girdhari L. Tikku (cur.), *Islam and its Cultural Divergence. Studies in Honor of Gustave E. von Grunebaum*, Urbana/Ill. 1971, pp. 96-112.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975.

Sull'escatologia šī'ita

S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Sh'ïa Islam*, London 1979.

M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā in Twelver Shī'ism*, The Hague 1978.

A.A. Sachedina, *Islamic Messianism.The Idea of the Mahdi in Twelver Shī'ism*, Albany/N.Y.1981.

I. Goldziher, *Zur Charakteristik Gelâl ud-dîn us-Sujût'î's und seiner literaturischen Tätigkeit*, in *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, 69, 1871, pp. 7-28.

J.B. Taylor, *Some Aspects of Islamic Eschatology*, in «Religious Studies», 4 (1968), pp. 57-76. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974, cfr. le voci: *Barzakh*, *al-Dadjdjāl*, *Djahannam*, *Djanna*, *Firdaws*, *Ḥawḍ*, *Iblīs*, *Isā*, *Isrāfīl*, *Izrāīl*, *ak-Kiyāma*, *al-Mahdī*, *Malā'ika*, *Munkar wa-Nakīr*, *Shafā'a*, e *Yādjūj wa-Mādjūj*.

MARILYN ROBINSON WALDMAN

FALSAFA. Il termine *falsafa* è la forma araba del greco *philosophia* («amore per la sapienza»), che nell'accezione generale significa semplicemente «filosofia». Tuttavia, viene usato in senso più specifico (come lo sarà in questo testo) come abbreviazione dell'espressione *al-falsafa al-islāmīya*, «filosofia islamica». Allo stesso modo, il termine generale arabo «filosofi», *falāsifa* (sing. *faylasūf*) viene impiegato più specificamente come abbreviazione dell'espressione *al-falāsifa al-islāmīyūn*, «i filosofi islamici».

Dato che per molti musulmani, passati e presenti, la *falsafa* è sospetta, almeno dal punto di vista dottrinale, sarà necessario chiarire il significato di «islamico» cui faremo di seguito riferimento. L'aggettivo, attribuito a *falsafa* e a *falāsifa*, sarà usato anzitutto in senso culturale molto ampio, poiché la *falsafa* fu sviluppata in un ambiente culturale islamico da uomini la cui cultura era islamica. Questa connotazione culturale del termine *islamico* è implicita nell'uso arabo medievale. Così, per esempio, un famoso intellettuale che tacciò di «empietà» alcuni *falāsifa*, ciò nonostante li chiamava «islamici», mentre un altro includeva tra i filosofi islamici i cristiani di Bagdad che scrivevano in arabo. Quest'ultimo esempio ci porta a delimitare il senso in cui *islamico* sarà usato, tuttavia, poiché, oltre ad essere «islamici» in senso culturale, i *falāsifa* erano «islamici» in quanto si consideravano musulmani, affermando che il loro concetto di Dio e del mondo era coerente con quello del Corano. La maggior parte di loro cercò di dimostrare che le loro rispettive filosofie erano in armonia con la rivelazione islamica, e, sia che queste dimostrazioni fossero credibili o no, esse rappresentano un aspetto caratteristico della *falsafa*.

Va segnalato che sebbene i *falāsifa* fossero teisti, non erano tuttavia teologi. Per capire adeguatamente la *falsafa*, bisogna distinguerla dal *kalām*, la teologia speculativa islamica. Le due discipline ricorrevano entrambe alla ragione per formulare le loro rispettive concezioni di Dio e della creazione, ma differivano nell'approccio e nella motivazione. Il punto di partenza del *kalām* era la rivelazione. La ragione interveniva per difendere la parola rivelata e per interpretare l'ordine naturale in conformità con la visione coranica della creazione. Per la *falsafa*, il punto di partenza era la ragione; la sua motivazione era la ricerca della «vera natura delle cose». I *falāsifa* sostenevano che questa ricerca sfociava in una prova dimostrativa dell'esistenza di una causa prima dell'universo, che era identica al Dio del Corano – affermazione contestata dai teologi islamici, particolarmente quelli che seguivano la scuola di *kalām* di al-Aš'arī (morto nel 935). Lo scontro fra *falsafa* e *kalām* non riguardava il problema dell'esistenza di Dio, bensì la natura di Dio.

Fra di loro vi era anche una diversità storica. Il *Kalām* era antecedente alla *falsafa*; fece la sua prima comparsa nel periodo del califfato omayyade (41-132 eg. / 661-750 d.C.) e raggiunse la maturità nella seconda metà dell'VIII secolo. Inoltre, si originò da conflitti religiosi e politici all'interno dell'Islam. Benché soggetti a influssi stranieri, particolarmente del pensiero greco, i metodi di argomentazione e le prospettive del *kalām* rimasero in gran parte indigeni. La *falsafa*, d'altro canto, fu il risultato diretto di uno sforzo corale per tradurre in arabo la scienza e la filosofia greche all'inizio del IX secolo. Si ricordi che il primo filosofo islamico, al-Kindī, morì intorno all'870.

La *falsafa* era quindi radicata nella filosofia greca o, più precisamente, nella filosofia greca tradotta. I *falāsifa* si consideravano non solo guardiani delle verità conquistate dagli antichi filosofi greci, ma anche partecipi di un'ininterrotta ricerca della verità: come disse al-Kindī, raggiungere la verità è difficile e sono necessari gli sforzi collettivi di generazioni passate e presenti. I *falāsifa* non si limitavano ad accettare le idee ricevute attraverso le traduzioni. Essi giudicavano, sceglievano e scartavano; facevano distinzioni, raffinavano e riplasmavano concetti per formulare le proprie concezioni filosofiche. Ma i blocchi di partenza, per così dire, di questi filosofi erano pur sempre greci.

Traduzioni. Secondo parecchi indizi, le traduzioni di alcune opere scientifiche greche furono eseguite nel periodo del califfato omayyade, ma la tendenza vera e propria alle traduzioni apparve sotto il califfato degli Abbasidi, saliti al potere nel 750. Le traduzioni furono intraprese sporadicamente subito dopo il consolidamento dei regnanti abbasidi, ma fiorirono solo nel IX e X secolo. Il sovrano che diede il vero slancio a questo movimento fu il califfo al-Ma'mūn, che governò dall'813 all'833; il suo sostegno attivo alla traduzione della filosofia e della scienza greche fu continuato dai suoi successori e dalle famiglie legate alla corte califfale. La Bayt al-Ḥikma (Casa della saggezza), centro dell'attività scientifica e delle traduzioni che al-Ma'mūn aveva costruito a Bagdad, finì per diventare il simbolo del favore abbaside di cui godeva l'attività dei traduttori.

I motivi di questo interesse per le traduzioni erano vari. Vi erano considerazioni di carattere pratico, come il bisogno di conoscenze mediche e astronomiche. Vi era, probabilmente anche un motivo di prestigio: i Bizantini potevano vantare una tradizione filosofica e scientifica greca, gli Abbasidi volevano, anch'essi, avvantaggiarsi dei tesori intellettuali degli antichi. Questo fu anche un periodo di fermento intellettuale e di genuino interesse per il sapere e gli studiosi erano, quindi, pronti ad assumersi l'onere delle traduzioni. In particolare, nel regno abbaside, proprio vicino al cuore dell'Impero, vi erano genti di lingua siriaca, una cultura all'interno di una cultura, anch'essi in parte ellenizzati. Ai perspicaci capi dello Stato islamico parve più che naturale mettere a frutto queste ricche risorse intellettuali.

Oltre agli studiosi di lingua siriaca, per lo più cristiani nestoriani e giacobiti, anche nella città di Harran, nella Siria settentrionale, alcuni eruditi si erano dedicati alla traduzione. Gli harraniani appartenevano alla setta sabea, religione che comprendeva il culto delle stelle, ma aveva anche una base filosofica greca. Fra gli studiosi cristiani vi erano due tradizioni culturali. Una era quella della scuola medica e filosofica di Alessandria; sembra che, nel periodo degli Omayyadi, gli aderenti a questa scuola si siano spostati ad Antiochia, quindi, nel periodo abbaside a Harran e infine a Bagdad. L'altra tradizione era quella della scuola medica e dell'ospedale dei nestoriani di Ǧundīshāpūr in Persia. In origine campo di prigionia per i Romani, costruito nel III secolo d.C. dall'imperatore sasanide Šāpūr I, Ǧundīshāpūr divenne un rifugio per i nestoriani dopo la deposizione del loro patriarca Nestorio al Concilio di Efeso nel 431. La scuola fiorì nei tempi sasanidi, e, quantunque se ne sappia poco per il periodo omayyade, divenne famosa anche sotto gli Abbasidi; dal 765 all'870, i medici di corte del califfo provenivano dalla famiglia Baḫtīšū', ad essa affiliata.

Fra i primi traduttori, ricordiamo Yaḥyā ibn al-Biṭrīq (morto nell'830?); Astat (Eustazio) di cui conosciamo ben poco, ma che tradusse la *Metafisica* di Aristotele, lavoro noto ad al-Kindī; e Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī (morto nell'835), autore della traduzione di *Teologia di Aristotele*, apocrifa, ma molto influente. Il più noto e il più autorevole fra i traduttori fu Ḥunayn ibn Isḥāq (morto nell'873), medico e studioso nestoriano, famoso soprattutto per la traduzione di opere di medicina, ma anche di trattati di logica e di filosofia. A differenza di dotti precedenti e posteriori, Ḥunayn conosceva il greco; seguiva il sistema di raccogliere e confrontare manoscritti greci prima di tradurre e fece la revisione di precedenti traduzioni dal siriaco. Lavorò con un gruppo di traduttori, compreso il figlio Isḥāq, il nipote Ḥubayš e 'Isā ibn Yaḥyā. Fra gli harraniani il traduttore più importante fu Ṯābit ibn Qurra (morto nel 901), che scrisse anche un commentario sulla *Fisica* di Aristotele. Fra i traduttori successivi ricordiamo Qusṭā ibn Lūqā (morto nel 912?), noto per un trattato, *La differenza tra anima e spirito*; Abū 'Uṯmān Sa'īd al-Dimašqī (morto nel 900); il logico Abū Bišr Mattā (morto nel 940); Yaḥyā ibn 'Adī (morto nel 974); Ibn Zur'a (morto nel 1008) e Ibn al-Ḫammār (morto nel 1020).

I tre filosofi antichi che influirono sulla nascita e lo sviluppo della *falsafa* furono Platone, Aristotele e Plotino. Come per l'Europa occidentale del Medioevo, Aristotele fu la figura preminente; la sua influenza fu sentita nell'ambito della logica, della fisica e della metafisica. Platone, il cui pensiero fu conosciuto non tanto direttamente quanto attraverso l'esposizione di altri, specialmente tramite le opere del medico Galeno tradotte in arabo, ebbe il maggiore influsso sulla filosofia politica dei *falāsifa*. Anche Plotino fu conosciuto indirettamente, soprattutto tramite due opere: la *Teologia di Aristotele*, parafrasi neoplatonica dei libri 4, 5 e 6 delle *Enneadi*, e il lavoro basato su Proclo, noto in arabo come *Fī maḥḍ al-ḫayr* (Sul bene puro), tradotto in latino medievale come *Liber de causis*.

Fu tradotto anche un numero consistente di com-

mentari, specialmente su Aristotele. Commentatori come Temistio, Simplicio e Alessandro d'Afrodisia ebbero ascendente sulla *falsafa*. Era conosciuta anche la filosofia presocratica e la tarda filosofia e logica stoiche; le traduzioni riguardavano anche opere di medicina, in particolare quelle di Galeno, e trattati matematici e scientifici come gli *Elementi* di Euclide e l'*Almagesto* di Tolomeo.

Al-Kindī e al-Rāzī. Due pensatori eccezionali furono i pionieri, sebbene in modo diverso, dell'impresa filosofica nell'Islam medievale: Abū Yūsuf Ya'qūb al-Kindī e il medico-filosofo Abū Bakr al-Rāzī (morto nel 926). La loro filosofia, in particolare nella dottrina sulla creazione del mondo e sulla natura del Creatore, differiva radicalmente dal pensiero dei maggiori filosofi posteriori. Come *falāsifa* furono atipici; inoltre furono radicalmente diversi l'uno dall'altro.

Paradossalmente, al-Kindī fu atipico perché la sua filosofia coincideva con le credenze musulmane fondamentali e generalmente accettate. Infatti, argomentò energicamente e diffusamente per dimostrare che il mondo fu creato *ex nihilo* e in un momento finito di tempo nel passato rispetto al presente. Sostenne anche la dottrina della resurrezione fisica. Nello stesso tempo, i suoi scritti furono di carattere e di metodo interamente filosofico. «Non dobbiamo – insisteva – vergognarci di considerare buona la verità, né di acquisire la verità da qualsiasi fonte provenga, anche se proviene da razze lontane da noi e da nazioni diverse da noi» (*Rasā'il al-Kindī al-falsafīya*, M.A.A. Abū Rīda [cur.], Il Cairo 1950, p.103). Al-Kindī era nato intorno all'800 a Kufa. Della sua educazione si sa ben poco, eccetto che fu in contatto con i traduttori cristiani e con i califfi che appoggiarono il movimento delle traduzioni. Comparve sulla scena filosofica inaspettatamente, pure già con perfetta sicurezza, senza alcuna delle esitazioni tipiche del principiante. Come i filosofi islamici dopo di lui, fu anche medico e scienziato e la vastità del suo sapere era enciclopedica.

Dei suoi numerosi scritti si sono conservati solo pochi trattati filosofici e scientifici. Fortunatamente, fra questi l'opera *Sulla prima filosofia*, trattato relativamente ampio, composto da quattro capitoli. Nel primo, l'autore introduce alla filosofia, definendola «conoscenza delle cose nella loro vera natura, entro i limiti della capacità dell'uomo». Nello stesso tempo il capitolo giustifica e caldeggia il suo intento: l'interesse primo della filosofia, afferma, è la ricerca del «Vero Uno», il bene supremo, la causa di tutte le cose.

I capitoli che seguono sono un esempio d'argomentazione vigorosa e sostenuta. La maggior parte del secondo capitolo contiene la dimostrazione della creazione del mondo *ex nihilo* in un passato remoto, ma finito. La discussione poggia su una premessa fondamentale: l'impossibilità di una grandezza infinita. Al-Kindī comincia asserendo che un corpo infinito è impossibile. Se supponiamo l'esistenza di un tale corpo, egli continua, allora teoricamente è possibile rimuoverne una parte finita. Quello che rimane sarebbe ancora infinito, ma minore dell'infinito originale, a causa della quantità del corpo finito rimosso. La conseguenza sarebbe l'esistenza di due infiniti ineguali, il che, per al-Kindī, è una contraddizione. Prosegue dimostrando che se un corpo deve essere finito, anche il tempo e il moto devono essere finiti. L'esistenza temporale del mondo non potrebbe, quindi, risalire all'infinito; deve avere avuto un inizio temporale. Inoltre, afferma, la creazione nel tempo non può significare semplicemente che un mondo statico (e, quindi, un mondo al di fuori del tempo) fu messo in movimento in un qualche momento finito passato rispetto al presente. Per definizione un corpo deve avere un movimento; un mondo statico è una contraddizione in termini. Ne consegue che il mondo non solo cominciò in un momento finito del passato, ma fu anche creato dal nulla.

Avendo provato, in modo per lui soddisfacente, la dottrina della creazione *ex nihilo*, al-Kindī presenta una prova dell'esistenza di Dio, «Il Vero Uno», e la ricerca della natura di questa unicità. In questa parte del trattato si manifestano le influenze neoplatoniche, particolarmente quando espone la natura dell'unicità divina. La prova dell'esistenza di Dio è di natura causale, basata soprattutto sul fenomeno della pluralità e dell'unità nel mondo. La prova, data in una versione succinta e, quindi, in una più prolissa, è alquanto elaborata. Il punto fondamentale è nell'affermazione che l'unità che sperimentiamo nelle cose e che è la causa della pluralità non appartiene essenzialmente alle cose; è un'unità derivata, accidentale. Afferma quindi che, in definitiva, deve derivare da un essere che è essenzialmente uno e l'unico ad essere essenzialmente uno. Questo è il Vero Uno che dà alle cose la loro unità accidentale. Il datore di questa unità è il datore dell'esistenza.

In questo, come in altri trattati, al-Kindī si pronuncia anche sulla profezia e sulla natura della rivelazione. Non sono affermazioni dettagliate, ma quelle che riguardano la profezia suggeriscono il tipo di teorie elaborate più tardi nel pensiero di al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicenna). Anticipando quest'ultimo, al-Kindī afferma che la conoscenza profetica avviene «istantaneamente» e non richiede, quindi, né sforzo intellettuale da parte del profeta, né le discipline della matematica e della logica. Uniformandosi alla credenza islamica generalmente accettata, al-Kindī sostiene che l'inimitabilità del Corano sta nell'eccellenza della sua espressione letteraria, nel modo in cui trasmette le verità divine direttamente e succintamente.

Al-Kindī ebbe seguaci – il maggiore al-Saraḫsī (morto nell'899) –, tuttavia, propriamente parlando, non si può dire che abbia fondato una scuola di pensiero filosofico. Lo stesso vale per il noto *faylasūf* che gli succedette, al-Rāzī. Abū Bakr Zakarīyā' al-Rāzī (Rhazes), uno dei più insigni medici medievali, nacque nell'865 nella città persiana di Rayy; qui e poi a Bagdad praticò la medicina. Ci sono giunte poche delle sue opere filosofiche, quindi gran parte del suo pensiero deve essere ricostruito avvalendosi di relazioni islamiche medievali, che, per la maggioranza, sono molto critiche nei confronti delle sue idee.

Nella cosmogonia fu profondamente influenzato dal *Timeo* di Platone. Il mondo, afferma, fu creato in un momento finito del tempo, ma non dal nulla. Come per Platone, anche per al-Razī «creare» significa imporre ordine al disordine. Sottoscrive la dottrina dei cinque princìpi eterni: materia atomica, spazio, tempo, l'anima del mondo e il Creatore. Ad un certo momento nel tempo, Dio pone ordine agli atomi che, fino ad allora, si muovevano in disordine nello spazio. Gli atomi, ora organizzati, permettono all'anima del mondo di raggiungere la materia e di individualizzarsi, formando esseri viventi diversi. Proprio come questo assetto degli atomi, ossia la creazione, avvenne in un momento finito del tempo nel passato, così l'ordine cesserà in un momento finito del tempo nel futuro quando i cinque princìpi eterni ritorneranno al loro stato originale. L'analisi fatta da al-Rāzī della materia atomica, dello spazio assoluto e del tempo assoluto è scientifica nello spirito e nella trattazione. Ma quando si tratta di spiegare le cose ultime, ossia la ragione per cui il mondo fu creato, si avvale del mito, e la sua filosofia è nota per il mito della creazione.

Per al-Rāzī la creazione pone due problemi fra loro collegati: perché il mondo fu creato in un particolare momento del tempo e non in un qualsiasi altro momento, e perché il mondo fu creato. Rispondendo al primo quesito, al-Rāzī sostiene che proprio perché tutti i momenti del tempo sono eguali, la scelta di Dio di un momento piuttosto che di un altro fu assolutamente libera. Se i momenti del tempo non fossero uguali, la sua scelta di un momento piuttosto che di un altro sarebbe stata determinata da «un datore di preponderanza» (*muraǧǧiḥ*) a lui estraneo. Quindi, proprio perché la volontà di Dio è assolutamente libera, egli scelse un momento per realizzare la sua creazione. Nel rispondere alla seconda questione, al-Rāzī ci offre il suo famoso mito.

L'anima del mondo s'invaghì della materia con la quale cercò di unirsi. Per realizzare l'unione, l'anima si adoperò per dare forma alla materia disorganizzata. La materia, tuttavia, resistette all'atto organizzativo dell'anima, lasciando questa nel dolore. Dio, essendo potente e misericordioso, intervenne allora per aiutare l'anima, introducendo forma e ordine negli atomi materiali; in altre parole, egli creò il mondo. Quando creò l'uomo, Dio gli fornì la ragione, emanazione della propria essenza, così che l'anima si risvegliasse dal suo sonno corporeo e cercasse di tornare alla sua esistenza eterna originale. Questa, per al-Rāzī, è la salvezza. In qualche momento finito del futuro, le anime di tutti gli uomini, risvegliate dalla filosofia, rifiuteranno il corpo. Le anime individuali si riuniranno allora con l'anima eterna del mondo e gli atomi riprenderanno il loro stato caotico per l'eternità.

La salvezza, come viene presentata da al-Rāzī, è possibile solo tramite la filosofia. In questo modo egli viene a negare la necessità dei profeti. Tutti gli uomini sono in grado di cercare la verità per mezzo della ragione. Il fatto che molti non seguano questo percorso razionale non dipende da incapacità, ma da scelta volontaria. Al-Rāzī afferma ancora che sarebbe ingiusto se Dio favorisse un individuo o un popolo dandogli i profeti. La credenza errata che Dio abbia agevolato individui e nazioni con i profeti non ha fatto che causare lotte; al-Rāzī, sostiene, dunque, che la maggior parte delle guerre è causata dalla religione. Se aggiungiamo che al-Rāzī accettò anche la teoria della trasmigrazione delle anime, ci rendiamo conto del perché le sue idee non ebbero successo nell'Islam. Ciò nonostante, egli provocò fermento d'idee filosofiche, e le reazioni alla sua filosofia costituiscono un insieme d'intense discussioni filosofiche e religiose.

A parte l'interesse intrinseco delle loro filosofie, al-Kindī e al-Razī mostrarono, ciascuno a suo modo, che era possibile fare filosofia nell'Islam medievale, preparando così il terreno per il rigoglio della *falsafa* nell'Islam.

Al-Fārābī e Ibn Sīnā. Nel X secolo e all'inizio dell'XI, il pensiero filosofico islamico fu dominato da due giganti intellettuali: al-Fārābī (morto nel 950) e Ibn Sīnā (morto nel 1037). Le loro teorie filosofiche hanno molto in comune, pur rimanendo completamente distinte. Al-Fārābī, nato poco dopo l'870 in Transoxania, studiò e insegnò a Bagdad fino al 942. Studiò logica con il logico nestoriano Yūḥannā ibn Ḥaylān (morto nel 910) e frequentò Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, altro rinomato logico nestoriano. Studiò grammatica araba con Ibn al-Sarrāǧ (morto nel 929), eminente grammatico arabo del tempo. Nel 942, per ragioni non del tutto chiare, lasciò Bagdad per la Siria, dove sembra sia vissuto per il resto della vita quasi in isolamento a Damasco, dove morì. Al-Fārābī, il logico più autorevole dell'epoca, scrisse commentari sull'*Organon* di Aristotele e su altre opere dello stesso autore e di altri scrittori greci. Fu il più

grande teorico e musicologo islamico medievale, ed ebbe anche fama di abile strumentista. Elaborò uno schema emanativo neoplatonico che influenzò profondamente la trattazione dei sistemi emanativi dei suoi successori islamici. Ma, forse, il suo aspetto più importante fu quello di fondatore di una teoria platonica dello Stato, adottata (con variazioni) dai maggiori *falāsifa* che seguirono. Va ricordato che si hanno dubbi sull'esatta datazione dei suoi scritti filosofici e sull'autenticità del pensiero.

Per al-Fārābī il mondo è un'emanazione eterna di Dio, che forma una serie di enti gerarchicamente ordinati, dei quali il più vicino a lui è il più alto di rango. Questo ente superiore è la prima intelligenza, emanata direttamente da Dio. Da essa continua il processo di emanazione in forma di diadi: l'intelligenza ha due atti di cognizione, quello in cui conosce Dio e quello in cui conosce se stessa, dai due atti procedono due enti, una seconda intelligenza e un corpo – il corpo più esterno dell'universo. La seconda intelligenza sperimenta anch'essa i due atti di conoscenza di Dio e di se stessa, che risultano nell'emanazione di una terza intelligenza e della sfera delle stelle fisse. Le intelligenze successive ripetono il medesimo processo cognitivo da cui deriva l'esistenza delle sfere dei pianeti, il sole, la luna e, infine, dall'ultima delle intelligenze, l'Intelletto Attivo, che è il nostro mondo, il mondo della generazione e della corruzione.

L'intero ordine cosmico è razionale e armonico, con un'intelligenza che governa ogni sfera. Nel mondo della generazione e della corruzione, l'uomo, dotato di ragione e volontà libera, deve realizzare le proprie potenzialità e raggiungere il bene più alto, la felicità. Ottiene questo, quando nel suo stile di vita emula l'ordine cosmico razionale, ma può farlo soltanto nella società di altri uomini. Deve quindi lottare per formare una società che sia in sintonia con l'ordine cosmico razionale, una società gerarchica governata dalla ragione, dove i vari ranghi realizzano le loro potenzialità in armonia.

Per raggiungere quest'ordine politico ideale, che al-Fārābī chiama «virtuoso», il primo «principe» deve essere filosofo e insieme profeta, un individuo che riceve la legge rivelata. Poiché questa legge proviene dall'Intelletto Attivo in forma di immagini, che simboleggiano il sapere filosofico universale o che ne rappresentano esempi particolari, la rivelazione è «imitazione» della filosofia, una sua copia in immagini e simboli che i non filosofi possano capire. La rivelazione e la filosofia sono, quindi, in totale armonia. Altra condizione necessaria per raggiungere un regime politico virtuoso è che il principe-filosofo sia dotato di eccezionali capacità pratiche, perché deve persuadere, guidare ed educare una maggioranza di cittadini non dotati d'intelligenza filosofica. Infatti, non deve rivolgersi con termini filosofici alla maggioranza incapace di comprenderli.

La filosofia politica di al-Fārābī è esauriente, dettagliata e sottile. Comprende, per esempio, un esame minuzioso dell'esistenza di Stati non virtuosi, la maggior parte dei quali egli caratterizza come «ignoranti», perché guidati da uomini che ignorano la vera natura della felicità. Le sue vedute sono certamente platoniche nell'essenza, tuttavia in al-Fārābī troviamo una tendenza all'universalismo, meno percettibile in Platone. Infatti, non parla solo della «città» virtuosa, ma anche di una perfetta nazione fatta di «città» virtuose e di un mondo perfetto fatto di «nazioni» virtuose. Inoltre, dato che gli uomini delle diverse parti del mondo differiscono per la lingua e per i simboli, pensa sia possibile che le diversità nelle religioni siano solo differenze di simboli, non di ciò che è simboleggiato.

Sulle basi poste da al-Fārābī nella logica, nella fisica e nella teoria politica il suo successore, il grande Ibn Sīnā, costruì il suo imponente sistema filosofico. Nato nel 980 presso Bukhara e in gran parte autodidatta, Ibn Sīnā fu il più importante medico, astronomo e scienziato dell'Islam medievale. Ebbe incarichi a corte come medico, a volte anche come visir, in diversi principati persiani fino alla morte nel 1037.

Dei suoi numerosi scritti – la maggior parte in arabo, altri in persiano – due in particolare furono influenti in Europa, ossia l'enciclopedico *Al-qānūn fī al-ṭibb* (Canone di medicina) e la sua principale opera filosofica, il voluminoso *Al-šifā'* (Guarigione). I suoi scritti comprendono racconti e trattati mistici dove impiega il linguaggio del simbolismo. Il misticismo, presente nelle sue opere, non contrasta con il suo «razionalismo». Il viaggio mistico verso Dio è il viaggio dell'anima razionale verso la fonte ultima di ogni ragione. Dio, per Ibn Sīnā, è pura mente (*'aql maḥḍ*).

Il sistema filosofico di Ibn Sīnā è «razionalistico». Egli sostiene che oltre agli evidenti princìpi di logica, non dipendenti dalla nostra percezione sensoriale del mondo esterno, vi sono concetti intuitivi evidenti, anch'essi non dipendenti dall'esperienza sensoriale. Questi concetti intuitivi comprendono l'«ente», la «cosa» e il «necessario», quest'ultimo con i suoi correlati, il «possibile» e l'«impossibile». Una considerazione razionale di questi concetti è sufficiente a dare una dimostrazione dell'esistenza di Dio. In se stesso, un «ente» è necessario o solo possibile. Se è necessario in se stesso – Ibn Sīnā afferma – deve essere l'unico ente di questo tipo, privo di molteplicità e non causato. Se è solo possibile in se stesso, continua, deve essere necessitato da un altro ente, quest'ultimo da un altro ancora, e così via, fino a formare una catena che deve essere finita e con l'ente necessario in se stesso all'estremità iniziale. Quin-

di ogni alternativa afferma l'ente necessario in se stesso, che è Dio.

Ma cosa significa dire che ogni ente diverso da Dio è in se stesso soltanto possibile? Questo ci porta alla distinzione su cui posa la filosofia di Ibn Sīnā, la distinzione fra quiddità, o essenza del possibile, e la sua esistenza. Da quello che una cosa è, non possiamo arguire che essa esista, perché l'esistenza non è compresa nella definizione dell'esistente possibile. La quiddità considerata in se stessa esclude non solo l'esistenza, ma anche unità e pluralità, particolarità e universalità. Da questo concetto della quiddità considerata in se stessa, Ibn Sīnā sviluppa una teoria degli universali (dove universalità è un qualcosa aggiunto alla quiddità in quanto tale) che è d'interesse filosofico intrinseco e che ebbe grande influsso sul pensiero latino medievale.

Sebbene l'ente diverso da Dio sia in se stesso solo possibile, esso è necessitato da un altro. Ibn Sīnā ricorre a questo concetto del possibile in se stesso ma necessario tramite un altro per trasformare lo schema emanativo diadico di al-Fārābī in sistema triadico. Dio, l'esistente necessario in se stesso, sperimenta un atto eterno di auto-conoscenza che necessita l'esistenza di una prima intelligenza, un ente in se stesso soltanto possibile, ma necessario tramite un altro. Questa intelligenza sperimenta, quindi, tre atti di cognizione: conoscenza di Dio, conoscenza di se stesso come essere necessitato, e conoscenza di se stesso come essere possibile. Questi tre atti producono tre altre esistenze rispettivamente: un'altra intelligenza, un'anima e un corpo, la parte più esteriore dell'universo. Questo processo è ripetuto da ogni successivo intelletto, dando esistenza alle varie sfere celesti, ciascuna con la sua anima e intelligenza, finché dall'ultima intelligenza celeste, l'Intelletto Attivo, emana il mondo della generazione e della corruzione.

L'anima razionale umana, emanazione dell'Intelletto Attivo, è immateriale, diviene individuale quando si unisce al corpo, e conserva la sua individualità come anima immortale quando si separa dal corpo dopo la morte. Le anime giuste, immacolate per non essere soggiaciute alle passioni animali durante la loro esistenza terrestre, vivono una vita eterna di felicità in contemplazione delle intelligenze celesti e di Dio; le anime corrotte vivono un'eterna vita di infelicità, essendo private di quella contemplazione, ma desiderandola per l'eternità. Ogni conoscenza teorica proviene dall'Intelletto Attivo. Questa conoscenza consiste in intelligibili primari, ossia le verità logiche evidenti e i concetti semplici che tutti gli uomini ricevono senza bisogno di esperienza e di cultura. Consiste anche negli intelligibili secondari (ricevuti soltanto da chi è capace di pensiero astratto), ossia deduzioni dagli intelligibili primari e anche concetti più complessi. Normalmente la ricezione di questi intelligibili provenienti dall'Intelletto Attivo richiede attività preliminari dell'anima, come sensazione, memoria, immaginazione, e i processi di riflessione e apprendimento ad essi collegati. Solo i profeti non necessitano di queste attività preliminari dell'anima; essi ricevono direttamente e istantaneamente tutti o gran parte degli intelligibili secondari, e questa conoscenza teorica viene quindi trasformata, grazie alla facoltà immaginativa del profeta, in simboli e immagini che i non filosofi possono capire. Questi simboli e immagini sono la parola rivelata, che è in completa armonia con la filosofia, e qui Ibn Sīnā abbraccia la dottrina di al-Fārābī secondo la quale la religione è «imitazione» della filosofia.

Ibn Sīnā crede, quindi, nell'unicità di Dio, nel profeta Muḥammad e nell'immortalità individuale dell'anima. Le sue interpretazioni filosofiche di queste credenze, furono, tuttavia, ritenute inaccettabili dal suo critico principale, al-Ġazālī.

Al-Ġazālī critica i falāsifa. La *falsafa*, rappresentata da al-Fārābī e da Ibn Sīnā, fu severamente criticata in modo razionale dal grande pensatore religioso, giurista, teologo aš'arita e mistico Abū Ḥāmid al-Ġazālī (morto nel 1111). Anche prima della critica di al-Ġazālī contro i *falāsifa* esisteva una forte tensione tra *kalām* e *falsafa*, quantunque espressa con una critica reciproca, ma, tutto sommato, contenuta. Alla base di questa tensione stavano le differenze dei punti di partenza e dell'ethos, che si fissavano in teorie metafisiche inconciliabili.

Il *kalām* nel pensiero aš'arita era atomista nella teoria della materia e occasionalista nell'interpretazione delle sequenze causali. Di conseguenza, considerava che i conglomerati temporali e transeunti di atomi che formavano il mondo fisico non interagissero l'uno con l'altro nella realtà. L'efficacia causale era opera di Dio; quelle che ci appaiono come cause ed effetti naturali sono in realtà eventi concomitanti creati direttamente da Dio. L'ordine uniforme della natura non ha necessità intrinseca, ma viene decretato arbitrariamente dalla volontà divina; l'atto divino non è il risultato di una necessità insita nella natura divina. L'azione causale procede solo da un agente vivente, volente e potente, non come conseguenza necessaria della natura o essenza di un esistente. Al contrario, al-Fārābī e Ibn Sīnā abbracciano la teoria aristotelica della materia considerata potenzialmente divisibile all'infinito. Inoltre, Ibn Sīnā sostiene esplicitamente che l'universo procede da Dio come effetto necessitato di Dio, causa suprema di tutti gli altri esistenti, e questa dottrina sembra implicita anche nello schema emanativo di al-Fārābī. Dio, nella sua essenza di causa eternamente attiva, immutabile, produce necessariamente un effetto eterno – l'universo.

Il contrasto fra queste due concezioni portò al-Ġazālī ad attaccare la filosofia. Tra il 1091 e il 1095, quando

insegnava diritto islamico a Bagdad, fece uno studio sistematico della *falsafa*, particolarmente di quella di Ibn Sīnā. Va ricordato che al-Ġazālī fu profondamente colpito dalla logica di Ibn Sīnā e scrisse un certo numero di opere illustrando questa logica ai suoi colleghi teologi e giuristi, invitandoli ad imitarla. Considerò questa disciplina neutrale dal punto di vista dottrinale, un semplice strumento per la conoscenza, niente di più, opinione che espresse in una delle quattro introduzioni alla sua critica incisiva di al-Fārābī e Ibn Sīnā, il *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi). In queste introduzioni, asserisce che la sua preoccupazione riguarda solo quelle teorie filosofiche che contravvengono ai princìpi religiosi e che dimostrerà come, contrariamente alle loro pretese, i *falāsifa* non siano riusciti a dimostrarle. Afferma inoltre che nell'intraprendere questo lavoro non adotterà nessuna particolare posizione dottrinale, poiché il suo compito è solo quello di confutare; ed è vero che nel *Tahāfut*, allo scopo di criticare i *falāsifa*, al-Ġazālī adotta a volte opinioni non aš'arite. Si può, tuttavia, dimostrare, che le premesse su cui basa il suo attacco alla *falsafa* sono per lo più aš'arite.

Al-Ġazālī indirizza i suoi attacchi logici contro venti teorie filosofiche, diciassette delle quali considera innovazioni eretiche e tre vere e proprie empietà islamiche. Il suo metodo è quello di presentare con chiarezza la teoria degli avversari, porre obiezioni contro questa posizione, sollevare possibili obiezioni contro le proprie obiezioni, rispondervi e così via, finché crede di avere confutato la teoria in questione. Prima di condannare queste teorie, quindi, cerca di dimostrare sul terreno razionale che non sono state provate oppure che sono assolutamente illogiche. Le tre teorie che condanna come totalmente irreligiose riguardano la pre-eternità dell'universo, la teoria di Ibn Sīnā secondo la quale Dio conosce i particolari del mondo della generazione e della corruzione solo in modo universale (il che significa che non conosce ogni individuo del mondo terrestre), e la dottrina dell'immortalità individuale dell'anima, che nega la resurrezione del corpo.

La prima discussione è la più dettagliata; qui critica la teoria della pre-eternità dell'universo. Il primo affondo del suo attacco è che questa teoria è basata sulla premessa non provata che gli atti di Dio procedono da necessità, premessa che, in sostanza, nega l'attributo divino della volontà. Inoltre, la teoria di Ibn Sīnā secondo la quale Dio conosce gli individui terreni in modo universale non è provata ed è contraria al Corano quando afferma che Dio conosce tutte le cose. Anche negare la resurrezione del corpo significa negare il potere divino, afferma al-Ġazālī; la resurrezione del corpo non è logicamente impossibile, e ciò che è logicamente possibile rientra nel potere di Dio.

Nella Diciassettesima Discussione del *Tahāfut*, al-Ġazālī tratta la possibilità di certi tipi di miracoli negati, in quanto impossibili, dai *falāsifa*, che basano la loro negazione sulla teoria della relazione causale naturale, necessaria. Dapprima al-Ġazālī dimostra che non si può provare questa teoria né logicamente né empiricamente – l'osservazione mostra solo concomitanza, non connessione causale necessaria. Con ciò esprime la posizione aš'arita secondo la quale ogni cambiamento è causato direttamente da Dio e suggerisce, quindi, un'altra possibile teoria causale, che modifichi quella dei filosofi così da garantire la possibilità dei miracoli da essi respinta. Nel *Tahāfut*, dichiara che entrambe queste teorie sono possibili, ma in *Iqtiṣād fī al-i'tiqād* (Moderazione nella fede), opera teologica complementare al *Tahāfut*, riafferma la posizione occasionalista aš'arita dichiarandola l'unica vera.

L'attacco di al-Ġazālī alla *falsafa* mise quest'ultima sulla difensiva, più di quanto lo fosse prima d'allora. Nello stesso tempo, l'attacco diffuse la conoscenza della *falsafa*, poiché, allo scopo di confutare i *falāsifa*, al-Ġazālī dovette spiegarli ai non filosofi. Allo stesso modo, legittimò e divulgò lo studio della logica di Ibn Sīnā, col risultato di rendere accessibile ai musulmani più tradizionalisti lo stile del pensiero greco. Infine, la sua critica sollecitò reazioni, le più importanti delle quali vennero dalla Spagna islamica.

La falsafa nella Spagna islamica. Nella storia intellettuale della Spagna islamica, o al-Andalus, come la chiamavano gli Arabi, la *falsafa* giunse tardi. Un solitario *faylasūf* andaluso, Ibn Masarra (morto nel 931), arrivò sulla scena abbastanza presto, ma, essendo una figura di secondo piano, non esercitò alcun influsso filosofico. Il primo grande *faylasūf* andaluso fu Ibn Bāǧǧa (Avempace, morto nel 1138), seguito da due grandi pensatori, Ibn Ṭufayl (morto nel 1185) e Ibn Rušd (Averroè, morto nel 1198), il maggiore dei *falāsifa* andalusi. Il ritardo nella fioritura della *falsafa* in Spagna fu in parte dovuto alla sua lontananza geografica dai centri che avevano dato vita al movimento delle traduzioni. Le idee scientifiche e filosofiche, tuttavia, viaggiarono dall'Oriente islamico alla Spagna, stimolando un movimento scientifico e filosofico significativo.

Esistono ancora numerosi trattati filosofici di Ibn Bāǧǧa, fra cui il *Tadbīr al-mutawaḥḥid* (Il regime del solitario), opera di grande interesse che si rifà al pensiero metafisico e politico di Al-Fārābī. Sviluppa il tema accennato da al-Fārābī, ossia quello del filosofo in uno Stato politico corrotto: tale filosofo dovrebbe emigrare in una città virtuosa, ma, se in quel tempo non esistesse una città virtuosa, il filosofo dovrebbe divenire «uno straniero nel mondo, vivere poveramente, poiché la morte per lui sarebbe meglio della vita» (al-Fārābī, *Fu-*

ṣūl muntaza'a, F.M. Naǧǧār [ed.], Beirut 1971, p. 95). Ibn Bāǧǧa sostiene che se in quel tempo non esiste una città virtuosa, il filosofo deve isolarsi dalla società, unendosi agli altri solo per assicurarsi la sopravvivenza, e dedicandosi alla propria crescita intellettuale e morale. Ibn Bāǧǧa ragiona di psicologia, epistemologia, etica e metafisica mentre descrive il sentiero che il filosofo solitario deve seguire per giungere al bene sommo, lo stato di unione con l'Intelletto Attivo. L'isolamento del filosofo, ammette l'autore, è «essenzialmente» un male, giacché l'uomo è per natura un animale sociale e politico. Ma nel caso del filosofo che si trova a dover vivere in un regime politico corrotto, l'isolamento diventa «accidentalmente» un bene.

È andata invece perduta la maggior parte degli scritti del successore di Ibn Bāǧǧa, Ibn Ṭufayl, medico, astronomo e amministratore alla corte della dinastia degli Almohadi (al-Muwaḥḥid), che allora governavano al-Andalus. L'unica eccezione è il geniale racconto filosofico, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, scritto in risposta ad un amico (vero o fittizio) che gli chiede di fargli conoscere i segreti della filosofia mistica di Ibn Sīnā. Nell'introduzione, che comprende la critica di al-Fārābī, al-Ġazālī e Ibn Bāǧǧa, l'autore risponde che, in realtà, dato che l'esperienza mistica è ineffabile, può solo suggerire all'amico che cosa comporti questa ricerca narrandogli la storia di Ḥayy.

Ḥayy ibn Yaqẓān (letteralmente «il vivente, figlio del desto/consapevole») è il nome del protagonista del racconto. Un neonato, Ḥayy, si trova in una lussureggiante isola tropicale disabitata. (L'autore dà due possibili spiegazioni per la presenza in quel luogo del bambino). Una cerva che ha perso il suo piccolo scopre il bambino, lo nutre e lo alleva. Quindi Ḥayy vive un processo di autoeducazione, imparando a vestirsi, a badare a se stesso, ma continua a vivere con la madre, la cerva. Quando alla fine essa muore, il ragazzo, disperato, cerca di resuscitarla facendone la dissezione; alla fine si accorge che la vera madre era spirito, non il corpo materiale che era morto. A questo punto la sua educazione prende una piega riflessiva: grazie all'osservazione e al pensiero razionale, capisce che ogni avvenimento deve avere una causa, che è possibile una reale infinità di cause, e quindi che deve esserci una causa unica per tutto ciò che esiste, ossia Dio. Ora cerca di conoscere Dio, e con la contemplazione, l'ascetismo e gli esercizi spirituali raggiunge la meta: l'esperienza diretta del divino e della catena emanativa dell'essere che da lui deriva. Nel frattempo, in un'isola vicina, ove vive una comunità governata dalla legge rivelata, replica della verità filosofica, vi sono due fratelli, Salāmān e Absāl (o Āsāl), che hanno una diversa opinione sul linguaggio scritturale. Salāmān e il resto della comunità lo accetta letteralmente per l'incapacità di comprenderne il significato riposto. Absāl, invece, ne indaga il significato riposto. Non trovando alcuno nell'isola che capisca la sua ricerca, cerca la solitudine su un'isola deserta, che si scopre essere il rifugio di Ḥayy. I due si incontrano. Absāl insegna la sua lingua a Ḥayy e scopre che questi è uno strano filosofo mistico, il quale senza alcun aiuto ha raggiunto la più alta verità, che la religione di Absāl esprime simbolicamente. Ḥayy, dal canto suo, riconosce che la religione dell'altro è vera e crede nel suo profeta. Entrambi ritornano nell'isola di Absāl, dove Ḥayy cerca di insegnare ad alcuni fedeli il significato nascosto della loro religione. Non ci riesce, perché costoro sono incapaci di capire. Allora li prega di dimenticare tutto quanto ha detto e di continuare a prendere letteralmente la loro religione. Quindi, con Absāl riparte per l'isola deserta, dove vivranno la loro esistenza mistica sino alla fine dei loro giorni.

Questa storia, che si presta a una varietà d'interpretazioni, spiega drammaticamente due princìpi di al-Fārābī: la religione è «imitazione» della filosofia; non si deve usare il linguaggio filosofico con i non filosofi.

Fu Ibn Ṭufayl a introdurre Ibn Rušd alla corte almohade. Nato nel 1126 a Cordova, Ibn Rušd proveniva da una famiglia di giudici islamici. Studiò medicina, filosofia e legge islamica. Filosofo aristotelico, fu apprezzato come avvocato e, secondo le cronache medievali, come poeta in lingua araba. Nel 1169 fu nominato giudice a Siviglia e nel 1171, giudice supremo a Cordova. Si legò, quindi, alla corte almohade al servizio del sovrano Abū Ya'qūb fino alla morte di questi nel 1184, e poi per altri dieci anni al servizio del figlio, al-Manṣūr. Soprattutto per l'opposizione dei dotti religiosi conservatori, sembra, al-Manṣūr esiliò Ibn Rušd nel 1194 per richiamarlo subito dopo. Il filosofo morì nel 1198, quand'era ancora al servizio di questo monarca.

Ibn Rušd è noto nella storia della filosofia per i numerosi commenti alle opere di molti pensatori, ma soprattutto a quelle di Aristotele, commenti che ebbero grande influsso sulla filosofia latina medievale e su quella italiana del Rinascimento. Ibn Rušd non si accinse mai alla stesura di un suo sistema filosofico, tuttavia, dai commenti e, forse anche più, dalle sue risposte alle critiche di al-Ġazālī contro la *falsafa*, emerge una visione filosofica aristotelica con l'impronta delle sue intuizioni individuali e della sua personalità. Ne risulta una visione potente e avvincente.

Anche se incisivo dal punto di visto logico, l'attacco condotto nel *Tahāfut* da al-Ġazālī contro la *falsafa* aveva motivi teologici. Inoltre, la condanna da lui fatta di al-Fārābī e Ibn Sinā come «infedeli», era stata pronunciata dal punto di vista della legge islamica. La risposta di Ibn Rušd ad al-Ġazālī abbraccia, quindi, l'aspetto legale, teologico e filosofico. I primi due aspetti si trova-

no in due opere, relativamente brevi, ossia il *Faṣl al-maqāl* (Tratto decisivo) e il *Kašf 'an manāhiǧ al-adilla* (Esposizione dei metodi di prova); la risposta filosofica al *Tahāfut* di al-Ġazālī è il *Tahāfut al-Tahāfut* (Incoerenza dell'*Incoerenza*), testo molto più ampio dei precedenti.

Nel *Faṣl*, Ibn Rušd solleva il problema generale se la legge islamica comandi, permetta o proibisca lo studio della filosofia. Risponde che la legge ne comanda lo studio, ma che tale comando è imperativo solo per una classe di studiosi, la classe dimostrativa (ossia, gli studiosi che comprendono e usano il metodo dimostrativo di Aristotele per acquisire conoscenza) capace di capire la filosofia; i non filosofi non devono servirsene. La posizione di Ibn Rušd è essenzialmente quella di al-Fārābī, espressa ora col linguaggio legale islamico. Nel *Faṣl* troviamo anche una teoria sull'interpretazione scritturale e una difesa delle tre dottrine dei *falāsifa* contro l'accusa di al-Ġazālī che li tacciava d'irreligiosità. Il *Kašf* è complementare al *Faṣl*, ma presenta una critica più specifica dei princìpi teologici aš'ariti.

Nel *Tahāfut al-Tahāfut* viene citato quasi tutto il contenuto del *Tahāfut* di al-Ġazālī, commentato paragrafo per paragrafo. Benché i principali appunti critici siano diretti contro l'autore, a volte viene censurato anche Ibn Sīnā, soprattutto per il suo neoplatonismo. Il *Tahāfut* di Ibn Rušd è un'opera di critica equilibrata, che mette a nudo le ambiguità, pone distinzioni, riformula posizioni, corregge gli equivoci e presenta analisi. Riafferma e difende la visione causale di Aristotele, discutendo incessantemente contro la concezione degli aš'ariti della causalità divina e contro la loro negazione delle cause naturali.

Da qui in avanti gli scritti di Ibn Rušd, tuttavia, pongono il problema di cosa egli veramente credesse nell'ambito di questi argomenti. Le sue discussioni «tecniche» sull'immortalità dell'anima – sia nei commenti ad Aristotele, sia in quelle parti del *Tahāfut* dove condanna la dottrina di Ibn Sīnā sull'immortalità individuale dell'anima – non lasciano adito a una teoria dell'immortalità individuale dell'anima, e ancora meno della resurrezione dei corpi. Nel *Kašf* accenna, tuttavia, a una dottrina dell'immortalità individuale, sia che questa riguardi solo l'anima, sia che comporti anche la resurrezione del corpo. Ancora, alla fine del *Tahāfut* (dove la discussione non è tecnica) sembra affermare una dottrina della resurrezione dei corpi. Si può supporre che in queste affermazioni contrastanti voglia applicare ciò che predica come seguace del pensiero politico di al-Fārābī. In altre parole, si rivolge ai filosofi filosoficamente e ai non filosofi in un linguaggio che possono capire. Sembra anche che voglia cautelarsi contro accuse di irreligiosità.

La *falsafa* non finì con Ibn Rušd. Il periodo che va da al-Kindī a Ibn Rušd, tuttavia, vide all'opera i più insigni professionisti e produsse una ricca tradizione filosofica sulla quale i pensatori islamici successivi, uomini geniali di grande originalità, dovevano continuare a sviluppare e arricchire la *falsafa*. Questi pensatori, nella maggioranza persiani, si può dire che fossero realmente i discendenti spirituali di Ibn Sīnā. Alcuni venivano da altre parti del mondo islamico, per esempio dalla Spagna e dall'Africa settentrionale.

La Persia divenne famosa per la sua filosofia mistica dell'illuminazione, *al-išrāq*, il cui fondatore fu al-Suhrawardī (morto nel 1191), contemporaneo di Ibn Rušd. L'idea di base della sua filosofia è che la realtà è fatta di luce con gradi diversi d'intensità. La luce, che per al-Suhrawardī non è né materiale, né definibile, proviene dalla Luce delle luci (*nūr al-anwār*), Dio. La sua emanazione e diffusione a vari livelli costituisce l'universo creato. In questa metafisica della luce e dell'illuminazione, al-Suhrawardī si rifà alle antiche religioni della Persia. Egli è noto anche per la sua critica agli aristotelici che avevano rifiutato la dottrina platonica delle forme eterne. Dal XIII secolo in poi, ad al-Suhrawardī seguirono filosofi persiani che adottarono la dottrina dell'*al-išrāq*, oppure, come il filosofo scienziato Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (morto nel 1274), ne sentirono profondamente l'influsso. Fra quelli che l'adottarono ricordiamo i maggiori talenti come Mīr Dāmād (morto nel 1631), Mullā Ṣadrā (morto nel 1640) e il commentatore di quest'ultimo, Sabzawārī (morto nel 1866).

Dei successori di al-Suhrawardī, Mullā Ṣadrā è generalmente considerato il più importante e il più originale. Benché avesse adottato la metafisica dell'illuminazione di al-Suhrawardī, si dichiarò in disaccordo con lui sull'idea di base relativa al rapporto fra l'essenza e l'esistenza. Al-Suhrawardī aveva sostenuto la priorità dell'essenza sull'esistenza. Mullā Ṣadrā sosteneva il contrario, argomentando la priorità e il «primato dell'esistenza» (*aṣālat al-wuǧūd*). Per «esistenza» intendeva l'esistenza reale, distinta dal concetto statico di esistenza nella mente. L'esistenza reale si afferra intuitivamente, e l'atto con cui la si intuisce fa parte esso stesso del fluire dell'esistenza. L'idea cardine intorno alla quale ruota tutta la sua filosofia è quella dell'esistenza come processo dinamico, il quale si manifesta nelle sue teorie del moto e del tempo. Il moto non è semplicemente la rotazione delle forme sopra un substrato statico, ma è inerente al substrato stesso. Allo stesso modo, il tempo non è semplicemente la misura del moto: il corpo fisico ha una sua intrinseca dimensione di tempo. L'esistenza ha un incessante processo di movimento verso l'alto (a noi impercettibile), che è irreversibile, una manifestazione dell'eterno impulso creativo di Dio.

Nell'Islam occidentale, il pensiero mistico filosofico

raggiunse l'acme con due pensatori del XIII secolo, entrambi da Murcia, Spagna. Il primo fu il grande filosofo mistico Ibn al-ʿArabī (morto nel 1240), noto per la dottrina dell'unità dell'essere (*waḥdat al-wuǧūd*), che esercitò un'influenza significativa sul pensiero mistico persiano. Il secondo fu Ibn Sabʿīn (morto nel 1270), filosofo e mistico autore di una dottrina dell'unità dell'essere espressa nei termini aristotelici del concetto di forma. Un aspetto più empirico si riscontra nel pensiero del filosofo storico tunisino Ibn Ḫaldūn, una delle menti più originali dell'Islam, che fu al servizio di numerosi sovrani islamici come ambasciatore, inviato e giudice supremo. Unendo all'accurata cultura legale, teologica e filosofica l'esperienza personale nell'ambito della politica, Ibn Ḫaldūn scrisse una storia universale meglio nota per i suoi *muqaddima* («prolegomena»). In questi *muqaddima*, espone il suo concetto di storia come scienza che deve interessarsi di trovare una spiegazione causale per l'ascesa, il declino e la caduta delle civiltà, e inoltre indaga la nascita e lo sviluppo delle istituzioni sociali. Nel fare questo, ci ha dato, in realtà, una filosofia della storia.

Sia Ibn Ḫaldūn che Mullā Ṣadrā, pur molto diversi fra loro, sono esempi di filosofi che diedero slancio alla *falsafa*. Innegabilmente fecero dei progressi al di là del pensiero dei loro predecessori, ma questi progressi furono intrinsechi a quella ricca tradizione filosofica le cui prime basi furono poste nel IX secolo da al-Kindī.

[Vedi *IŠRĀQĪYA*, *KALĀM* e le biografie delle principali figure trattate].

BIBLIOGRAFIA

Storie generali

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964 (trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991).

M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, ed. riv. New York 1983.

M.M. Sharif (cur.), *A History of Muslim Philosophy*, I, Wiesbaden 1963.

Saggi

G.C. Anawati, *Études de philosophie musulmane*. Paris 1974.

G.F. Hourani (cur.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany/ N.Y. 1975.

M.E. Marmura (cur.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of G. F. Hourani*. Albany/N.Y. 1984.

P. Morewedge (cur.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany/ N.Y. 1979.

P. Morewedge (cur.), *Islamic Philosophy and Mysticism*. Delmar/N.Y. 1981.

S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown (curr.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Columbia/S.C. 1972.

R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge/Mass. 1962.

Traduzioni

Fārābī, al-, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Muhsin Mahdi (trad.), New York 1962.

Fārābī, al-, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, F.W. Zimmerman (trad.), London 1981.

A. Hyman, J.J. Walsh, (curr.) *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, New York 1967. Contiene traduzioni di al-Fārābī, Avicenna, al-Ġazālī e Averroè (pp. 20-235).

Ibn Rušd (Averroè), *Tahāfut al-Tahāfut* (trad. ingl. di S. Van Den Bergh, *The Incoherence of the Incoherence*, London 1953; trad. it. *L'incoerenza dell'incoerenza*, Torino 1997).

Ibn Sinā (Avicenna), *Avicenna's Philosophy*, F. Rahman (trad.), London 1952.

Ibn Sinā, *The Life of Ibn Sinā*, W.E. Gohlman (cur. e trad.), New York 1967.

Kindī, al-, *Al-Kindī's Metaphysics*, A.L. Ivry (trad.), New York 1963.

R. Lerner, Muhsin Madhi (curr.), *Medieval Political Philosophy. A Source Book*, New York 1963; contiene traduzioni di al-Fārābī, Avicenna, Ibn Bāǧǧa, Ibn Ṭufayl e Averroè (pp. 21-190).

MICHAEL E. MARMURA

FĀRĀBĪ, AL- (258-339? eg. / 870-950? d.C.), il cui nome completo è Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarḫān ibn Awzalaġ (?), filosofo e logico arabo noto nei testi arabi come Abū Naṣr o «il secondo maestro» (dopo Aristotele) e in quelli latini come Avenassar o Alfarabius.

Si hanno poche notizie della sua vita: nato probabilmente nel Turkestan occidentale (e sovente ritenuto di stirpe turca), ebbe profondi legami intellettuali sia con cristiani di diverse confessioni, sia con musulmani. Egli stesso ci informa di aver studiato logica con il nestoriano Yuḥannā ibn Haylān (altrimenti abbastanza sconosciuto) che incontrò ad Harran o a Bagdad. Collaborò con un altro nestoriano, il commentatore e traduttore aristotelico Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (morto nel 940), e il suo discepolo più famoso fu il filosofo, traduttore e teologo giacobita (eutichiano) Yaḥyā ibn ʿAdī (morto nel 972?). Nel 942, dopo molti anni trascorsi a Bagdad, capitale del califfato sunnita, al-Fārābī si unì alla cerchia del sovrano šīʿita hamdanide Sayf al-Dawla e visse principalmente ad Aleppo e a Damasco, ove morì.

Al-Fārābī sosteneva che la religione è una mera imitazione simbolica della vera filosofia, che quindi deve avere una priorità sia logica, sia cronologica. La vera filosofia è quella trasmessa dalla tradizione platonica e aristotelica, le cui dottrine sono fondamentalmente coerenti poiché perseguono il medesimo scopo. Il metodo filosofico consiste nella dimostrazione: la filosofia è perciò riservata a una *élite* intellettuale. Secondo tale

tesi, la religione è una filosofia «popolare» che traduce verità e concetti filosofici in simboli e affermazioni simboliche e il cui metodo consiste nella persuasione immaginativa. Poiché i simboli sono determinati culturalmente, al-Fārābī prospettò una pluralità di religioni che ricorrevano a simboli differenti nelle diverse culture e riteneva che il valore di una religione potesse misurarsi dall'esattezza con cui questa traduceva la vera filosofia in linguaggio simbolico e dal livello di adeguatezza culturale di tale linguaggio.

Nel pensiero di al-Fārābī sia l'illuminazione filosofica, sia la sua traduzione in simboli – entrambe forme di rivelazione – provengono per emanazione dall'intelletto attivo, la decima intelligenza separata, che nell'Islam è simboleggiata dall'arcangelo Gabriele, latore della rivelazione a Muḥammad. In tal modo, al-Fārābī fa indossare al sovrano-filosofo e legislatore platonico i panni di un profeta.

La teoria di al-Fārābī della subordinazione della religione alla filosofia può essere stata influenzata in parte dalla circostanza che ai cristiani non era di norma permesso studiare la *Logica* di Aristotele oltre gli *Analitici primi*, come invece fecero egli stesso e altri filosofi arabi. Il teologo musulmano al-Ġazālī (morto nel 1111), che difese l'ortodossia islamica nella sua opera *L'incoerenza dei filosofi*, considerò al-Fārābī uno dei suoi due principali bersagli.

BIBLIOGRAFIA

Al-Fārābī scrisse, in arabo, numerosi testi ed epistole filosofici e anche un ampio trattato sulla musica. Malauguratamente, solo poche delle sue opere sono state tradotte nelle lingue occidentali. I testi più interessanti per la sua teoria sulla religione sono *Fī mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, tradotto e curato da R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford 1984; *Fuṣūl al-madanī*, tradotto e curato da D.M. Dunlop, *Aphorisms of the Statesman*, Cambridge 1961 e *Fī taḥṣīl al-sa'āda*, tradotto da M. Mahdi, *The Attainment of Happiness*, in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 1962.

Non vi è alcun testo realmente valido su al-Fārābī. Il miglior articolo concernente la sua teoria sulla religione è M. Mahdi, *Alfarabi on Philosophy and Religion*, in «Philosophical Forum», 4 (1972), pp. 5-25. Si dovrebbe consultare inoltre il contributo allo studio del *Kitāb al-milla* (Libro della religione) di E.I.J. Rosenthal, *Some Observations on al-Farabi's 'Kitab al-Milla'*, in U. Amīn (cur.), *Dirāsāt falsafiya muhdāh ilā al-Duktūr Ibrāhīm Madkūr*, Cairo 1974, e M. Mahdi, *Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness*, in G.F. Hourani (cur.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany/N.Y. 1975. H.A. Davidson, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, in «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 3 (1972), pp. 134-54, è un ottimo studio sulla concezione di al-Fārābī dell'intelletto attivo.

THÉRÈSE-ANNE DRUART

FĀṬIMA BINT MUḤAMMAD (morta nell'11 eg. / 633 d.C.). Figlia del profeta Muḥammad e della prima moglie Ḫadīğa, e unica origine diretta della sua discendenza.

La vita. Controversa è la data di nascita: secondo le fonti più tradizionali si colloca fra il 609 e il 614. I primi resoconti storici del periodo anteriore alla *Hiğra* (egira = emigrazione da Mecca a Medina), riportano, fra le altre scarse notizie di lei, un accenno al grande dolore per la morte della madre. È solo col matrimonio e la maternità che la sua figura incomincia ad assumere importanza storica.

Il matrimonio con 'Alī ibn Abī Ṭālib, il cui padre era zio e primo protettore di Maometto, non fu evidentemente molto felice. La coppia condivise a Medina i primi anni di povertà e di lotta della comunità, ma fu anche lacerata da contrasti propri. Molti *ḥadīṯ* (tradizioni) parlano con particolari realistici e precisi dell'intervento del Profeta su entrambi i coniugi come arbitro nelle loro dispute, col suo sostegno sia finanziario che affettivo. Una circostanza considerata prova decisiva del suo affetto per la figlia fu quando bloccò l'intenzione di 'Alī di prendere un'altra moglie.

Anche dopo la morte del padre la vita di Fāṭima fu segnata dalle contrarietà. Venne a trovarsi in conflitto col primo califfo, Abū Bakr, su vari punti: politicamente reagì quando lo stesso Abū Bakr usurpò il diritto ereditario del marito alla guida della comunità; inoltre, l'opposizione del califfo alla sua rivendicazione di certi beni appartenuti al Profeta fu per Fāṭima motivo di lagnanze anche di natura economica. Conflitti che tuttavia non ebbero lunga durata, visto che visse meno di un anno dopo la morte del padre.

La leggenda. L'importanza di Fāṭima nel culto e nel pensiero islamico più tardo è affatto sproporzionata rispetto alla scarsità di particolari storici che le dedicano le prime fonti. A differenza di 'Ā'iša, moglie favorita del Profeta, Fāṭima è raramente menzionata come anello di trasmissione nelle *isnād* (catene di testimonianze) delle comuni raccolte di *ḥadīṯ* e ciò nonostante finì col diventare la figura femminile più eminente della religiosità islamica, soprattutto quella šī'ita. Lo stretto legame di sangue col Profeta stesso le ha ovviamente assicurato grande e durevole rilevanza.

Benché nel Corano non venga mai citata col suo nome, certi versetti sono stati interpretati in modo tale da costituire la base della successiva agiografia. Nella sura 33,33, ad esempio, si legge la frase «gente della casa» (*ahl al-bayt*), persone che i commentatori šī'iti hanno limitato a cinque: Muḥammad, 'Alī, Fāṭima e i due figli Ḥasan e Ḥusayn. Il momento della rivelazione tratteggiato in numerosi *ḥadīṯ* mostra il Profeta che avvolge col mantello gli altri quattro personaggi, come a dir lo-

ro che sono «le persone della mia casa». Alcuni dei primi interpreti šī'iti di questo versetto, come Muḥammad al-Ḥasan al-Ṭūsī (*Al-tibyan*, Naǧaf 1957-1963, VIII, pp. 339-41) estendono anche a Fāṭima l'attributo spirituale di *'iṣma* (impeccabilità, infallibilità) normalmente assegnato al Profeta e agli imam. In questa tendenza può trovarsi l'origine della venerazione spirituale per Fāṭima e del successivo sviluppo del suo culto.

Inoltre, l'esegesi šī'ita della sura 3,61 associa Fāṭima agli altri della *ahl al-bayt* nella famosa sfida alla reciproca esecrazione (*al-mubāhala*), sfida lanciata alla delegazione cristiana di Naǧrān. Mentre nel *tafsīr* sunnita di al-Ṭabarī questo incidente è appena accennato, assume invece capitale importanza nei commentari šī'ti del periodo classico. Per la verità, certe discussioni šī'ite, come quella se Ḥasan e Ḥusayn avessero raggiunto o no il requisito della maggiore età religiosa per la piena partecipazione alla *mubāhala*, sarebbero forse utili agli studiosi moderni per giungere a definire la data di nascita della madre. La celebrazione del *mubāhala* nell'ultimo mese dell'anno islamico è la più importante festa šī'ita in onore di Fāṭima.

Alimentata da tale interpretazione coranica, la venerazione per Fāṭima si sviluppò al punto che il teologo safavide Muḥammad Bāqir Maǧlisī poté fornire un nutrito catalogo di materiale sugli eventi della sua vita, sulle benedizioni divine a lei concesse e sulla sua importanza escatologica. Maǧlisī parla, nella sua opera persiana *Ǧalā al-'uyūn*, degli epiteti che le venivano attribuiti, come *Umm Abīhā* («madre di suo padre»), *Zahrā* («splendente»), *Batūl* («vergine»), *Maryam al-Kubrā* («Maria la grande»). Che questa figura tuttora ambigua continui ad affascinare studiosi e devoti è testimoniato anche dagli studi del XX secolo, per esempio quelli di Louis Massignon e Henri Lammens e, più recentemente, di 'Ālišarī'atī. Questo intellettuale iraniano di educazione occidentale (morto nel 1977) trovò in Fāṭima un modello per incoraggiare il nascente femminismo musulmano. La sua opera *Fāṭima Fāṭima ast* (Fāṭima è Fāṭima) tende a presentare sia storicamente che agiograficamente la figlia del Profeta come un simbolo potente di autenticità e di liberazione femminile.

BIBLIOGRAFIA

H. Lammens, *Fātimah et les filles de Mahomet*, Roma 1912. La sola monografia degna di nota in una lingua europea.

L. Massignon, *La mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*, in *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 1943, e *La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fāṭima*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio della Vida*, I-II, Roma 1956, II, pp. 102-26. Articoli in cui Massignon, altro orientalista di lingua francese, mette in discussione il ritratto di Fāṭima del Lammens, articoli ristampati poi in *Opera minora*, Beirut 1963, I, dello stesso autore. Gli scritti di Massignon rappresentano Fāṭima come figura trans-storica, altamente spiritualizzata, una sorta di corrispettivo islamico della Vergine Maria del Cristianesimo.

Jane Dammen McAuliffe, *Chosen of All Women. Mary and Fāṭimah in Qur'ānic Exegesis*, in «Islamochristiana», 7 (1981), pp. 19-28. Studio sulla rappresentazione coranica di Maria alla luce del culto di Fāṭima.

Laura Veccia Vaglieri, *Fāṭima*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. Sintesi del materiale storico e leggendario sulla figlia del Profeta.

JANE DAMMEN MCAULIFFE

FRATELLI MUSULMANI, MOVIMENTO DEI.

Fondata nel 1928 da Ḥasan al-Bannā' (1906-1949), la Società dei Fratelli Musulmani (al-Iḫwān al-Muslimūn), fu creata per ricondurre i musulmani egiziani alla coscienza degli obiettivi della religione in una società che, secondo al-Bannā', era stata corrotta da ideologie estranee e dalla filosofia materialistica importata dall'Occidente.

Precedenti storici. L'occupazione inglese dell'Egitto nel 1882 aveva alimentato un movimento nazionalistico che voleva l'indipendenza dal giogo britannico; questa aspirazione culminò nella rivolta del 1919 condotta dall'anziano politico Sa'd Zaǧlūl e dal partito Wafd (delegazione) di recente formazione. Gli anni '20 videro la formazione di un governo costituzionale egiziano e le speranze di un imminente accordo fra l'Inghilterra e l'Egitto con un trattato negoziato. Quando morì Zaǧlūl nel 1927, queste speranze svanirono, mentre sorgevano alcuni movimenti considerati l'unica alternativa alla nozione di governo liberale che non aveva avuto successo, in parte per l'interferenza del re e delle autorità britanniche in Egitto, e in parte per l'inettitudine dei parlamentari. Oltre a fascisti e comunisti, questi movimenti comprendevano la Società dei Fratelli Musulmani, la cui convinzione era che la via della soluzione dei problemi sociali e politici del Paese stava nell'islamizzazione delle istituzioni.

Ḥasan al-Bannā', maestro di scuola e figlio di un insegnante di religione di una piccola città, fu presto attratto dal Sufismo, che insieme agli studi dell'Islam classico, costituì la sua base culturale fondamentale ed egli divenne il cardine del gruppo. Descrisse la Fratellanza Musulmana come un «movimento Salafīya [che perseguiva il ritorno ai princìpi originali dell'Islam], una via sunnita [ortodossa], una verità ṣūfī [mistica], un'organizzazione politica, un gruppo atletico, un'unione culturale e didattica, una compagnia economica e un'idea sociale». Il movimento si diffuse rapidamente, rappresentando ogni strato della società, dagli immi-

grati dalle campagne da poco urbanizzati, agli alti funzionari governativi. Negli anni '40 del XX secolo, il suo periodo più fulgido, la Fratellanza Musulmana affermava di rappresentare un milione di associati; stime posteriori sono difficili da stabilire.

La sua struttura fu esemplificata nella Legge Fondamentale dell'Organizzazione dei Fratelli Musulmani, promulgata nel 1945 e più tardi emendata. A capo dell'organizzazione era la guida generale, che presiedeva due corpi elettivi: il Consiglio di Orientamento Generale (la struttura che decideva la linea di condotta) e l'Assemblea Generale o Consultiva. Un segretario generale era responsabile dei collegamenti tra il consiglio e il resto dell'organizzazione. Due ulteriori suddivisioni trattavano con i diversi comitati (stampa, contadini, studenti, ecc.) e con un corpo amministrativo che controllava le succursali fuori della capitale. Veniva così stabilita una catena di comando su tutti gli appartenenti.

Diffusione del movimento. Le letture settimanali, le predicazioni nelle moschee e le conferenze periodiche permisero la partecipazione popolare; l'organizzazione di un organo di stampa servì a diffondere ulteriormente il messaggio della Società dei Fratelli Musulmani. Incuranti delle differenze dottrinali, i partecipanti si concentrarono sullo sviluppo, l'azione e l'organizzazione; verso il 1939 erano pronti per l'attività politica. Gli anni della guerra servirono a procurare loro una tribuna politica.

Le agitazioni nazionalistiche contro gli Inglesi continuarono con gli scioperi dei lavoratori e le dimostrazioni studentesche, finché, nel 1942, gli Inglesi minacciarono di deporre re Fārūq e lo obbligarono a creare un governo Wafd sotto Muṣṭafā al-Naḥḥās. Questo incidente procurò nuovi adepti ai Fratelli Musulmani, fino ad allora l'unico gruppo con un'adesione di massa tale da potersi confrontare con il Wafd. Anche fra i capi del Wafd molti approvavano la Società come baluardo contro il diffondersi del comunismo fra i lavoratori. Negli anni successivi, la Società stabilì legami con gli ufficiali dell'esercito delusi (i futuri rivoluzionari del 1952) e, all'insaputa anche dei più stretti collaboratori, al-Bannā' accumulò armi e creò un reparto segreto addestrato nell'uso della violenza armata per operazioni tattiche.

Con la fine della guerra, ricominciarono le spinte per cacciare gli Inglesi dall'Egitto, con frequenti dimostrazioni di studenti e atti di violenza, finché la guarnigione inglese venne finalmente ritirata nella zona del Canale. La situazione in Palestina e la guerra contro Israele nel 1948 offrì ai Fratelli Musulmani l'occasione per raccogliere altre armi con i volontari che rimasero al fronte finché la loro organizzazione fu disciolta nel 1948. La causa immediata dell'azione del governo fu la morte del capo della polizia egiziana, Salīm Zakī, ucciso da una bomba lanciatagli durante una dimostrazione studentesca contro l'armistizio con Israele. Seguirono arresti di massa, mentre il governo, temendo la crescente influenza della Società, cercava di proscriverla. Tre settimane dopo, il primo ministro Maḥmūd Fahmī al-Nuqrāšī, fu assassinato da un Fratello Musulmano. Nel febbraio del 1949 lo stesso Ḥasan al-Bannā' fu assassinato, forse con la complicità, se non addirittura la partecipazione, del governo di allora.

Dopo la proscrizione dei Fratelli Musulmani, la confisca delle loro proprietà e il processo degli aderenti, molti fuggirono in altri Paesi arabi, dove fondarono sezioni autonome della Società. Nel 1951 un governo Wafd, cercando un argine contro i movimenti di sinistra in continuo aumento, permise la ricostituzione della Società. Il nuovo capo fu Ḥasan Ismā'īl al-Huḍaybī, un giudice con legami a palazzo. Lo stesso anno il governo Wafd unilateralmente abrogò il trattato del 1936 con l'Inghilterra, e i giovani egiziani, compresi i Fratelli Musulmani, furono incoraggiati a condurre azioni di disturbo negli accampamenti inglesi nella zona del Canale. Nel gennaio del 1952, le forze inglesi attaccarono il posto di polizia di Ismailiyya e uccisero quaranta poliziotti egiziani. Il giorno seguente, durante un'insurrezione violenta, venne appiccato un rovinoso incendio che distrusse il cuore del Cairo. Si sospettò che i sobillatori fossero stati i Fratelli Musulmani, il che si dimostrò falso, anche se alcuni di loro vi avevano preso parte. Da quel momento in poi il Paese fu senza governo fino al 23 luglio 1952, quando il Movimento degli Ufficiali Liberi, in cui militavano anche il futuro presidente egiziano Ǧamāl 'Abd al-Nāsīr (Gamal Abdek Nasser) e il suo successore Anwar al-Sādāt (Sadat), prese il potere e, tre giorni dopo, il re veniva esiliato.

Tra i Fratelli Musulmani e gli Ufficiali Liberi si erano stabiliti stretti legami, dal momento che Nasser e Sadat erano stati membri della Società. Una volta disciolti tutti i partiti politici, l'unico punto di riferimento per le masse era la Società. Nasser sapeva che essa costituiva l'unica sfida alla sua autorità e che i suoi capi si aspettavano di dividere il potere con gli Ufficiali; la lotta per il potere era inevitabile. Nel 1954 un membro della Fratellanza Musulmana, a quanto si dice, tentò di sparare a Nasser durante un raduno pubblico, e una volta ancora la Società venne disciolta e i suoi membri arrestati.

Per tutto il periodo del governo Nasser, la Società rimase segreta. Quando Sadat salì al potere nel 1970 tutti i prigionieri furono rilasciati, anche i Fratelli Musulmani e, per combattere i nasseriani, Sadat permise alla Società di riorganizzarsi sotto la guida di un *'ālim* (dotto religioso), Šayḫ al-Tilimsānī, e di pubblicare giornali propri. Nel frattempo si formarono nuove associazioni

sul modello della Società: erano nate le *ǧamā'āt* (gruppi) islamiche. Alcune erano diramazioni della Fratellanza Musulmana; altre consideravano la Società retrograda e legata al governo. Fu un membro di questi ultimi gruppi più estremisti che assassinò Sadat nel 1981.

Dottrine e influsso. Secondo il programma di al-Bannā', la Società dei Fratelli Musulmani aveva il compito di ristabilire la *šarī'a* (legge islamica) in Egitto e in tutti gli altri Paesi musulmani dove la sua attività missionaria aveva costituito gruppi di affiliati. La regola della *šarī'a* considerava inammissibile la separazione fra Stato e Chiesa, poiché, affermava, lo Stato esiste per servire la religione e facilitare il compimento dei doveri religiosi islamici. Lo Stato islamico aveva il Corano come costituzione; il suo governo doveva operare tramite la *šūrā*, o consulta, e il ramo esecutivo, guidato dal volere democraticamente, doveva governare per mezzo di princìpi islamici. Il capo dello Stato, eletto democraticamente, era responsabile nei confronti del popolo e non era al di sopra della legge, né aveva speciali privilegi. Se mancava ai suoi doveri, doveva essere destituito. Erano vitali la libertà di pensiero, di culto e di espressione, così come la libertà di insegnamento. Infine, la libertà di proprietà doveva essere mantenuta entro certi limiti stabiliti dalla legge islamica, che sospetta dell'eccessivo accumulo di beni e impone le *zākāt* (elemosine) come dovere religioso basilare.

L'importanza della Società dei Fratelli Musulmani e dei suoi derivati odierni, le *ǧamā'āt*, sta nel fatto che rappresentano un movimento di protesta espresso con il linguaggio islamico tradizionale, espressione dell'*ethos* del popolo. La Società si fece portavoce della protesta contro l'occupazione straniera che minacciava l'identità di un popolo e la dissoluzione della sua cultura e della sua religione. Parlava al popolo in un linguaggio che esso capiva e apprezzava, quello dell'Islam e del suo passato storico, senza presupporre nozioni estranee derivate dal linguaggio occidentale, pur usando le tecniche occidentali di comunicazione e di riunioni di massa, e rivestendone le idee politiche con un linguaggio musulmano. Per questo era comprensibile alle masse che soffrivano la discriminazione politica e lo sfruttamento economico da parte di un governo indifferente al loro benessere, specialmente nei periodi di recessione economica. Alla Società, o ai movimenti similari, si rivolsero coloro che erano disillusi dalle ideologie occidentali e dalla loro proposta di soluzione ai problemi dell'Egitto e di ogni altro Paese musulmano, e identificarono i suoi precetti con le loro stesse radici e con la loro identità culturale (*aṣāla*), cercandovi una guida e una consolazione spirituale. Lo stesso fenomeno si riprodusse durante il regime di Sadat (1970-1981), quando la politica della «Porta Aperta» (*infitāḥ*) sconvolse la società e portò ad un consumismo crescente che, esacerbato dall'afflusso di denaro ricavato dal petrolio, sollevò il timore di venire ingoiati dall'occidentalizzazione.

Le organizzazioni come la Fratellanza Musulmana o le *ǧamā'āt* sono viste dai regimi musulmani come pericolosi focolai di opposizione e hanno per questo subito feroci repressioni. In Siria, il regime di Ḥāfiẓ al-Asad è entrato in conflitto con la Società fin dal 1976. Nel 1982, l'esercito bombardò la città di Hama, roccaforte della Fratellanza Musulmana causando vittime stimate da dieci a ventimila. Attacchi simili furono portati contro Aleppo, Homs e Latakia. In Iraq, il regime di Ṣadām Ḥusayn (Saddam Hussein) ha condotto una campagna implacabile contro i gruppi šī'iti degli al-Da'wa al-Islāmīya. Nel 1979, in Arabia, i militanti musulmani occuparono la Grande Moschea di Mecca per parecchi giorni. Nel 1977, in Sudan, la Fratellanza Musulmana ha obbligato il regime di Muḥammad Ǧa'far al-Numayrī (Numeiri) ad adottare una politica islamica. Gruppi militanti simili alla Fratellanza sono sorti nella maggior parte dei Paesi musulmani, a prescindere dalle loro forme di governo.

[Il principale ideologo e teorizzatore moderno della Società dei Fratelli Musulmani fu l'egiziano 'Abd al-Qādir 'Ūda, le cui idee esercitarono grande influenza sul movimento a partire dagli anni '40 del XX secolo. Egli si fece portavoce della necessità di applicare la *šarī'a* in opposizione alle leggi umane positive, proponendone la reintroduzione programmatica come soluzione alle difficoltà politiche e sociali dei Paesi musulmani. Dopo la condanna a morte di 'Ūda nel 1954 con l'accusa, mai solidamente provata, di una sua partecipazione al tentativo di assassinio del presidente Nasser, il ruolo di *leader* ideologico del movimento passò all'intellettuale egiziano Sayyid Quṭb, il quale evidenziò la dimensione cosmica della *šarī'a* che, in quanto legge divina, garantisce la conformità dell'organizzazione sociale umana con l'ordine di Dio, unico legislatore, e si pone dunque come unica valida risposta alla modernità. A partire dagli anni '70, la grande influenza esercitata dal suo pensiero portò alla nascita di movimenti radicali che vedono nella lotta politica il solo modo per dare vita a uno Stato islamico. Tali gruppi, però, si sono andati distaccando sempre più dalla loro matrice ideologica iniziale: è il caso, per esempio, dei due maggiori gruppi islamici radicali, la Ǧamā'a al-islāmiyya e il Ǧihād al-islāmī, che condannano gli attuali Fratelli Musulmani, accusandoli di essere favorevoli ai governi laici dei quali riconoscono la legalità. L'attuale movimento dei Fratelli Musulmani, infatti, ha preso le distanze dal pensiero di Quṭb e si propone piuttosto uno scopo missionario e un ruolo sociale, così da islamizzare la società, la

politica e la legge musulmane dal loro stesso interno e da promuovere una evoluzione complessiva indirizzata alla creazione di uno Stato islamico. Tali posizioni prevedono quindi una sostanziale adesione alle forme democratiche fondate su assemblee parlamentari, forme che sono radicalmente escluse, e anzi negate e considerate peccaminose, dai gruppi musulmani fondamentalisti, i quali respingono anche ogni genere di trattativa o di tregua reputandole attacchi ai princìpi della religione. I dirigenti del Ǧihād al-islāmī, per esempio, subirono nel 1984 un processo che li vedeva direttamente coinvolti nell'assassinio del presidente Sadat, accusato di essersi alleato con gli Ebrei israeliani firmando gli accordi di Camp David, mentre uno dei *leader* della Ǧamā'a al-islāmiyya, lo sceicco 'Umar 'Abd al-Raḥmān, è sospettato di essere l'istigatore dell'attentato compiuto nel 1993 presso il World Trade Center di New York. In ambito politico e giuridico, i due gruppi concordano nel ribadire la loro netta opposizione alla laicità come pensiero e forma di governo, e nel bollare come colpevole di miscredenza e fuori della comunità musulmana ogni regime politico laico, nonché chi ne segue le direttive, dal momento che non si attengono alla legge divina alla quale antepongono le leggi umane. La Ǧamā'a al-islāmiyya si spinge anzi a ritenere che tra l'Islam e la laicità si combatta una lotta intestina che finirà soltanto con la scomparsa di uno dei due, *ndc*].

[Vedi *LEGGE ISLAMICA*].

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Torino 1996.

'Abd al-Qādir 'Ūda, *Al-Islām wa-awḍā'una al-qānūniyya*, Il Cairo 1951.

Laura Bariani, *Sayyid Qutb e la fratellanza musulmana: un contributo alla conoscenza del movimento dei Fratelli Musulmani attraverso l'ideologia di Sayyid Qutb*, Bologna 1987 (tesi di laurea).

H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982. Acuta interpretazione delle idee politiche nei principali Paesi musulmani.

C. Phelps Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt*, The Hague 1964. Fra i primi studi sulla Fratellanza Musulmana, fu scritto prima che molto materiale importante fosse venuto alla luce. Tuttavia interessante.

I. Musa Husaini, *The Moslem Brethren. The Greatest of Modern Islamic Movements*, Beirut 1956. Primo profilo della Società, scritto da un ammiratore acritico, ma con molte citazioni da Ḥasan al-Bannā'.

S. Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order,* Boulder 1982. Studio sugli effetti delle ricchezze provenienti dal petrolio sulla società del Medio Oriente, con un ottimo esame dei movimenti militanti.

G. Kepel, *Le Prophète et le pharaon*, Paris 1994.

S. Kotb (Quṭb, Sayyid), *Social Justice in Islam*, Washington/D.C. 1953. Opera fondamentale scritta da un intellettuale musulmano.

R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* Oxford 1969. Valido lavoro sulla Società e unico esame critico del movimento. L'autore morì prima di poterlo aggiornare.

H. Mustafa, *Al-Islām al-siyāsī fī Misr. Min harakat al-islāh ilā ǧamā'āt al-'unf*, Il Cairo 1992.

S. Quṭb, *Ma'ālim fī al-ṭarīq*, Beirut-Il Cairo 1979.

A. Pacini (cur.), *Dibattito sull'applicazione della Sharī'a*, Torino 1995.

C. Wendell (trad. e cur.), *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)*, Berkeley 1978. Fondamentali documenti originali con note.

AFAF LUTFI AL-SAYYID MARSOT

ǦAʿFAR AL-ṢĀDIQ (83-148 eg. / 702-765 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū ʿAbd Allāh Ǧaʿfar ibn Muḥammad al-Ṣādiq; sesto imam dei dodici šīʿiti (Imāmīya) o quinto imam della Ismāʿīlīya, e capo spirituale preminente nella famiglia del profeta Muḥammad.

Vita. Ǧaʿfar discendeva in linea maschile diretta dalla figlia del profeta Muḥammad, Fāṭima, e da suo cugino di primo grado, ʿAlī ibn Abī Ṭālib, attraverso il loro figlio Ḥusayn. Attivo nei circoli dotti di Medina, dov'era nato, Ǧaʿfar trasmise, oltre alla prospettiva della sua famiglia su quel che stava accadendo nella comunità musulmana delle origini, anche una gran varietà di pareri legali e religiosi. La sua casa era frequentata da musulmani di diverso orientamento ideologico, ed egli sosteneva dispute con esponenti di altre religioni, con teosofi pagani e con gnostici (daysaniti e manichei).

Dopo la morte di suo padre, Muḥammad al-Bāqir, intorno al 733, Ǧaʿfar divenne capo spirituale (imam) di un'ala rilevante del vasto movimento šīʿita. Pur patrocinando il diritto della sua famiglia ad essere alla testa, per volontà divina, della comunità musulmana, egli rimase politicamente svincolato dalle correnti šīʿite in competizione. Riunì intorno a sé un seguito personale acquartierato a Kufa, nell'Iraq meridionale, che includeva un'alta percentuale di clienti non-arabi (Aramei, Persiani, Siriani). Costoro costituivano un rudimentale organico diretto da agenti da lui designati, i quali agivano come suoi intermediari e incameravano la tassa religiosa dovutagli come imam. Ǧaʿfar promosse la solidarietà tra i suoi partigiani di fronte all'oppressione sostenuta dal governo incoraggiando, per esempio, l'osservanza del rituale di lutto a Karbala, luogo del martirio di Ḥusayn. Gli sforzi compiuti dai suoi compagni e dai loro seguaci portò a un processo di sviluppo dottrinale che produsse un corpo coerente di tradizioni giuridiche e speculative: queste tradizioni stanno alla base della Šīʿa duodecimana e così pure dell'Ismāʿīlīya fatimide, benché le prime tappe di tale processo rimangano oscure.

Insegnamento. Il centro di gravità del pensiero di Ǧaʿfar è la sua dottrina dell'imamato. Come agente di Dio nella creazione, l'imam ha il ruolo di testimone esemplare (*ḥuǧǧa*) che depone a favore di Dio contro i mortali nel patto che Egli strinse con loro. L'autorità spirituale (*wilāya*) dell'imam, sola fonte autoritativa di conoscenza e guida alla quale si è obbligati ad obbedire, è concepita come parte di un processo universale di salvezza nella storia (cfr. il tema coranico delle rivelazioni successive). Questo processo comincia con il momento della pre-creazione dell'essere (il coranico *yawm al-miṯāq* o «giorno del patto») e si manifesta nel tempo mediante la catena universale dei profeti e dei loro legatari e continuatori, ossia gli imam. Profezia e imamato nascono dalla Luce di Muḥammad (*nūr Muḥammadī*, detta anche *al-ʿaql*, mente noetica), che sta dietro ogni cosa creata ed è condivisa tanto dai profeti quanto dagli imam e, in grado minore, dai loro eletti fedeli. Grazie alla sua origine primigenia nel reame del trono di Dio, l'imam gode di impeccabile purezza morale (*ʿiṣma*), sia perché possiede lo spirito santificato (*rūḥ al-qudus*), essendo «in contatto» con lo Spirito Santo, e sia perché riceve una speciale forma di conoscenza escatologica. Questo schema cosmico di salvezza è percepito in movimento verso il suo culmine, ossia verso l'evento escatologico che sarà annunciato dal Qāʾim o Mahdi (il

salvatore messianico musulmano). E, infine, anche i fedeli stessi sono gerarchicamente ordinati secondo la perfezione della loro conoscenza dell'imam (*ma'rifat al-imām*).

Ǧa'far espresse originali punti di vista anche su argomenti teologici di centrale importanza ai suoi tempi, sebbene le preoccupazioni di scuole più tarde ne abbiano uniformato alle tradizioni la loro presentazione. Sulla questione del determinismo, propugnò una posizione di mezzo, che preservava l'autocrazia di Dio pur ammettendo la responsabilità umana. Incoraggiò un uso moderato delle capacità speculative nel discorso religioso e preferì la conoscenza (*'ilm*, o «gnosi») alle meccaniche pratiche devote, ma si oppose alla libera applicazione dell'opinione personale e dell'analogia (*qiyās*) come criterio di autorità legale nella pratica religiosa.

La sua interpretazione esoterica del Corano (*ta'wīl*) fornì una rilettura della scrittura alla luce delle circostanze ideologiche dei primi sostenitori (soprattutto per quel che riguarda l'esegesi apocalittica delle prime comunità escatologiche) e fu presentata come una nuova autorevole guida ad un percorso di salvezza. L'interpretazione di versetti chiave del Corano e delle storie dei profeti come paradigmi per le esperienze interiori dei suoi seguaci anticiparono il successivo *ta'wīl* dei sufi.

Ǧa'far fu il primo motore dell'elaborazione di temi specifici intesi ad accrescere la comprensione dell'Islam nel nascente mondo musulmano. Essi racchiudono un pervasivo dualismo sia nell'ambito della cosmogonia sia in quello della storia e anche tra gli esseri umani stessi; una particolare attenzione posta al ciclo di leggende di Adamo in opposizione ad Iblīs, e alla stirpe di Seth; e un'integrazione delle nozioni scientifiche dell'epoca con una psicologia religiosa fondata sul Corano. Di Ǧa'far sono sopravvissute diverse epistole ai compagni che gli erano più vicini; a lui sono attribuiti vari discorsi sapienziali e raccolte di massime spirituali, sebbene tutte portino il segno di interventi letterari posteriori ad opera di scuole gnostiche šī'ite o di circoli ṣūfī.

Retaggi. Nonostante siano stati operati molti tentativi di riconnettere gli argomenti dell'insegnamento di Ǧa'far, e della prima Šī'a radicale, con le tradizioni mediorientali precedenti, molto di ciò che è stato ritenuto d'origine straniera all'interno del suo insegnamento non riflette in realtà che il pluralismo culturale dei primi secoli dell'Islam. E in ogni caso, l'importanza sta nel ruolo che Ǧa'far stesso ha svolto, traendo profitto da queste condizioni uniche.

Fu lui a dare l'impulso finale all'emergere della Šī'a duodecimana come scuola giuridico-teologica indipendente, e tuttora il rito ǧa'farita o duodecimano è riconosciuto come quinta scuola di legge anche dai giuristi sunniti. Ed egli fu altrettanto importante anche per la Šī'a radicale (ismailita e nuṣayrita), che si è rifatta più al suo insegnamento esoterico che non alla sua giurisprudenza. I teosofi šī'iti iraniani, nel Medioevo, vedevano in alcuni aspetti del suo insegnamento l'anticipazione di intuizioni filosofiche basilari nella filosofia musulmana posteriore. Il suo nome è costantemente legato con molte delle più importanti discipline arcane, quali l'alchimia, la scienza che studia la corrispondenza numerica delle lettere ossia il *ǧafr*, le arti occulte (il genere *Fāl-nāma* di tavole di divinazione alfabetica, fisiognomia e uso teurgico dei versetti coranici), e così pure la medicina popolare.

Ǧa'far emerge nella prima tradizione ṣūfī come una colonna portante per i suoi precedenti mistici e si è guadagnato uno speciale posto d'onore in tutti i tempi, specialmente con i Turchi, figurando nelle catene di trasmissione di molti ordini ṣūfī. Inoltre, molti aspetti della sua teoria dell'imamato, così come alcuni argomenti specifici e termini tecnici, hanno segnato profondamente la formulazione di dottrine ṣūfī parallele.

BIBLIOGRAFIA

Molti aspetti della vita e del pensiero di Ǧa'far attendono ancora un adeguato apprezzamento critico, sia a riguardo delle questioni storiche che concernono la nascita della prima Šī'a, sia nell'ambito dei problemi letterari e dottrinali posti dalle molteplici tradizioni šī'ite delle origini. Per il primo argomento, cfr. S.H.M. Jafri, *Origins and Early Development of Shī'a Islam*, London 1979, Karachi-Oxford 2000 (2ª ed.): questo testo fornisce una panoramica piuttosto apologetica, corredata da un'adeguata bibliografia e da una trattazione sul ruolo di Ǧa'far. La sua figura nella tradizione duodecimana è brevemente tratteggiata nell'opera di Šayḫ al-Mufīd, *Kitāb al-iršād* (trad. ingl. di I.K.A. Howard, *Kitāb al-iršād. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imāms*, London 1981, pp. 408-35). Del retaggio mistico e filosofico di al-Ṣādiq si è occupato frequentemente H. Corbin; cfr., per es., H. Corbin, *Le shī'isme duodécimain*, in *En Islam iranien*, I, Paris 1971. L'opera di P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut 1970, presenta un'utile trattazione dell'esegesi coranica di Ǧa'far nell'ambito della tradizione ṣūfī.

DOUGLAS S. CROW

ǦAMĀ'AT-I ISLĀMĪ (La Società Islamica). Organizzazione religiosa e politica musulmana del subcontinente indiano, fondata nell'agosto del 1941 su iniziativa di Abū al-A'lā Mawdūdī, che aveva diffuso un invito pubblico a tutti gli interessati per un incontro da tenersi a Lahore. In precedenza, Mawdūdī aveva lavorato come giornalista, ma nel 1932 era diventato l'editore del men-

sile religioso «Tarǧumān al-Qur'ān», che si sarebbe poi tramutato nell'organo ufficiale della Ǧamāʻat. Negli anni '30, Mawdūdī prese parte ai dibattiti sul futuro politico dell'India e si oppose sia al nazionalismo indiano dell'Indian National Congress, sia al nazionalismo musulmano della Muslim League, ritenendo ogni nazionalismo contrario all'Islam e insistendo sul fatto che l'identità musulmana derivava soltanto dall'Islam stesso.

Nel 1940, la Lega Musulmana approvò la famosa Risoluzione di Lahore, che incitava alla creazione del Pakistan come madrepatria dei musulmani indiani. In seguito, Mawdūdī dichiarò che la Risoluzione di Lahore aveva tagliato le gambe al progetto, a lungo accarezzato, di fondare una società dedita alla promozione dell'Islam. In precedenza si era concentrato sulla critica e la volontà di riforma di ogni singolo musulmano, mentre adesso avvertiva l'esigenza di un'attività organizzata. In occasione del primo incontro venne adottato uno statuto e Mawdūdī fu eletto *amīr*, o guida. Da allora, la Ǧamāʻat-i Islāmī è sempre stata indissolubilmente legata al suo fondatore: egli ne fu il *leader* dall'inizio fino al 1972, anno in cui si ritirò dall'incarico, e i suoi scritti hanno fornito alla Ǧamāʻat un'interpretazione dell'Islam e il suo credo politico.

Il periodo compreso tra il 1941 e il 1947 fu caratterizzato da un'intensa attività di promozione della Ǧamāʻat, anche se le attività dell'organizzazione rimasero confinate alla persuasione individuale e non riuscirono ad esercitare una significativa influenza in India. Sebbene Mawdūdī si opponesse alla visione nazionalista del Pakistan propugnata dalla Muslim League e ne criticasse aspramente la supremazia, quando nell'agosto del 1947 l'India fu divisa, egli scelse il Pakistan. Si trasferì dal Punjab Orientale a Lahore con una parte dei suoi seguaci, lasciando il resto della Ǧamāʻat in India. Da allora, i rami indiano e pakistano sono rimasti del tutto separati, e quello indiano ha rivestito un'importanza relativamente ridotta.

Storia. In Pakistan, la Ǧamāʻat si occupò in primo luogo di fornire assistenza ai rifugiati che si riversavano nel paese provenienti dall'India. All'inizio del 1948, invece, balzò al centro dell'attenzione del mondo politico sposando la causa dello Stato islamico e convertendosi nel punto focale dell'agitazione che prendeva corpo in tutto il paese. Il Pakistan, sosteneva Mawdūdī, era stato conquistato nel nome dell'Islam, ed era dunque tassativo che un autentico sistema islamico si instaurasse nel paese. Dato che una posizione di questo tipo faceva appello a un pubblico molto ampio, poteva causare dei problemi ai vertici liberali della Muslim League, che dal canto loro non potevano permettersi di respingere l'idea di uno Stato islamico né di abbracciarla nella forma richiesta dalla Ǧamāʻat-i Islāmī.

Si giunse ben presto a uno scontro tra il governo e la Ǧamāʻat. Quattro erano gli elementi che attiravano l'ira del governo: 1) la pungente critica alla classe dirigente; 2) l'affermazione da parte di Mawdūdī che la guerra dell'India al Kashmir non era un vero e proprio *ǧihād* («guerra nel nome di Allāh»); 3) la posizione negativa di Mawdūdī contro il giuramento di fedeltà incondizionata al governo; 4) una ferma presa di posizione da parte della Ǧamāʻat contro il reclutamento nell'esercito. Mawdūdī e gli altri membri di spicco dell'organizzazione finirono agli arresti e rimasero in carcere per oltre un anno, ma la campagna per lo Stato islamico proseguì.

Quando la risoluzione programmatica dell'Assemblea Costituente pakistana fu approvata nel 1949, venne salutata dalla Ǧamāʻat come una dichiarazione d'intenti del Pakistan in vista della trasformazione in Stato islamico, e la questione che passò in primo piano fu la scelta di una rappresentanza che si facesse carico di perseguire l'ideale islamico, aprendo così la strada alla partecipazione attiva della Ǧamāʻat nell'agone elettorale. L'identificazione di tale guida porterà, nel 1957-58, a una profonda frattura all'interno della Ǧamāʻat, con la conseguente uscita di numerosi esponenti di rilievo.

Nel 1951, Mawdūdī toccò l'apice della sua notorietà in Pakistan e si guadagnò il rispetto perfino degli *'ulamā'* («studiosi di religione»), coi quali si trovò spesso in disaccordo. Fu la figura di maggior rilievo alla conferenza degli *'ulamā'* convocata a Karachi nel gennaio del 1951, come risposta al controverso rapporto del Comitato per i Princìpi Fondamentali dell'Assemblea Costituente. I ventidue punti caratterizzanti uno Stato islamico, sui quali gli *'ulamā'* trovarono un accordo, si dovettero in gran parte all'influenza di Mawdūdī.

Tra il 1952 e il 1953 il Pakistan fu percorso da una vasta agitazione contro la setta Aḥmadīya, che provocò disordini, perdite umane e reati contro la proprietà. Anche se la Ǧamāʻat non aveva ufficialmente invocato un'«azione diretta» contro gli aḥmaditi, buona parte di quello che accadde poté contare sulla sua tacita approvazione. Mawdūdī pubblicò un opuscolo dal titolo *Qādiyānī Mas'ala*, in cui condannava il gruppo in quanto composto di non musulmani. Quando nel marzo del 1953 entrò in vigore la legge marziale, egli fu arrestato, come numerosi altri esponenti di spicco della Ǧamāʻat, e poi condannato a morte; tuttavia, la pena capitale fu in seguito sospesa e nell'aprile del 1955 Mawdūdī tornò ad essere un uomo libero. Durante la sua prigionia, personaggi come Amīn Aḥsan Iṣlāḥī e Sulṭān Aḥmad funsero temporaneamente da *amīr* della Ǧamāʻat.

La promulgazione, nel 1956, della costituzione pakistana venne accolta dalla Ǧamāʻat-i Islāmī come un do-

cumento che rispondeva a buona parte dei requisiti di uno Stato islamico, benché non dichiarasse l'Islam la religione ufficiale del Pakistan, non facesse della *šarī'a* la legge valida sul territorio e non autorizzasse l'applicazione delle disposizioni specificamente islamiche nei tribunali. Accettando la costituzione, la Ǧamā'at finiva con il privare l'obiettivo di uno Stato islamico della sua fattibilità, e intraprese, allora, una campagna per una «vera democrazia» in Pakistan, basata sulla richiesta di un elettorato separato per i musulmani e su di una propaganda antisecolarista.

Nel 1958, un colpo di Stato militare in Pakistan portò al potere il maresciallo Muḥammad Ayyūb Khān. La Ǧamā'at-i Islāmī risentì della conseguente legge marziale che aboliva i partiti politici e le fu impedito di continuare la sua attività fino alla promulgazione di una nuova costituzione nel marzo del 1962. La Ǧamā'at si oppose con durezza a Ayyūb, in cui vedeva un dittatore che aveva tarpato le ali alla nascente democrazia al fine di tenere sotto controllo le forze islamiche. Pur rifiutando il sistema politico stabilito dalla nuova costituzione, la Ǧamā'at operò al suo interno, avversando in particolare una «Ordinanza sulla famiglia musulmana» che pretendeva di introdurre diversi cambiamenti nel codice civile in uso. Le azioni della Ǧamā'at indussero Ayyūb a metterla al bando e ad arrestare per l'ennesima volta Mawdūdī all'inizio del 1964; i tribunali, tuttavia, sentenziarono che tanto il bando quanto l'arresto erano irregolari. Negli anni di Ayyūb, la Ǧamā'at perseguì in un primo momento una strategia di alleanza con gli altri partiti, per costituire un'opposizione assai articolata al governo. Nelle elezione del 1965 si schierò a sostegno della candidata alla presidenza Fāṭima Ǧinnāḥ, nonostante proclamasse che l'Islam non vedeva di buon occhio una donna come capo di Stato, e dopo la breve guerra tra India e Pakistan dello stesso anno si unì al coro di protesta contro la Dichiarazione di Tashkent. Nelle consultazioni elettorali del 1970, la Ǧamā'at si unì ad altri gruppi di destra nell'opposizione al socialismo di Ẕulfiqār 'Alī Bhutto e alle richieste della Lega Awami di Muǧīb al-Raḥmān; in ogni caso, per la Ǧamā'at si trattò di una netta sconfitta elettorale in tutto il paese. Quando Yaḥyā Khān lanciò un'offensiva militare contro il Pakistan orientale nel marzo del 1971, la Ǧamā'at offrì il suo appoggio alle azioni del governo e dell'esercito e questo la portò alla perdita del già ridotto consenso su cui poteva contare nel Bengala. Dopo l'ascesa al potere di Bhutto, avanzò la richiesta di un Niẓām-i Muṣṭafā («sistema profetico») per fronteggiare le tendenze socialiste del Partito del Popolo. Quando Bhutto fu rovesciato dal generale Ẓiyā al-Ḥaqq (Ziya al-Haq), la Ǧamā'at venne in un primo momento favorita dal nuovo governo mediante la concessione di numerosi incarichi ministeriali, ma ben presto fu ridotta all'impotenza in seguito all'interdizione di ogni attività politica.

Organizzazione. Lo statuto della Ǧamā'at è stato emendato diverse volte per adeguarsi alle mutevoli circostanze. Prevede, in generale, un'organizzazione fortemente centralizzata, in cui la gran parte del potere si concentra nell'*amīr*, eletto per un periodo di cinque anni ma autorizzato a conservare l'incarico per tutta la vita. Sette diversi uffici centrali sono in funzione sotto la sua diretta supervisione, e l'*amīr* può contare sull'aiuto di un *maǧlis-i šūrā* (corpo consultivo) le cui opinioni, comunque, non sono vincolanti, e su un *maǧlis-i 'umalā'* (comitato esecutivo); è prevista anche una figura di assistente esecutivo, il *qayyim*, che opera in qualità di segretario generale. Questa organizzazione centralizzata viene riproposta su scala distrettuale, circoscrizionale e provinciale, ed è di estrema importanza, dato che incarna l'organizzazione dello Stato islamico ideale. L'intenzione della Ǧamā'at, in caso di successo elettorale, era proprio quella di impiantare tale struttura a livello governativo. L'accesso all'organizzazione, severamente riservato a persone dotate di una profonda conoscenza dell'Islam e di specchiata condotta, non è mai stato facile. La maggioranza degli associati alla Ǧamā'at è costituita da *muttafiqīn* (simpatizzanti), che le forniscono il principale supporto politico e buona parte delle sue disponibilità finanziarie. Non è infrequente che un membro sia espulso per cattiva condotta o scarsa partecipazione, mentre un certo numero di membri a pieno titolo lavora esclusivamente per la Ǧamā'at. Grande attenzione è posta sull'addestramento, tanto che si tengono regolarmente sessioni di formazione. Altre attività sono, per esempio, la pubblicazione di riviste e quotidiani, la gestione e il mantenimento di sale di lettura, cliniche mobili e operazioni di primo soccorso in caso di disastro, nonché la collaborazione con unioni dei lavoratori. Esistono anche delle organizzazioni consociate, la più importante delle quali è la *Islāmī Ǧamī'at-i Ṭulabā'*, un gruppo di studenti militanti che possiede una forte influenza nelle università pakistane.

Ideologia. La Ǧamā'at-i Islāmī considera l'Islam un'ideologia costituita da una serie di princìpi-guida per la vita umana. Come la natura riconosce la sovranità del suo creatore osservando le leggi naturali, allo stesso modo gli uomini dovrebbero sottomettersi alla legge divina durante la loro esistenza. Quella legge è conosciuta attraverso il Corano e la *sunna* del Profeta. La Ǧamā'at attribuisce grande importanza alla onnicomprensività della sua ideologia: l'Islam non è soltanto una questione di rapporto tra l'individuo e Dio, ma regola anche la vita sociale, economica e politica. La vera fede islamica esige che i musulmani mantengano il potere politico e che lo Stato sia governato secondo i

princìpi dell'Islam. In uno Stato di questo tipo non possono esserci partiti politici né oppositori, dato che c'è un solo punto di vista corretto, ed è quello islamico; lo Stato, a dire il vero, non può nemmeno emanare leggi, dato che la sovranità appartiene a Dio soltanto e qualsiasi legge deve discendere dalla sua espressa volontà. La Ǧamā'at, quindi, insiste sul fatto che gli incarichi legislativi debbano essere riservati a musulmani devoti, tra i cui doveri si conta la soppressione di ideologie rivali. I non musulmani, pur essendo tutelati nello Stato islamico, sono trattati come cittadini di seconda classe che devono vivere nel rispetto di alcune restrizioni. La Ǧamā'at vagheggia uno Stato totalitario, unito nell'obbedienza a un singolo governante la cui parola va seguita almeno finché si conforma alla legge divina. Uno Stato di questo tipo è comunque considerato democratico, visto che il governante viene eletto e può anche essere destituito dall'incarico. Si tratta anche di uno Stato sociale obbligato a far fronte alle necessità primarie dei suoi cittadini. Nonostante l'implicito totalitarismo dell'ideologia, la Ǧamā'at ha sempre ritenuto illegittima la violenza rivoluzionaria e ha cercato di fondare la via verso lo Stato islamico su metodi pacifici e democratici.

[Vedi anche la biografia di *MAWDŪDĪ* e *FRATELLI MUSULMANI*].

BIBLIOGRAFIA

Il ruolo della Ǧamā'at-i Islāmī nel primo periodo della storia del Pakistan è trattato estesamente da L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley/Cal. 1963, e da K. Callard, *Pakistan. A Political Study*, London 1957. L'unico lavoro in inglese di ampio respiro sull'organizzazione è quello di Kalim Bahadur, *The Jamā'at-i Islāmī of Pakistan*, New Delhi 1977. Un'analisi dell'ideologia e delle dottrine dell'organizzazione si può trovare in C.J. Adams, *The Ideology of Mawlana Mawdudi*, in D. Smith (cur.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton 1966, e, dello stesso autore, *Mawdudi's Conception of the Islamic State*, in J. Esposito (cur.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford 1983. Esistono anche due resoconti della storia della Ǧamā'at scritti dal suo stesso fondatore: *Ǧamā'at-i Islāmī, uskā maqsad, ta'rīḫ, awr lā'iḥ-i 'amal*, Lahore 1952, e *Ǧamā'at-i Islāmī kē 29 sāl*, Lahore 1970.

C.J. ADAMS

ĠAYBA. Termine arabo per «occultamento», che indica cioè l'assenza alla vista umana, ed è riferito da vari gruppi di musulmani šī'iti alla condizione di questo o quell'imam che è non morto, bensì scomparso: si ritiene cioè che la sua vita sia stata prolungata – in uno stato paradisiaco o alla presenza di Dio – fino al previsto ritorno come *Mahdi* (il Salvatore Annunciato) che segnerà l'inizio della vicenda escatologica conclusiva della storia umana.

Prime fasi storiche. Il Corano oppone il regno spirituale invisibile o nascosto (*al-ġayb*) al mondo osservabile dell'esperienza umana. Basandosi sulle vicende paradigmatiche di figure di profeti escatologici, quali Mosè e Gesù, le prime generazioni di musulmani ritennero che alcuni profeti – tra i quali Gesù, Idrīs (Enoch/Hermes), Ilyās (Elia) e al-Ḫiḍr – fossero stati sottratti da Dio alla vista dei mortali. La descrizione coranica della crocifissione di Gesù (4,157-159) da un lato, e le leggende sull'incorruttibilità corporale e sull'ascensione e il ritorno futuro di un profeta di tipo mosaico dall'altro, contribuirono a far convergere su vari membri della famiglia del Profeta quest'aspettativa: i Sab'īya, un piccolo gruppo estremista tra i sostenitori di 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino e genero di Muḥammad, quando questi fu assassinato nel 661, si rifiutarono di riconoscerne la morte, e dunque videro in lui il primo cui fu concesso questo onore. Dopo il martirio di Ḥusayn ibn 'Alī avvenuto a Karbala nel 680, un altro figlio di 'Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanafīya (morto nel 700?), divenne l'oggetto delle speranze millenaristiche esplose nella rivolta di al-Muḫtār e della Kaysānīya, che ebbe luogo nel 686 a Kufa, nell'Iraq meridionale.

La Kaysānīya stabilì un parallelo esplicito tra l'interpretazione «docetista» della passione di Cristo e l'occultamento e il ritorno finale del loro imam. La speculazione relativa all'occultamento dell'imam è stata collegata alla dottrina del ritorno (*al-raǧ'a*), nel senso di una resurrezione corporale in questo mondo alla fine dei tempi per ottenere una vendetta escatologica sui malvagi e per assicurare vittoria e giustizia ai retti.

La Šī'a posteriore. La tendenza iniziale a «fermarsi» a un certo pretendente all'imamato considerandolo in occultamento e ad aspettarne il suo prossimo ritorno contribuì a frammentare le energie della Šī'a originaria. Circostanze storiche determinarono la continuità della linea di imam dell'Imāmīya, altrimenti detta Šī'a duodecimana, fino alla morte dell'undicesimo imam nell'874, al-Ḥasan al-'Askarī: la tradizione vuole che costui, quattro anni prima della sua morte, abbia avuto segretamente un figlio, il quale sarebbe il dodicesimo imam, ovvero l'Imam Nascosto, Muḥammad al-Mahdī. Nel corso della cosiddetta *ġayba* minore, dall'874 al 941, l'esistenza terrena di questa persona e il suo imminente ritorno erano accettati dalle comunità duodecimane, la cui fedeltà andò nel frattempo ad almeno quattro diversi *safīr* o inviati, incaricati diretti del *Mahdi* in particolare nelle sue funzioni giuridiche e finanziarie. Dopo il 941 ha inizio l'era della *ġayba* maggiore, nella quale gli studiosi e i giurisperiti duodecimani (*muǧtahid* e *faqīh*) collegialmente fanno le veci di agen-

ti dell'imam come corpo indipendente di autorità religiose. Nella *ġayba* maggiore l'occultamento del *Mahdi* è inteso come totale e, sebbene sia un occultamento terreno, si ritiene che egli comunichi con i fedeli in virtù della sua partecipazione alla gerarchia dei mondi invisibili [Vedi *ŠĪ'A*, articolo sulla *Iṯna 'Ašarīya*].

La prima Šī'a ismailita non fece propria la nozione di un prolungamento miracoloso della vita dell'imam, ed enfatizzò piuttosto l'idea di una linea continua di successione all'imamato che includeva periodi temporanei o ciclici di occultamento denominati *satr*. Essa rese centrale il ruolo spirituale e cosmico dell'imam, sviluppato in precedenza dalla Šī'a radicale. I Drusi, comunque, credono tuttora nella *ġayba* dei loro fondatori, il califfo fatimide al-Ḥākim e Hamza. Entrambi i rami principali dell'Ismā'īlīya fatimide venerano una linea di imam succedutisi fino ai giorni nostri, che per l'Ismā'īlīya nizārita si incarna nell'attuale Aga Khan; l'Ismā'īlīya musta'lita o Bohoras, invece, ritiene che gli imam presenti siano in occultamento terreno e vengano rappresentati da una linea continua di *dā'ī*, ovvero di agenti che rivestono il ruolo di capi della comunità [Vedi *ŠĪ'A*, articolo sulla *Ismā'īlīya*, *DRUSI* e *AGA KHAN*].

Per la Šī'a duodecimana, il bisogno di un rappresentante visibile dell'Imam Nascosto, o *Mahdi*, è stato attenuato dalla credenza nella sua perdurante efficacia e nel suo ruolo metastorico necessario. Visioni oniriche e apparizioni trascendenti costituirono occasioni per l'imam di momentanea interruzione del suo stato di occultamento, mentre l'escatologia popolare ha indugiato sullo scenario apocalittico del suo ritorno trionfante o sulla natura miracolosa del suo occultamento. Le speculazioni teosofiche šī'ite hanno enfatizzato il ruolo cosmico dell'imam nascosto e la sua presenza nel dominio spirituale dei profeti e dei santi, mentre la letteratura ṣūfī ha interiorizzato il concetto di *ġayba*, ponendo l'attenzione sull'esperienza complementare di *ḥaḍra*, «presenza» presso il divino. I sufi venerarono figure popolari di profetica longevità, come al-Ḫiḍr, così come l'invisibile ma attiva gerarchia di santi capeggiata dal *quṭb*, o asse spirituale.

[Vedi anche *IMAMATO* e *MESSIANISMO ISLAMICO*].

BIBLIOGRAFIA

Per una descrizione dell'interpretazione antica della *ġayba*, cfr. I. Friedlaender, *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm*, in «Journal of the American Oriental Society», 28 (1907), pp. 1-80 e 29 (1908), pp. 1-183. La dottrina duodecimana dell'occultamento è ben descritta in A.A. Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany/N.Y. 1981, mentre il periodo della *ġayba* minore è trattato, apologeticamente, in J.M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982. Per quanto riguarda le pretese degli studiosi šī'iti sulla rappresentanza dell'Imam Nascosto, cfr. gli articoli di W. Madelung: *Authority in the Twelver Shiism in the Absence of the Imam*, in G. Makdisi et al. (curr.), *La Notion d'autorité au Moyen-Âge*, Paris 1982, pp. 163-74, e *Shiite Discussion on the Legality of the kharāj*, in *Proceedings of the Ninth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Leiden 1981. L'approccio esoterico šī'ita è ben esemplificato nello studio di H. Corbin, *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis*, in J. Campbell (cur.), *Man and Trasformation*, New York 1964 (Papers from the Eranos Yearbook, 5), pp. 60-160, precedentemente pubblicato in «Eranos-Jahrbuch», 23 (1954), pp. 141-249.

DOUGLAS S. CROW

ĠAZĀLĪ, ABŪ ḤĀMID AL- (450-505 eg. / 1058-1111 d.C.), vero nome Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad; eminente giurista, teologo e mistico islamico cui fu conferito il titolo arabo di Ḥuǧǧat al-Islām («la prova dell'Islam»).

La vita. Al-Ġazālī nacque a Ṭūs, vicino all'odierna Mašhad (Iran orientale), dove compì i suoi primi studi. All'età di quindici anni si trasferì nella regione di Gorgān (zona sudorientale del mar Caspio) per completare la sua formazione. Narra la leggenda che durante il viaggio di ritorno gli furono rubati i taccuini e, quando chiese che gli fossero restituiti, fu deriso poiché diceva di sapere solo ciò che vi era scritto; in seguito a questo episodio, trascorse tre anni a memorizzare il materiale.

A diciannove anni si recò a Nishapur (circa cinquanta miglia a ovest) per seguire le lezioni di 'Abd al-Malik al-Ǧuwaynī (morto nel 1085), noto come Imām al-Ḥaramayn, uno dei più illustri studiosi di religione di quel periodo, presso il prestigioso istituto Niẓāmīya. Si dedicò prevalentemente agli studi di giurisprudenza, come era usuale nella formazione superiore islamica, ma acquisì anche i rudimenti della teologia aš'arita e forse fu sollecitato a leggere le opere di al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicenna). In seguito cominciò a collaborare all'insegnamento e si riconobbe che era uno studioso promettente. Alla morte di al-Ǧuwaynī, il potente visir dei sultani selgiuchidi, Niẓām al-Mulk, lo invitò a raggiungere la corte (che era in realtà un accampamento nomade), offrendogli l'opportunità di entrare in contatto con altri studiosi.

Nel 1091, circa trentatreenne, ottenne l'incarico di professore all'istituto Niẓāmīya di Bagdad, una delle posizioni più prestigiose del mondo sunnita; si presume che l'incarico gli fu affidato da Niẓām al-Mulk, fondatore degli istituti che portano il suo nome. Dopo soli quattro anni, tuttavia, abbandonò la scuola per dedicarsi alla vita ascetica e mistica.

Dall'opera autobiografica che egli scrisse già cinquantenne, intitolata *Al-munqiḍ min al-ḍalāl* (Il salvatore dall'errore), si ricava qualche notizia sugli anni trascorsi a Bagdad. Tale opera non ha però il fine di narrare gli avvenimenti della sua vita, bensì di spiegare i motivi per i quali egli lasciò l'incarico di docenza a Bagdad e tornò a insegnare a Nishapur circa dieci anni dopo. Non vi è dunque un'esposizione cronologica degli eventi, che sono invece disposti secondo uno schema. Al- Ġazālī descrive il proprio percorso intellettuale: dopo i primi anni, attraversò un periodo di scetticismo, durato «quasi due mesi», in cui dubitò della possibilità di raggiungere la verità. Superata tale fase, continuò a cercare la verità tra quattro «categorie di cercatori [della verità]», ovvero i teologi aš'ariti, i filosofi neoplatonici, gli ismailiti (che egli chiama il partito *ta'līm*, o insegnamento autorevole) e i sufi, o mistici. Nell'opera queste sembrano quattro tappe successive del suo percorso, ma in realtà devono essersi in parte sovrapposte; è infatti acclarato che egli dovette acquisire qualche conoscenza del Sufismo durante i primi anni di studio a Ṭūs e a Nishapur. Anche il periodo scettico deve essere sopravvenuto dopo l'incontro con la filosofia, poiché presuppone alcune considerazioni di tipo filosofico.

Secondo questo schema, il primo incontro avvenne con i *mutakallimūn*, o teologi razionali, della scuola aš'arita, dai quali era stato istruito e tra i quali è annoverato. Nel *Munqiḍ* lamenta che le loro motivazioni si fondano su presupposti e ipotesi che essi non tentano mai di giustificare e che egli non può accettare senza qualche spiegazione. Trovò dunque nella filosofia il modo per motivare alcuni fondamenti della teologia aš'arita, come si può osservare nella sua opera principale sull'argomento, *Al-iqtiṣād fī al-i'tiqād* (Il giusto mezzo nella credenza), dove affronta molte questioni, compresa quella dell'esistenza di Dio. Fino alla fine della sua vita egli ritenne che la teologia aš'arita fin qui fosse autentica e nel suo testo mistico più importante, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose), inserisce un credo aš'arita abbastanza lungo, noto come *Al-risāla al-qudsīya* (Epistola gerosolimitana), che fu probabilmente composto prima che egli si dedicasse assiduamente allo studio della filosofia.

La seconda tappa del suo percorso intellettuale fu l'incontro con la filosofia greca e, in particolare, con il neoplatonismo arabo di al-Fārābī e Ibn Sīnā. Sebbene sia probabile che egli avesse ricevuto i primi rudimenti di filosofia da al-Ġuwaynī, fu solo durante gli anni di insegnamento a Bagdad che iniziò a dedicarvisi con impegno. Poiché la filosofia, con altre discipline di origine greca, veniva coltivata in scuole distinte da quelle in cui si studiavano la giurisprudenza e la teologia islamiche ed era disapprovata, al-Ġazālī fu costretto a leggere da solo i libri dei filosofi. Egli narra come dedicasse a tale attività tutto il tempo che gli restava dopo le lezioni, seguite da trecento studenti, e dopo le ore riservate alla scrittura. In meno di due anni riuscì a raggiungere un tale grado di padronanza delle varie discipline filosofiche che la sua opera *Maqāṣid al-falāsifa* (I propositi dei filosofi) chiarisce l'insegnamento di Ibn Sīnā, per ciò che concerne logica, metafisica e fisica, meglio di quanto facciano i testi del filosofo stesso. Dopo un altro anno di riflessione su tali questioni, al-Ġazālī scrisse una violenta critica della metafisica o teologia dei filosofi, intitolata *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi). L'argomentazione contro i filosofi si fonda su diciassette punti, che ne attaccano le teorie definendole eretiche, e su altri tre, in base ai quali egli li considera infedeli. Nei diciassette punti al-Ġazālī illustra la debolezza delle dimostrazioni filosofiche dell'esistenza di Dio e della sua unicità e incorporeità, e respinge sia l'affermazione che Dio sia semplicemente esistente senza quiddità e senza attributi, sia la concezione relativa alla modalità di conoscenza di Dio, nonché alcuni asserti concernenti il Paradiso e l'anima dell'uomo. I tre punti contrari all'Islam sono: che non vi sia resurrezione dei corpi (ma solo spirituale), che Dio conosca solo l'universale e non il particolare e che il mondo sia esistito dall'eternità. Alla base di tali articolate argomentazioni vi è la convinzione che i filosofi non fossero in grado di provare inconfutabilmente le loro dottrine metafisiche. Nella ricerca della verità, pertanto, al-Ġazālī si allontanò dalla filosofia.

Il terzo incontro avvenne con una fazione degli ismailiti, i quali sostenevano che la vera conoscenza dovesse essere raggiunta tramite un imam infallibile. Non è chiaro se egli si aspettasse davvero di avere delle risposte da tali individui. In ogni modo, al-Ġazālī ne studiò approfonditamente le teorie, anche perché il califfo dell'epoca gli aveva affidato il compito di confutarle: e con facilità riuscì a dimostrarne l'inadeguatezza.

L'ultimo incontro fu con il Sufismo; egli si era già accorto che tale forma di misticismo comportava non solo una parte dottrinale, ma implicava anche l'adozione di uno stile di vita. Dopo aver trascorso quattro anni a Bagdad, al-Ġazālī si sentiva talmente coinvolto dalla mondanità dell'ambiente da rischiare l'inferno. Il profondo tormento interiore che lo affliggeva lo portò, nel 1095, a sviluppare una malattia psicosomatica: la secchezza della lingua gli impediva di tenere le lezioni e perfino di mangiare e i medici non riuscivano ad alleviarne i sintomi. Dopo circa sei mesi al-Ġazālī decise di lasciare la docenza e di aderire al Sufismo. Affinché nessuno cercasse di scoraggiarlo, lasciò intendere che stava per recarsi in pellegrinaggio a Mecca. In realtà, arrivò solo fino a Damasco, dove visse per oltre un an-

no secondo i dettami del Sufismo e, nel 1096, si recò in pellegrinaggio a Mecca. Sembra che circa sei mesi dopo essere tornato a Bagdad abbia intrapreso un viaggio, a tappe, verso la sua città natale Ṭūs. Qui fondò una *ḫānāqāh* [ostello o convento] dove alcuni giovani discepoli si unirono a lui per vivere in comune secondo i precetti ṣūfī. La sincerità della sua conversione al Sufismo è stata talvolta messa in dubbio dagli studiosi musulmani e si è ipotizzato che egli avesse lasciato l'incarico di docente perché temeva che la sua vita fosse in pericolo a causa del suo impegno politico. A giudicare da quanto egli racconta, invece, furono predominanti le considerazioni religiose.

L'anno 500 dell'era musulmana (il quale ebbe inizio il 2 settembre 1106 d.C.) segnò l'esordio di un nuovo secolo. Poiché si diceva che Muḥammad avesse sostenuto che Dio avrebbe mandato un «rinnovatore» (*muǧaddid*) della religione all'inizio di ogni secolo, alcuni amici assicurarono al-Ġazālī che egli era quello del VI secolo. Ciò lo indusse ad accettare l'invito del visir del governatore provinciale di Nishapur a divenire primo professore al locale istituto Niẓāmīya. Egli ricoprì tale posizione per tre (o quattro) anni e poi, forse per problemi di salute, tornò a Ṭūs, dove morì nel 1111. Suo fratello Aḥmad, anch'egli insigne studioso, racconta l'ultimo giorno di al-Ġazālī: dopo le abluzioni, recitò la preghiera dell'alba, si sdraiò sul letto rivolto verso Mecca, baciò il lenzuolo funebre, se lo premette sugli occhi dicendo: «Obbediente, entro alla presenza del Re», e spirò prima del sorgere del sole.

Le opere. Sono pervenuti circa quattrocento titoli di opere attribuite ad al-Ġazālī, sebbene alcuni di questi siano varianti di una stessa opera. Almeno settanta testi sono tuttora conservati in manoscritto; è evidente, tuttavia, che taluni, soprattutto opere mistiche, sono stati falsamente ascritti ad al-Ġazālī, benché in uno o due casi l'inautenticità sia dubbia. Alcuni di questi lavori presentano una prospettiva di tipo filosofico, e i primi studiosi, considerandoli autentici, furono indotti a ipotizzare che, prima di morire, al-Ġazālī avesse sposato quelle teorie che aveva in precedenza attaccato o che, accanto alle dottrine professate pubblicamente, ne coltivasse altre che comunicava solo a pochi eletti. Dal 1960 circa, tuttavia, gli studiosi sono venuti a conoscenza di un manoscritto redatto quattro anni dopo la sua morte, nel cui colophon si dice che l'opera in esso contenuta fu completata da al-Ġazālī quindici giorni prima di morire. L'opera, che si intitola *Ilǧām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām* (L'astensione delle persone comuni dalla scienza teologica), sembra scritta da un giurista šāfi'ita che, almeno fino a un certo punto, condivide la teologia aš'arita. È anche noto che due anni prima egli aveva completato un lungo e importante lavoro sui princìpi della giurisprudenza, *Al-mustaṣfā* (La parte scelta, o gli essenziali); si tratta, molto probabilmente, di uno degli argomenti su cui tenne lezione a Nishapur. È pertanto inconcepibile che, prima di morire, al-Ġazālī avesse aderito a quelle dottrine eretiche che aveva precedentemente condannato, e ciò rafforza l'ipotesi che le opere contenenti dottrine inconciliabili con quelle sostenute nel *Munqiḏ* o nell'*Iḥyā'* siano da considerasi spurie.

Le opere autentiche di al-Ġazālī spaziano in diverse discipline, compresa la giurisprudenza, trattata in molti testi, come nel già menzionato *Mustaṣfā*, che sono proprio i testi più consultati nei due secoli successivi alla sua morte. La maggior parte di tali testi legali fu scritta prima che egli giungesse a Bagdad, dove si dedicò alla filosofia e scrisse il *Maqāṣid* e il *Tahāfut*, in cui esponeva e criticava le dottrine neoplatoniche. Nel contempo, scrisse anche due brevi testi sulla logica aristotelica e sull'etica (che può tuttavia contenere delle interpolazioni). Al-Ġazālī riferisce anche di aver composto a Bagdad, per il califfo al-Mustaẓhir, una confutazione del pensiero ismailita nota, dal nome del committente, come *Mustaẓhirī*. L'esposizione e la difesa filosofica della dottrina aš'arita si trova nell'*Iqtiṣād*, che deve essere stato composto subito prima o immediatamente dopo l'allontanamento da Bagdad.

Dopo questo episodio, sembra che per un certo periodo si sia dedicato alla stesura della sua opera più importante, l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, che consta di quattro «quarti», ciascuno suddiviso in «libri» o capitoli; una completa traduzione in italiano dovrebbe probabilmente contenere almeno due milioni di parole. Il primo quarto, intitolato «il servizio divino», contiene libri concernenti il credo, la purità rituale, la preghiera ufficiale (*ṣalāt*), altre preghiere e devozioni, la carità, il digiuno e il pellegrinaggio. Il secondo quarto riguarda le consuetudini sociali prescritte dalla *šarī'a* e i libri che lo compongono vertono sulle abitudini alimentari, il matrimonio, l'acquisto di beni, i viaggi e così via; si conclude con un libro che presenta Muḥammad come un modello per le questioni sociali. Nel terzo quarto si parla di «cose distruttive», o vizi, sui cui si danno consigli dopo due libri generali sui «misteri del cuore». L'ultimo quarto sulle «cose che conducono alla salvezza», concerne le fasi e gli aspetti della vita mistica, come penitenza, pazienza, gratitudine, rinuncia, fiducia in Dio e amore per lui. La maggior parte dei testi inizia con consistenti citazioni coraniche e con *ḥadīṯ* (aneddoti su Muḥammad, talvolta detti «tradizioni») e prosegue con l'esposizione dell'argomento. Sembra che il suo scopo prioritario sia di mostrare come la scrupolosa osservanza di tutti gli atti esteriori prescritti dalla *šarī'a* contribuisca alla vita mistica interiore.

Nel *Bidāyat al-hidāya* (L'inizio della regola) al-Ġazālī presenta una versione semplificata dello stile di vita

esposto nell'*Iḥyā'*. Altre opere interessanti del periodo mistico sono un'interpretazione dei novantanove nomi di Dio, dal titolo *Al-maqṣad al-asnā* (Lo scopo più nobile), e una disamina del simbolismo della luce, basata sul «versetto della luce» del Corano (24,35), intitolata *Miškāt al-anwār* (La nicchia per le luci). Vi è anche un'opera persiana, *Kīmiyā' al-sa'āda* (L'alchimia della felicità), che affronta, sebbene in modo più sintetico, gli stessi temi dell'*Iḥyā'*.

Tra i testi la cui autenticità è dubbia vi è una confutazione del Cristianesimo, *Al-radd al-ğamīl 'alā ṣarīḥ al-inğīl* (La bella confutazione della testimonianza del Vangelo) che, anche se non fosse di al-Ġazālī, è comunque un interessante documento di quel periodo, e ciò vale anche per le opere mistiche spurie.

Le conquiste di al-Ġazālī: filosofia, teologia e misticismo. Attualmente è ancora difficile formulare un giudizio corretto sui risultati conseguiti da al-Ġazālī. Dopo la prima traduzione del *Munqiḏ* in una lingua europea (francese), pubblicata nel 1842, molti studiosi europei hanno trovato la figura di al-Ġazālī così affascinante da dedicarle più attenzione che a qualunque altro pensatore musulmano; d'altronde ciò si è verificato anche tra gli studiosi musulmani. Vi è stata pertanto la tendenza a esagerarne l'importanza, poiché non si conoscevano bene altri scrittori. Tale situazione si sta ora modificando, ma bisogna ancora essere cauti nell'esprimere una valutazione su al-Ġazālī.

Nello studiare le varie discipline filosofiche egli in parte mirava a scoprire fino a che punto fossero compatibili con la dottrina islamica. Approfondì separatamente matematica, logica, fisica, metafisica o teologia (*ilāhīyāt*), politica ed etica. Nel *Tahāfut* critica molto aspramente la metafisica, mentre considera la maggior parte delle altre discipline neutrali di per sé; tuttavia esse potevano indurre le persone poco istruite a farsi un'opinione eccessivamente favorevole della competenza dei filosofi in ogni campo del pensiero. Egli stesso fu molto colpito dalla logica aristotelica, in particolar modo dal sillogismo. Non solo ricorse alla logica nella sua difesa della dottrina, ma scrisse anche diversi testi sull'argomento, in cui riuscì a raccomandarla ai suoi colleghi teologi e a spiegarne i princìpi. Da allora in poi numerosi trattati teologici dedicarono ampio spazio alle introduzioni filosofiche e opere di logica vennero scritte da teologi. Il più grande merito di al-Ġazālī è stato quello di fornire alla teologia islamica un fondamento filosofico.

Più arduo è stabilire quanto le sue critiche alla filosofia ne favorirono la scomparsa. Il neoplatonismo arabo non venne più sviluppato in Oriente, benché vi fosse una rilevante tradizione teosofica persiana, e non vi è stato alcun filosofo di vaglia in Oriente dalla morte di Ibn Sīnā, vent'anni prima che al-Ġazālī nascesse. Nell'occidente islamico, la filosofia, nel solco della tradizione greca, continuò fino al 1200 e comprese una confutazione del *Tahāfut* da parte di Ibn Rušd (Averroè); il declino della filosofia islamica in Occidente, pertanto, non può essere imputato ad al-Ġazālī.

Per oltre due secoli il Sufismo è stato fiorente nel mondo islamico. Molti dei primi sufi erano attirati principalmente dall'ascetismo, ma altri avevano esperienze estatiche e alcuni erano talmente «esaltati» che all'esterno sembrava che pretendessero di essere una sola cosa con Dio. Spesso costoro affermavano anche che le loro cognizioni mistiche li esoneravano dai doveri, come ad esempio la preghiera rituale. All'epoca di al-Ġazālī, inoltre, taluni si erano avvicinati alle teorie gnostiche e avevano sviluppato dottrine teosofiche. Per tali motivi molti *'ulamā'*, o studiosi di religione, avevano in sospetto tutto il Sufismo, nonostante alcuni adepti fossero moderati e si astenessero da dottrine eretiche o pratiche antinomiche. Al-Ġazālī aderì a quest'ultimo gruppo e, dopo aver lasciato l'insegnamento a Bagdad, trascorse molto tempo dedicandosi a pratiche ascetiche e mistiche. È probabile che la *ḫānāqāh* che fondò a Ṭūs non fosse molto diversa da un monastero di contemplativi. La sua opera più importante, l'*Iḥyā'*, fornisce una giustificazione teoretica e una spiegazione particolareggiata della sua posizione, che mettono in evidenza il significato profondo degli atti esteriori. In tal modo, sia con le opere, sia con l'esempio, al-Ġazālī dimostrò come un'intensa vita interiore potesse combinarsi con una piena osservanza della *šarī'a* e con una solida dottrina teologica. La vita e l'opera di al-Ġazālī hanno portato gli studiosi di religione della maggioranza sunnita a considerare più favorevolmente il movimento ṣūfī e ciò ha consentito ai musulmani comuni di adottarne, con moderazione, le pratiche.

BIBLIOGRAFIA

Due testi sono ancora molto validi, sebbene ricorrano a opere probabilmente spurie di al-Ġazālī: A.J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940; Margaret Smith, *Al-Ghazālī the Mystic*, London 1944, che comprende anche un esaustivo racconto della sua vita. W.M. Watt, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, Edinburgh 1963, ne esamina la vita e il pensiero nel contesto intellettuale. H. Laoust, *La politique de Gazālī*, Paris 1970, riporta vicende biografiche e il pensiero politico. H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, comprende, tra l'altro, disamine dell'autenticità condotte in base a criteri linguistici. Un'analisi completa di tutte le opere attribuitegli, con ampie considerazioni sulla questione dell'autenticità, si trova in M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali*, a cura di M. Allard, Beirut 1959. Tra le traduzioni disponibili si segnalano: W.

M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London 1953, contiene il *Munqidh* e il *Bidāyat al-hidāya*; R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, Boston 1980, contiene la traduzione del *Munqidh* e di «altre opere rilevanti», con introduzione e note; W.H.T. Gairdner, *Al-Ghazzālī's Mishkāt al-anwār (The Niche for Lights)*, 1924, rist. Lahore 1952, traduzione con introduzione di un testo mistico; M.A. Quasem, *The Jewels of the Qur'an: al Ghazali's Theory*, Bangi/Malaysia 1977, traduzione del *Ǧawāhir al-Qur'ān*, mostra in che modo i sufi intendessero e impiegassero il Corano; R.C. Stade, *Ninety-nine Names of God in Islam*, Ibadan 1970, parte descrittiva del *Al-maqṣad al-asnā*.

Una panoramica generale sull'*Iḥyā'* si trova in G.-H. Bousquet, *Ghazali, Iḥyā' 'Ouloum ed-dîn, ou vivification des sciences de la foi, analyse et index*, Paris 1955. Traduzioni di libri singoli si trovano in: N.A. Faris, *The Book of Knowledge* (libro I), Lahore 1962; *The Foundations of the Articles of Faith* (libro II), Lahore 1963; *The Mysteries of Purity* (libro III), Lahore 1966; *The Mysteries of Almsgiving* (libro V), Lahore 1974; *The Mysteries of Fasting* (libro VI), Lahore 1968; E.E. Calverley, *Worship in Islam* (libro IV), 1925, rist. Westport/Conn. 1981; M.A. Quasem, *The Recitation and Interpretation of the Qur'an* (libro VIII), Selangor/ Malaysia 1979; D.B. Macdonald, *Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing* (libro XVIII), in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1901, pp. 195-252, 705-48; 1902, pp. 1-28; L. Zolondek, *Book XX of al-Ghazālī's Iḥyā'*, Leiden 1963; W. McKane, *Al-Ghazali's Book of Fear and Hope* (libro XXXIII), Leiden 1965.

In italiano: A. Iacovella (cur.), *Il concerto mistico e l'estasi*, Torino 1999 (traduzione dell'*Iḥyā'*); Laura Veccia Vaglieri e R. Rubinacci (curr.), *La nicchia delle luci*, Milano 1989; M. Campanini (cur. e trad.), *Le perle del Corano*, Milano 2000 (traduzione del *Ǧawāhir al-Qur'ān*).

W. MONTGOMERY WATT

GERUSALEMME. Vedi vol. 6.

ǦIHĀD. È il verbo arabo *ǧāhada* sostantivato, che significa «tentare, lottare,combattere». *Ǧihād* si usa generalmente a indicare uno sforzo verso un fine meritorio. In contesto religioso può significare la lotta contro le nostre cattive inclinazioni, oppure gli sforzi per elevare moralmente la società, o per la diffusione dell'Islam. Impegno, quest'ultimo, che può essere pacifico («*ǧihād* della lingua» o «*ǧihād* della penna»), secondo la sura 16,125 del Corano («Chiama gli uomini alla via del Signore, con saggi ammonimenti e buoni, e discuti con loro nel modo migliore»), o può invece comportare l'uso della forza («*ǧihād* della spada»), come dice la sura 2,193 («Combatteteli dunque fino a che non ci sia più scandalo e la religione sia quella di Dio; ma se cessano la lotta, non ci sia più inimicizia che per gli iniqui»). Nei circoli devoti e mistici si sottolinea il *ǧihād* spirituale e morale, che viene detto «*ǧihād* maggiore» sulla base della seguente tradizione (*ḥadīṯ*) di Muḥammad: «Una volta, di ritorno dalla visita a uno dei suoi compagni, il Profeta disse: "Siamo tornati dal *ǧihād* (ossia, combattimento) minore al *ǧihād* maggiore"».

Considerata l'ampia gamma semantica del termine, non sarebbe corretto equipararlo alla nozione di «guerra santa». E anche quando si riferisce alla lotta armata, dobbiamo tener presente che l'Islam non distingue fra guerre sante e guerre secolari. Tutte le guerre fra musulmani e infedeli, ed anche fra gruppi diversi di musulmani, dovrebbero definirsi *ǧihād*, pur se combattute, come nella maggior parte dei casi, per ragioni prettamente secolari. L'aspetto religioso, quindi, si riduce alla certezza dei singoli combattenti che, se saranno uccisi, andranno in paradiso.

Il ǧihād nel Corano e negli ḥadīṯ. In circa due terzi dei casi in cui il verbo *ǧāhada* o i suoi derivati ricorrono nel Corano, essi stanno a designare la guerra. La loro distribuzione – e quella del verbo *qātala* («combattimento», «lotta») in questo contesto – riflette la storia della nascente comunità islamica. Ambedue i termini raramente ricorrono nelle parti meccane del Corano, rivelate nel periodo in cui ai musulmani era imposto di sopportare pazientemente la condotta aggressiva degli infedeli, ma abbondano nei capitoli medinesi, scritti dopo l'inizio del conflitto fra i musulmani e i loro avversari di Mecca. I termini in questione si accompagnano spesso alla frase «sulla via del Signore» (*fī sabīl Allāh*) per mettere l'accento sul carattere religioso della lotta. E, allo scopo di sottolineare che la lotta contro i Meccani doveva interessare l'intera comunità e non solo i diretti partecipanti, si aggiungeva spesso la locuzione «con i beni materiali e con la vita» (*bi-amwālihim wa-anfusihim*).

Tradizionalmente, la sura 22,39 («È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli; – cioè coloro che sono stati cacciati dalla loro patria ingiustamente, soltanto perché dicevano: "Il nostro Signore è Dio"»), rivelata poco dopo l'emigrazione (*hiǧra*) di Muḥammad da Mecca a Medina nel 622 d.C., viene considerata il punto di svolta nelle relazioni fra i musulmani e gli infedeli. Molti versetti successivi sul *ǧihād* impongono ai fedeli di prendere parte alla guerra, promettono una ricompensa divina a chi lo fa e minacciano severe punizioni a chi non lo fa. Alcuni versetti trattano argomenti pratici, come l'esenzione dal servizio militare (9,91; 48,17), il combattere nei mesi sacri (2,217) e sul sacro terreno di Mecca (2,191), la sorte dei prigionieri di guerra (47,4), il salvacondotto (9,6) e la tregua (8,61).

Da un'attenta lettura dei brani coranici sul *ğihād* si rileva che Muḥammad non considerava assoluto il comandamento di combattere gl'infedeli, ma subordinato alla loro provocazione, visto che in vari punti è giustificato dall'aggressione e dalla perfidia da parte dei non musulmani: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono, ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi» (2,190), e «Se violeranno i loro giuramenti, dopo aver stretto il patto, e insulteranno la vostra religione, combattete i principi dell'empietà» (9, 12). Il parere musulmano autorevole, tuttavia, andò in un'altra direzione. Osservando che i versetti coranici sul rapporto fra musulmani e non musulmani evidenziano una chiara evoluzione dal pacifismo all'inimicizia e alla guerra, gli studiosi musulmani hanno argomentato che questa evoluzione culminò in un comandamento incondizionato a combattere gl'infedeli, come esprimono certi versetti, per esempio 9,5 («Quando saranno trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri dovunque li troviate, prendeteli, circondateli, appostateli ovunque in imboscate»). Si ritiene che questi «versetti della spada» abbiano revocato tutti gli altri versetti riguardanti i rapporti coi non musulmani.

Esiste un abbondante corpo di *ḥadīṯ* sul *ğihād*. Per la loro importanza pratica, molti di essi erano già registrati in raccolte specifiche durante il II secolo dell'egira, prima della compilazione delle raccolte ufficiali. Gli *ḥadīṯ* trattano gli stessi argomenti del Corano, ma danno un risalto più marcato all'eccellenza del *ğihād* come atto di devozione, alla ricompensa del martirio e agli aspetti pratici ed etici della guerra. Un *ḥadīṯ* tipico di quest'ultima categoria è: «Ogni qualvolta il Profeta mandava fuori una pattuglia d'assalto, soleva dire: "Assalite in nome di Dio e sulla via di Dio. Combattete quelli che non credono in Dio. Combattete, non impadronitevi del bottino, non agite con inganno, non mutilate, non uccidete i bambini"».

Il ğihād nella legge islamica. Le prescrizioni che si trovano nel Corano e negli *ḥadīṯ*, insieme con la pratica dei primi califfi e capi militari, condividevano, dall'ultima metà del II secolo dell'egira in poi, un modello di dottrina giuridica al quale era dedicato un capitolo a parte nei manuali della legge islamica. L'argomento centrale di questa dottrina è che la comunità musulmana nel suo insieme ha il dovere di espandere il territorio e la legge dell'Islam. Per conseguenza, il *ğihād* è un dovere collettivo per tutti i musulmani, e ciò significa che se un numero sufficiente di essi adempie quest'obbligo, è l'intera comunità che lo adempie. Se, viceversa, il numero dei partecipanti è inadeguato, la colpa ricade su tutti i musulmani. Dopo il periodo delle conquiste, i giuristi decisero che i governanti musulmani, per tener viva l'idea del *ğihād*, avrebbero dovuto organizzare una spedizione in territorio nemico una volta l'anno. Se il nemico attacca il territorio musulmano, il *ğihād* diventa un dovere individuale di tutti gli abitanti abili della zona assalita. Quanti perdono la vita nel *ğihād* sono chiamati martiri (*šuhadā'*, sing. *šahīd*) e, rimessi i loro peccati, vanno diritti in paradiso.

La teoria ufficiale šī'ita del *ğihād* è molto simile alla dottrina sunnita, ma con un'eccezione importante: l'esistenza del dovere del *ğihād* dipende dalla presenza manifesta dell'imam šī'ita. Da quando l'ultimo di questi si nascose (*ġayba*) nel 260 dell'egira (874 d.C.), la dottrina del *ğihād* avrebbe perso la sua importanza pratica per la Šī'a. Tuttavia, nel tentativo di rafforzare la propria posizione di fronte allo Stato, i dotti šī'iti rivendicarono il diritto di rappresentare collettivamente l'Imam Nascosto, e, quindi, di proclamare il *ğihād*. Questo spiega perché, negli ultimi secoli, molte guerre fra l'Iran e i paesi vicini vennero intraprese all'insegna del *ğihād*.

Il fine ultimo del *ğihād* è quello di «assoggettare gli infedeli» ed «estirpare la miscredenza». Ciò va inteso, tuttavia, in un senso puramente politico come estensione del dominio islamico sulle restanti parti della terra. I popoli così conquistati non sono costretti ad abbracciare l'Islam: col pagamento di un testatico (*ğizya*) possono acquisire lo *status* di minoranza protetta e di sudditi non musulmani dello Stato islamico (*ḏimmī*). In teoria, certe categorie di non musulmani sono escluse da questo privilegio: alcuni eruditi escludono gli Arabi idolatri – categoria di mero interesse accademico dopo l'islamizzazione della penisola arabica – altri sostengono che ne hanno diritto solo cristiani, Ebrei e adoratori del fuoco (*mağūs*). In pratica, però, la definizione di adoratore del fuoco potrebbe estendersi a tutti i tipi di tribù pagane.

Prima che sia raggiunto lo scopo finale, ossia il dominio musulmano sul mondo intero, prevale la situazione di guerra fra lo Stato islamico e le regioni circostanti. Situazione che i vertici dello Stato possono temporaneamente sospendere con una tregua in qualsiasi momento la ritengano necessaria, nell'interesse di tutti i musulmani. La maggior parte dei saggi convengono che una tregua non potrebbe durare più di dieci anni, la durata cioè del Trattato di al-Ḥudaybīya, concluso nell'anno 6 dell'egira (628 d.C.) fra Muḥammad e i suoi avversari di Mecca.

Nei manuali giuridici, i capitoli sul *ğihād* contengono una serie di regole pratiche. Prima di muovere guerra, va rivolta ai nemici l'intimazione di abbracciare l'Islam o di accettare almeno lo *status* di sudditi non musulmani. Solo in caso di rifiuto è ammesso attaccare. Altri precetti riguardano, per esempio, la protezione della vita dei non combattenti, il trattamento dei prigionieri di guerra, la divisione del bottino.

Il ǧihād nella storia. Lungo la storia dell'Islam la dottrina del *ǧihād* è stata invocata per giustificare guerre fra Stati musulmani e non musulmani ed anche fra i musulmani stessi. In quest'ultimo caso i contendenti, per legittimare l'applicazione del *ǧihād*, si bollavano reciprocamente come eretici o come ribelli. Nel XVIII e XIX secolo sorsero un po' ovunque nel mondo musulmano movimenti nel cui agire e nella cui dottrina il *ǧihād* era di tale importanza che spesso ci si riferiva ad essi come «movimenti *ǧihād*». Nonostante la loro ampia distribuzione geografica, dall'Africa occidentale al Sud-Est asiatico, e le diverse cause sociali, economiche e politiche da cui trassero origine, essi usarono le stesse nozioni del repertorio islamico. *Ǧihād* per essi significava la lotta entro una società solo nominalmente islamica, una lotta per purificare la religione e giungere all'istituzione di una comunità islamica autentica.

Di frequente, in combinazione con la dottrina del *ǧihād*, si ricorreva all'obbligo della *hiǧra*, ossia il dovere per i musulmani di emigrare dalle zone controllate dagli infedeli. E spesso entrava in gioco la nozione di un Mahdi, o perché il *leader* si proclamava tale, o perché veniva considerato quale ministro eletto per preparare l'avvento del Mahdi. La struttura amministrativa di questi movimenti era abitualmente quella di un ordine ṣūfī. Benché conducessero la lotta principale all'interno della loro stessa società, molti di questi movimenti giunsero ad avversare in modo durissimo le potenze coloniali, una volta entrati in collisione con la loro politica espansionistica.

Esempi di movimenti *ǧihād* sono la Wahhābīya in Arabia, fondata da Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1787), il *ǧihād* Fulbe nella Nigeria settentrionale, guidato da Usuman dan Fodio (1754-1817), il movimento Padri a Sumatra (1803-1832), il movimento *ǧihād* di 'Umar Tāl (1794-1864) nell'Africa occidentale, la *ṭarīqa-i muḥammadī* («Via maomettana») nell'India settentrionale fondata da Aḥmad Barēlī (1786-1831), la resistenza algerina contro la colonizzazione francese, capeggiata da 'Abd al-Qādir (1808-1883), la Sanūsīya in Libia e nel Sahara, fondata da Muḥammad ibn al-Sanūsī, e il movimento mahdista di Muḥammad Aḥmad nel Sudan (1881-1898). Nel XX secolo la dottrina del *ǧihād* ha perso molta della sua importanza come ideologia che chiama alla lotta contro il colonialismo, lasciando il posto al nazionalismo secolare. [Vedi anche *WAHHĀBĪYA*; *IBN 'ABD AL-WAHHĀB*; *'UMAR TĀL*; *MUḤAMMAD AḤMAD*].

Significato attuale della dottrina del ǧihād. A partire dal secolo XIX ci sono stati tentativi di reinterpretazione della dottrina *ǧihād* prevalente. Uno dei primi pensatori a impegnarsi su questo punto fu il riformatore indiano Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) il quale, ritenendo che nell'interesse dei musulmani indiani si rendesse necessaria una stretta collaborazione coi colonizzatori britannici, si attivò per migliorare le relazioni fra i due gruppi. Specialmente dopo l'ammutinamento del 1857, gli Inglesi, addossandone la responsabilità ai soli musulmani nonostante la massiccia partecipazione degli induisti, avevano favorito questi ultimi in quanto la collaborazione coi musulmani avrebbe messo a rischio la sicurezza nazionale, data appunto la loro fedeltà all'obbligo del *ǧihād*. Proponendone una nuova interpretazione, Sayyid Ahmad Khan intendeva confutare questa concezione e provare che i musulmani potevano essere leali sudditi della Corona inglese. Respingeva, inoltre, la teoria che i «versetti della spada» avessero annullato tutti gli altri passi coranici riguardanti i rapporti coi non musulmani. E sosteneva, secondo una rilettura del Corano, che il *ǧihād* era obbligatorio solo nel caso di «reale oppressione o impedimento a esercitare la propria fede, con danno per il fondamento di qualche pilastro dell'Islam». Dal momento quindi che, a suo modo di vedere, gli Inglesi non interferivano nel culto islamico, il *ǧihād* contro di essi non era consentito.

In India, un'interpretazione così restrittiva della dottrina trovò qualche sostegno. Nel Medio Oriente, la visione di riformatori come Muḥammad 'Abduh (1849-1905) e Muḥammad Rāšīd Riḍā (1865-1935), pur non spingendosi a tanto, si discostava notevolmente da quella classica. Essi affermavano infatti che il normale rapporto fra l'area islamica e quella non islamica stava nella coesistenza pacifica e che il *ǧihād* andava inteso come lotta difensiva, indipendentemente, peraltro, dal fatto che l'aggressione da parte dei non musulmani fosse diretta, o no, contro la religione. Una tesi, quindi, che in realtà ammetteva la proclamazione del *ǧihād* contro un governo coloniale occidentale nel mondo islamico. Un recente sviluppo in senso modernista della letteratura del *ǧihād* consiste nella proposta di una versione adattata e reinterpretata della dottrina come legge islamica internazionale, che assimila la nozione di *ǧihād* al *bellum justum*. [Vedi anche *AHMAD KHAN, SAYYID* e *'ABDUH, MUḤAMMAD*].

Nonostante la diffusione odierna della concezione modernista, non vanno trascurate altre scuole di pensiero sul *ǧihād*. A parte la tendenza conservatrice, che si limita a riprendere i testi giuridici classici, esiste quella fondamentalista, o revivalista, di coloro che pretendono di riformare il mondo secondo i princìpi islamici. Nella loro visione, la lotta per l'islamizzazione dello Stato e della società è *ǧihād*, che spiegano come «rivoluzione islamica permanente». Costoro, attenendosi alla dottrina classica, ne rifiutano l'interpretazione modernista di lotta difensiva. I loro gruppi più radicali propugnano l'uso della violenza anche contro quei cor-

religionari che, per la loro corruzione, essi considerano alla stregua dei pagani. Apparteneva a questa tendenza il Tanẓīm al-ǧihād («organizzazione *ǧihād*»), responsabile nel 1981 dell'assassinio del presidente egiziano Sadat.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più ampio e attendibile sulla dottrina classica del *ǧihād* è M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955. Lo stesso autore ha anche tradotto il più antico testo giuridico sul *ǧihād*, scritto da Muḥammad al-Šaybānī (749-805) e pubblicato sotto il titolo *The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar*, Baltimore 1966. M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Lahore 1973, 6ª ed. riv., si basa su un'ampia consultazione delle fonti classiche, benché non gli giovi l'approccio apologetico. In R. Peters, *Jihād in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden 1977, è stato tradotto e annotato un testo giuridico classico e un testo modernista sul *ǧihād*, con l'aggiunta di un'esauriente bibliografia di traduzioni delle fonti originali del *ǧihād* nelle lingue occidentali. A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966 e E. Sivan, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968, trattano ambedue la dottrina del *ǧihād* nel contesto storico delle crociate. Noth, inoltre, mette a confronto il *ǧihād* coi concetti cristiani similari. Lo studio di H. Krüger, *Fetwa und Siyar. Zur international rechtlichen Gutachtenpraxis der osmanischen Şeyh ül-Islâm vom 17. bis 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des «Behcet ül-Fetâvâ»*, Wiesbaden 1978, esamina il ruolo della dottrina del *ǧihād* nelle relazioni ottomane internazionali dal XVII al XIX secolo. M.Talaat Al Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, The Hague 1968, cerca di applicare le nozioni della moderna legge internazionale alla dottrina del *ǧihād*, sostenendo che la legge islamica, così riscritta, potrebbe oggi applicarsi alle relazioni internazionali. Il ruolo politico e le interpretazioni della dottrina *ǧihād* nel XIX e nel XX secolo sono i principali temi di R. Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihād in Modern History*, The Hague 1979. Sull'organizzazione del *ǧihād* egiziano, cfr. J.J.G. Jansen, *The Neglected Duty*, New York 1986.

RUDOLPH PETERS

GINĀN. Forma popolare della parola sanscrita *jñan* («conoscenza contemplativa»), il termine *ginān* è usato dalla Ismāʿīlīya nizārita indo-pakistana per indicare ciascuno dei circa ottocento poemi attribuiti ai *pir* o *dāʿī* («missionari») e composti tra il XIII e l'inizio del XX secolo. Redatti in diversi dialetti indiani sulla base di metri popolari assai noti e di armonie musicali indigene, i *ginān* sono di lunghezza considerevole. I più brevi sono formati da quattro o cinque versi, mentre i più lunghi, chiamati *granṯ*, e distinti con titoli specifici, possono contare anche più di mille versi. I *ginān* sono tuttora cantati e recitati come parte integrale delle cerimonie religiose e, di solito, tutti i membri della comunità presenti a queste cerimonie partecipano alla loro recitazione.

I *ginān*, che spesso affrontano al loro interno diversi temi, possono essere classificati in cinque tipi maggiori secondo l'argomento principale:

1. *Ginān* di «conversione», che presentano l'Islam e, in particolare, la sua forma ismailita come completamento della tradizione induista vaiṣṇava. Essi includono sia racconti che presentano le figure tradizionali della mitologia induista in una dimensione ismailita, sia racconti agiografici dei grandi *pir* ismailita (il *Das Avatar*, per esempio).
2. *Ginān* che trattano disparati temi escatologici e cosmologici (come il *Brahmā Gāyatrī*).
3. *Ginān* didattici, che impartiscono istruzioni etiche e morali di condotta nella vita mondana e religiosa (come *Moman Chetāmaṇī*).
4. *Ginān* connessi col misticismo, contenenti norme per un progresso spirituale dell'individuo, espressioni letterarie delle esperienze mistiche dei compositori, e suppliche per un'unione o una visione spirituale (*Anaṅt Akhāḍo* e *Satveṇī*, per esempio).
5. *Ginān* da recitarsi in certi riti religiosi o in feste particolari, come il compleanno del Profeta o dell'imam ismailita, a Nawrūz (Capodanno) e così via (*Nawrūznā din sohāmaṇā*, per esempio).

BIBLIOGRAFIA

A.S. Asani, *The Ismāʿīlī Ginān Literature. Its Structure and Love Symbolism*, in H. Landolt (cur.), *Facets of Ismaili Studies*, London 1985.

Vl.A. Ivanov, *Satpanth*, in Id. (cur.), *Collectanea*, Leiden 1948, I, pp. 1-54.

A. Nanji, *The Nizārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar/N.Y. 1978.

ALI S. ASANI

GÖKALP, ZIYA (1876-1924), sociologo turco, influente nella modernizzazione del pensiero religioso e nello sviluppo del nazionalismo turco. Nacque, col nome di Mehmed Ziya, nella piccola città di Diyarbakir, nella Turchia sudorientale. Dopo aver ricevuto un'istruzione elementare di impronta musulmana e un'educazione secondaria laica a Diyarbakir, nel 1895 si trasferì a Costantinopoli per proseguire gli studi. Cinque anni dopo venne arrestato e bandito dalla sua città natale, a causa del suo coinvolgimento nei Giovani Turchi, organizzazione allora segreta.

In seguito al successo della rivoluzione dei Giovani Turchi nel 1908, si trasferì a Salonicco in qualità di delegato della Società (poi Partito) dell'Unione e del Progresso. Lì collaborò con una rivista di filosofia (*Yeni felsefe mecmuası*) e con un giornale letterario (*Genç kalemler*) edito dai Giovani Turchi. Fu in questo momento che egli adottò lo pseudonimo di Gökalp («eroe del cielo»), che conservò per il resto della sua vita.

Con lo scoppio della guerra balcanica, Gökalp e i suoi colleghi si trasferirono nella capitale ottomana, dove le loro idee ispirate al nazionalismo turco furono duramente ostacolate dai politici e dagli scrittori noti come islamisti, così come dagli ottomanisti tradizionali sostenitori dell'Impero ottomano. A Costantinopoli, Gökalp entrò in rapporti con un gruppo di scrittori di lingua turca emigrati dal Kazan, dalla Crimea e dall'Azerbaigian, le cui idee erano state influenzate da quelle dei populisti russi. Tra questi scrittori spiccava Yusuf Akçura, originario del Kazan, autore di un ponderoso saggio, intitolato *Le tre vie della politica* (*Üç tarz-i siyaset*), nel quale l'autore ragionava sulle tre direzioni possibili per l'Impero ottomano: una continuazione dell'ottomanismo, un'unificazione politica dei musulmani, o un'unificazione nazionale dei Turchi (inclusi, se possibile, quelli dell'Impero russo).

Tale visione della questione turca ebbe una forte influenza sul pensiero di Gökalp, i cui scritti posteriori al 1911 si occuparono della risoluzione delle tre alternative prefigurate da Akçura all'interno della struttura della nazione moderna, benché le modifiche da lui proposte fossero inaccettabili non solo per gli ottomanisti e gli islamisti, ma anche per gli stessi nazionalisti turchi. Nel suo lavoro più importante, *Türkleşmek, islamlaşmak, muasırlaşmak* (Turchizzare, islamizzare e modernizzare, 1918), egli esponeva il concetto di secolarizzazione, già affrontato dalle riforme note come Tanẓīmāt, come mezzo per riconciliare le «tre vie». Durante tutta la sua vita, Gökalp si occupò delle implicazioni politiche, religiose, culturali ed educative delle riforme che egli riteneva necessarie per fermare il declino dell'unità nazionale turca. Dopo la caduta dell'impero ottomano, nel 1921, accolse con entusiasmo la nascita del regime nazionalista, repubblicano e secolare, e nei suoi ultimi tre anni di vita si impegnò ad adattare a tale regime i suoi primi scritti.

Risultano centrali, nel pensiero di Gökalp, i due concetti distinti, eppur correlati, di «civiltà» e di «cultura». Egli associa la prima alle tradizioni create da diversi gruppi etnici e ad essi proprie, che possono essere trasmesse da un gruppo ad un altro, mentre la «cultura» rappresenta l'insieme unico e specifico dei costumi di una data nazione. Secondo Gökalp, la «cultura» è il fattore essenziale, poiché senza radici culturali qualsiasi tentativo di sviluppo di una civiltà dinamica non avrebbe successo.

Nell'applicare questa distinzione alla concreta questione della transizione della Turchia da Impero multirazziale e formalmente musulmano a Stato-nazione democratico, secolare, orientato al mondo occidentale, la cui base culturale sarebbe stata turca e solo laicamente musulmana, egli si occupava non dei problemi della società o della civiltà occidentale, ma di una società non secolare, non occidentale, che era caduta sotto l'influenza della civiltà occidentale. Il suo interesse era rivolto principalmente al posto che il popolo turco avrebbe occupato nel mondo moderno, dal momento che esso era visto come alieno al retroterra culturale cristiano della civiltà occidentale. Egli era convinto che le nazioni dell'Occidente, sebbene restassero cristiane nel carattere, fossero destinate a laicizzarsi a causa del ruolo dominante assunto dalla scienza e dal pensiero razionale. Comunque i Turchi non cristiani, e tutti coloro che, come i Giapponesi, non erano cristiani né musulmani, avrebbero potuto essere secolarizzati solo se e quando fossero divenuti «nazioni», poiché le civiltà moderne occidentali avevano poco a che spartire con la lingua, la religione, il modo di vivere e i costumi dei popoli al di fuori dal mondo della cristianità.

Dopo la morte di Gökalp, calò drasticamente l'interesse riguardo ai suoi primi scritti, che avevano preceduto l'adattamento del suo pensiero alle condizioni del regime nazionalista secolare. Le sue idee, tuttavia, avrebbero esercitato una grande influenza presso i successivi intellettuali musulmani, come Muhammad Iqbal.

BIBLIOGRAFIA

N. Berkes (trad. e cur.), *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp*, London-New York.

A. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei*, Leipzig 1922.

U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London 1950.

NIYAZI BERKES

GOLDZIHER, IGNÁCZ (1850-1921), arabista e islamista ungherese. Dopo le scuole elementari e un'educazione religiosa ebraica, ricevuta nella sua città natale, Székesfehérvár, Goldziher si trasferì a Budapest nel 1865. Quando ultimò gli studi al *Gymnasium* nel 1868, aveva già cominciato a studiare lingue islamiche all'università con Arminius Vámbéry. Dal 1868 al 1870 proseguì i suoi studi, dapprima a Berlino con Friedrich Dieterich e Emil

Rödiger per l'arabo e l'ebraico, e con Abraham Geiger e Moritz Steinschneider per le relazioni storiche fra Ebraismo e Islam, quindi a Leipzig, dove perfezionò la sua formazione arabistica con Heinrich Leberecht Fleischer, conseguendo il dottorato nel 1870. Il lavoro dello studioso austriaco Alfred von Kremer aprì a Goldziher la prospettiva di una storia culturale (*Geistesgeschichte*) dell'Islam. Nominato nel 1871 Privatdocent all'Università di Budapest, fece diversi viaggi, incluso un soggiorno di un anno in Egitto (1873-1874), dove prese parte ad alcune conferenze nella moschea di al-Azhar. Nel 1876, Goldziher divenne segretario della Comunità Ebraica Liberale di Budapest, e fu costretto a limitare in gran parte la sua attività di ricerca alle ore serali; in questi anni lavorò alle sue più importanti pubblicazioni. Nel 1900, divenne professore di Filosofia dell'Ebraismo nel Seminario Ebraico, e nel 1905 gli venne affidata la cattedra di Filologia Semitica dell'Università di Budapest; da qui egli esercitò un'importante influenza come «patriarca» degli studi islamici, fino alla sua morte, avvenuta nel 1921.

Si può affermare che a Goldziher si debba la fondazione degli studi islamici come disciplina accademica, basata sullo studio storico e letterario dei testi, gran parte dei quali erano, all'epoca, disponibili soltanto in forma manoscritta. Ricostruire l'architettura della storia della religione islamica, così come fece Goldziher, richiese una grande erudizione e un'immensa conoscenza, acquisite attraverso la lettura delle fonti originali, nonché un'applicazione creativa delle categorie della storia delle religioni.

Il primo contributo di Goldziher fu quello di mettere in luce, e quindi studiare, le fonti dell'Islam (come il Corano e gli *ḥadīṯ*) e le sue discipline religiose: le tecniche dell'esegesi coranica (*tafsīr*), la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia filosofica (*kalām*). Inoltre, intraprese con successo lo studio dei testi riguardanti lo sviluppo delle idee religiose, inclusi quelli dedicati ai risvolti mistici e «settari».

In secondo luogo, cercando di comprendere le questioni trattate nei testi religiosi all'interno della struttura del pensiero musulmano, Goldziher fu capace di mostrare la logica inerente alla storia delle idee dell'Islam. Egli non soltanto seppe collocare testi e idee nella storia «esterna» delle istituzioni islamiche e nella storia politica, ma seppe anche inserirli come parte integrante dello sviluppo dell'Islam come religione.

Infine, Goldziher svolse una ricerca critica della verità storica e si sforzò di mostrare le circostanze storiche, il carattere e i limiti di idee e pratiche che, essendo di natura religiosa, erano considerate eternamente valide. Come storico, mise in evidenza il carattere storico dei testi che, con la loro interpretazione, costituiscono una parte della religione e della cultura islamica. Inoltre, individuò le influenze storiche esterne che ebbero un ruolo nello sviluppo dell'Islam.

Goldziher rivelò l'Islam come un'entità completa in se stessa – cioè un'entità religiosa – e ne incoraggiò lo studio. Le sue capacità di entrare nella scrittura, nella tradizione, nella legge e nella teologia islamica furono sicuramente accresciute dalla familiarità che aveva con le analoghe questioni affrontate nello studio dell'Ebraismo. Il rispetto di cui godeva fra gli Arabi è degno di nota; molti erano i suoi contatti con gli eruditi musulmani e diverse delle sue pubblicazioni sono state tradotte in lingua araba. Il diario che teneva, abitudine insolita nel mondo accademico, è stato pubblicato nel 1978.

BIBLIOGRAFIA

Alcune pubblicazioni di Goldzieher sono diventate dei classici degli studi islamici. In *Die Zâhiriter. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*, Leipzig 1884 (trad. ingl. *The Zâhiris. Their Doctrine and Their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*, Leiden 1971), Goldziher offre un'approfondita trattazione delle particolarità giurisprudenziali e teologiche di una scuola islamica alto medievale, poi scomparsa. Forse di maggior rilievo fu la pubblicazione dell'opera in due volumi *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-1890 (trad. ingl. *Muslim Studies*, I-II, Chicago 1966-1973). Il secondo volume contiene uno studio storico dello sviluppo dell'*ḥadīṯ*, o letteratura tradizionale (pp. 3-274) e attribuisce la composizione di specifici gruppi di *ḥadīṯ* a varie correnti e gruppi del primo secolo e mezzo dell'Islam. Goldziher ha anche pubblicato una trattazione di storia islamica, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910 (trad. ingl. *Introduction to Islamic Theology*, Princeton 1981; trad. it. *Lezioni sull'Islam*, Napoli 2000), originariamente concepita come una serie di conferenze per le Haskell Lectures del 1908. La sua ultima pubblicazione importante, uno studio sulle diverse scuole di esegesi coranica (*tafsīr*), è stata *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 1920, rist. Leiden 1970. In lingua inglese è disponibile anche *A Short History of Classical Arabic Literature*, Hildesheim 1966. Cfr. anche J. de Somogyi (cur.), *I. Goldziher. Gesammelte Schriften*, I-VI, Hildesheim 1967-1973. Il primo volume contiene un profilo biografico scritto dal curatore.

Per una bibliografia delle pubblicazioni di Goldziher, cfr. B. Heller, *Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher*, Paris 1927. Alcuni supplementi sono apparsi nei due volumi *Ignace Goldziher Memorial Volumes*, Budapest 1948 e Jerusalem 1958. Anche il diario di Goldziher è stato pubblicato: A. Scheiber (cur.), *I. Goldziher. Tagebuch*, Leiden 1978.

JACQUES WAARDENBURG

ǦUNAYD, AL- (210?-298? eg. / 825?-910? d.C.), più precisamente Abū al-Qāsim al-Ǧunayd; maestro ṣūfī legato alla corrente moderata del misticismo islamico.

Nato da una famiglia di mercanti di Bagdad, originaria dell'Iran, fu istruito sotto la guida e la cura dello zio, Sarī al-Saqaṭī (morto nell'867), che può essere considerato il fondatore della scuola ṣūfī di Bagdad. Al-Ğunayd stesso si volse al Sufismo dopo avere studiato *šarī'a* (legge), *ḥadīṯ* (tradizione) e *kalām* (teologia). I suoi più importanti maestri ṣūfī furono al-Saqaṭī e Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (morto nell'857?), ma fu influenzato anche da Abū Yazīd al-Bisṭāmī (morto nell'848), del cui pensiero venne a conoscenza probabilmente tramite Yaḥyā al-Rāzī (morto nell'872). Fra i suoi amici, colleghi e allievi ci furono Abū Sa'īd al-Ḫarrāz (morto nell'890), Abū Bakr al-Šiblī (morto nell'848), Abū al-Ḥasan al-Nūrī (morto nel 907). È interessante ricordare che al-Ğunayd rifiutò di accettare al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ (morto nel 922) come discepolo.

Il concetto centrale del pensiero di al-Ğunayd è la dottrina del *tawḥīd* (unificazione), da lui definito come «l'isolamento dell'eterno [*al-qadīm*] dal contingente [*al-muḥdaṯ*]». Secondo il maestro, l'anima, privata del suo attaccamento al mondo, ritorna allo stato in cui essa esisteva prima di entrare nel corpo fisico. Questo era lo stato durante il quale l'anima aveva fatto un patto (*mīṯāq*) con Dio rispondendo «sì» alla sua domanda «Non sono io il tuo Signore?» (sura 7,171). Quindi, nello stato di unificazione, l'anima primitiva si riunisce al divino. L'ultimo stato dei sufi diventa il primo.

Il sistema di al-Ğunayd si presenta ben strutturato. Egli classificò gli uomini del *tawḥīd* in tre categorie: i musulmani comuni, i teologi e i sufi. I musulmani comuni affermano l'unicità di Dio secondo l'espressione «Lā ilāha illā Allāh» (Non c'è altro dio che Dio). I teologi, oltre ad affermare l'unicità di Dio, possiedono la ragione e l'intendimento, qualità che permettono loro di capire l'essenza e gli attributi di Dio e di distinguere fra il bene e il male. Infine, i sufi possiedono non solo le qualità degli altri due gruppi, ma verificano inoltre, con la loro esperienza, la verità dell'unicità di Dio. Quindi, gli uomini del *tawḥīd* rappresentano diversi gradi della verità; per al-Ğunayd, tutti i musulmani, compresi teologi e sufi, sono sul retto sentiero.

In corrispondenza con i tre gradi della verità, vi sono tre gradi di conoscenza. La conoscenza del musulmano comune si basa sulla sola fede, mentre quella del teologo si basa sulla fede e sulla ragione. I sufi hanno fede e ragione e inoltre hanno la *ma'rifa*, ossia la conoscenza che Dio ha di se stesso trasmessa ai prescelti.

Un aspetto significativo dell'insegnamento di al-Ğunayd è la dottrina del *ṣaḥw* (sobrietà), secondo la quale il sufi che ha raggiunto lo stato di unificazione, deve impegnarsi nella vita quotidiana per servire da guida alla comunità. Questa dottrina mostra il suo rispetto per la *šarī'a* e la sollecitudine per la comunità.

Mentre i sufi del primo periodo erano interessati soprattutto all'esperienza mistica vera e propria e ai metodi pratici per raggiungerla, al-Ğunayd costituì un ponte col periodo che vide la nascita dei teorici ṣūfī. Gli si deve riconoscere il merito di avere elaborato una sintesi fra il Sufismo e l'Islam della *šarī'a*. Affermando che il Sufismo è legato alla tradizione del Profeta, egli ricondusse questo movimento nell'ambito dell'ortodossia e, sotto questo aspetto, precorse Abū Ḥāmid al-Ġazālī di due secoli.

BIBLIOGRAFIA

Un'importante fonte di informazioni su al-Ğunayd sono le lettere (*Rasā'il*) da lui scritte ai sufi suoi compagni; la lingua è stata resa deliberatamente oscura per gli estranei al Sufismo, data l'ostilità delle autorità religiose del tempo. Queste lettere sono state conservate a Istanbul (Šehit Ali MS 1374).

Ulteriori informazioni sulla vita e sul pensiero si trovano in al-Sarrāğ (morto nel 988), *Kitāb al-luma'*, in al-Makki (morto nel 996), *Qūt al-qulūb* e in al-Kalābāḏī (morto nel 995), *Ta'arruf*.

Gli studi moderni sono: Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1976, in cui si trova il testo originale arabo e la traduzione delle *Rasā'il*. Si veda anche M. Abdur Rabb, *Al-Junayd's Doctrine of Tawḥīd. An Analysis of His Understanding of Islāmic Monotheism*, Diss. McGill University, 1967.

MUHAMMAD ABDUR RABB

ḤADĪṮ. I musulmani della maggioranza sunnita usano il termine arabo *ḥadīṯ* (pl. *aḥādīṯ*) – e meno frequentemente *ḫabar* («notizia»; pl. *aḫbār*) e *aṯar* («traccia»; pl. *āṯār*) – per riferirsi a qualsiasi «discorso» o «relazione» di ciò che il profeta Muḥammad o un membro della prima comunità musulmana disse o fece. *Al-ḥadīṯ* significa «il singolo resoconto» e, in senso collettivo, «un gruppo di resoconti». Serve anche come abbreviazione della frase *'ilm al-ḥadīṯ* («la scienza dello *ḥadīṯ*»). Questa scienza religiosa richiede lo studio delle raccolte scritte di *ḥadīṯ*, nonché dei testi che spiegano e approvano le regole critiche che servono ad autenticare e a conservare ogni singolo *ḥadīṯ*.

Per i musulmani, lo *ḥadīṯ* ha connotazioni che fanno riferimento alle sue origini immediate, ossia le testimonianze oculari, e riflettono la preferenza generale soprattutto per la trasmissione orale. Fin dal III secolo islamico (IX secolo d.C.), quando gli *ḥadīṯ* furono riuniti in raccolte scritte, i musulmani hanno continuato a preferire forme di trasmissione che implicassero la comunicazione orale, anche solo un contatto personale al momento di ricevere il materiale scritto. Dato il legame con la trasmissione, il sostantivo *ḥadīṯ* è comunemente tradotto con «tradizione», termine che mette in ombra l'altro elemento del processo, ossia il riferire.

Lo *ḥadīṯ* registra ciò che il Profeta disse e fece e, a volte, ciò che fece o disse un compagno o un seguace. I più apprezzati sono, naturalmente, gli *ḥadīṯ* del Profeta, che sono stati trasmessi esattamente come vennero ricevuti. Lo *ḥadīṯ* di un compagno o di un seguace può essere stato abbreviato o riferito con parole diverse, secondo il significato. In entrambi i casi, il materiale venne tenuto separato dal Corano e, a mano a mano che si evolveva la teoria legale musulmana, gli *ḥadīṯ* furono sempre considerati materiale di autorità secondaria rispetto al Corano. Gli *ḥadīṯ* del Profeta, dei compagni e dei seguaci vanno distinti dai cosiddetti *ḥadīṯ qudsī* («sacri»), che danno voce alle parole di Dio, ma non fanno parte della rivelazione mandata tramite Muḥammad.

Un *ḥadīṯ* tipico consta di due parti: un *isnād*, o catena di autorità garanti dell'accuratezza e precisione della trasmissione del contenuto, dal primo testimone oculare fino al relatore presente; e un *matn* («testo») che riferisce ciò che fu detto o fatto. Nell'annotazione delle autorità (*riǧāl*) che trasmisero lo *ḥadīṯ* una dopo l'altra, l'*isnād* fa uso di una certa varietà di termini per descrivere il carattere e lo stile della trasmissione a ogni stadio. La trasmissione potrebbe essere avvenuta tramite l'ascolto diretto (*samā'*) dalla voce del maestro (*šayḫ*); l'esposizione (*'arḍ*) dello *ḥadīṯ* al maestro per ottenere la garanzia della sua approvazione; la licenza (*iǧāza*) di trasmettere lo *ḥadīṯ*; la consegna (*munāwala*) ad un discepolo del materiale del maestro; tramite corrispondenza (*mukātaba*); tramite un lascito (*waṣīya*) o ritrovamento casuale (*wiǧāda*) del materiale di un maestro. Solo dal III secolo islamico fu parzialmente raggiunto un accordo generale su queste procedure e sul significato dei termini nell'*isnād*, come *'an* («con l'autorità di»), *ḥaddaṯa* («egli disse»), *aḫbara* («egli informò»), *sami'tu* («io udii») e *anba'a* («egli rivelò»).

Valore. Da un lato, il valore degli *ḥadīṯ* è in rapporto con la posizione del Profeta nell'Islam. Gli *ḥadīṯ* sono la registrazione della *sunna* di Muḥammad e della prima comunità. Tale *sunna* descrive le pratiche e i modelli di comportamento che portarono Muḥammad e la

comunità medinese a un successo così straordinario. Il Profeta fu il veicolo della rivelazione e il suo legame con la stessa fu molto intimo. Ogni sua parola o atto veniva considerato ispirato, e i musulmani arrivarono presto a considerare la sua *sunna* esemplare e normativa per loro stessi. Fin dall'inizio, Muḥammad fu il migliore esempio di ciò che il Corano imponeva di fare. Il Corano stesso dichiara: «Voi avete, nel Messaggero di Dio, un esempio buono» (33,21). Fra i musulmani della prima generazione alcuni sentirono la necessità di ricordare ciò che egli aveva detto e fatto.

Dall'altro lato, il valore degli *ḥadīṯ* è in relazione anche con la posizione della legge dell'Islam. Per ragioni diverse, i musulmani avevano prodotto una religione che dava grande importanza alla pratica ortodossa. La legge divina (*šarī'a*) divenne lo strumento fondamentale per la continuità della religione. Nelle mani dei giuristi, il diritto positivo (*fiqh*) trasformò la *sunna* del Profeta in norme di comportamento. Gli *ḥadīṯ* divennero la convalida più efficace e più affidabile della *sunna*. Venne, quindi, posto l'accento sulla precisione nella trasmissione degli *ḥadīṯ* (*taḥammul al-'ilm*) che potevano sostenere la *sunna*. Ancorati in questo modo alla legge come origine di precedenti e normative per un agire virtuoso, più che storici, gli *ḥadīṯ* divennero paradigmatici. Questo soddisfaceva perfettamente l'intento dei dotti legislatori di fissare una *sunna* che fosse autorevole per la legge. Così gli *ḥadīṯ*, mentre da un lato permettevano la formulazione di una regola di condotta per i musulmani, dall'altro servivano a edificare e a dare lezioni di morale, a stabilire gli obblighi religiosi e legali, a proporre dogmi e, perfino, ad accennare alle buone maniere e alla creanza.

In breve, gli *ḥadīṯ* perpetuavano la missione di Muḥammad, così che egli costituiva un esempio vivente per ogni generazione di musulmani. Allo stesso modo, essi uniscono Muḥammad, inteso come modello, con la legge, guida per la condotta nella vita quotidiana. Pertanto gli *ḥadīṯ* condividono sia il carattere simbolico di Muḥammad, in quanto *leader* della comunità, sia la funzione regolatrice della legge nell'applicare il Corano e la *sunna* alle norme del comportamento umano.

Storia. Si possono solo supporre le ragioni che hanno portato alla nascita degli *ḥadīṯ* del Profeta. Gli Arabi della penisola arabica hanno sempre avuto una predilezione particolare per ricordare con la poesia e il canto la gloria delle loro tribù e del loro passato storico. Gli Arabi preislamici onoravano la *sunna* dei loro avi. Per i primi musulmani, rispettare e imitare la *sunna* del Profeta significava solo estendere questo modello di comportamento familiare. Muḥammad era stato un condottiero di grande successo per la sua comunità e aveva riunito una delle più numerose confederazioni di tribù nella storia della penisola. Mentre era in vita, le sue parole e le sue imprese avevano un effetto drammatico sugli Arabi.

Ma gli *ḥadīṯ* non acquistarono subito il loro stile tipico e il loro carattere ufficiale. Nei primi anni dell'Islam, alcuni criticavano aspramente i tentativi di registrare ciò che il Profeta aveva detto e fatto. 'Umar, il secondo califfo dell'Islam, era contrario agli *ḥadīṯ* in generale, per tema che potessero competere col Corano. Alcuni compagni, come 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (morto nel 653), Zayd ibn Ṭāhib (morto nel 666) e Abū Sa'īd al-Ḫudrī (morto nel 693), pur contrari alla registrazione scritta della *sunna* del Profeta, trasmisero essi stessi tale materiale oralmente. L'apprensione di questi quattro personaggi testimonia indirettamente del precoce desiderio sia di raccontare, sia di registrare quello che il Profeta aveva detto e fatto.

Nonostante i dubbi e le critiche, i musulmani della prima generazione erano decisi a ricordare gli *ḥadīṯ* e la maggioranza sosteneva l'uso dell'annotazione scritta. Essi affidarono con cura le loro annotazioni a particolari famiglie o a compagni fidati, così che alla fine del I secolo dell'Islam si era conservato un gruppo essenziale di *ḥadīṯ* scritti. Persisteva, anzi predominava, il metodo di trasmissione orale, ma alla fine si rivelò poco affidabile. Quando si decise di radunare gli *ḥadīṯ* scritti in ampie raccolte, chiaramente il materiale affidato alle famiglie fu considerato più pregiato. Per quanto concerne la quantità di materiale conservato, le famiglie che si distinsero furono quelle di Anas ibn Mālik (morto nel 710), 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn 'Āṣ (morto nel 684), Zayd ibn Ṯābit, Ibn 'Umar (morto nel 692), Ibn 'Abbās (morto nel 687) e 'Urwa ibn al-Zubayr (morto nel 713).

Sul finire del I secolo islamico, 'Umar II (morto nel 719), califfo omayyade noto per la sua religiosità, cercò di dare uniformità alla propria politica amministrativa riguardo alle questioni economiche come tasse, risarcimenti in seguito ad assassinio ed eredità. Decise di basarsi sulla *sunna* del Profeta, per cui cercò fra gli *ḥadīṯ* relativi a questi problemi economici. Si rivolse a uomini autorevoli del suo Impero che potessero ottenere libero accesso alle raccolte presso le famiglie e chiese loro di estrapolare gli *ḥadīṯ* pertinenti. Fu chiamato l'illustre studioso Muḥammad ibn Muslim ibn Šihāb al-Zuhrī (morto nel 742) che trascrisse gli *ḥadīṯ* raccolti da 'Umar.

Di questo materiale non venne mai fatto uso ufficiale a causa della morte improvvisa di 'Umar II, ma fu trasmesso tramite al-Zuhrī, il quale fissò anche un certo numero di regole per lavorare sugli *ḥadīṯ*. Decise di trascrivere tutti gli *ḥadīṯ* dei compagni e dei seguaci oltre a quelli del Profeta, e sostenne l'esigenza di un *isnād* completo per gli *ḥadīṯ* del Profeta. Al-Zuhrī caldeggiò

anche la scrittura del materiale trasmesso, cosa che realizzò, avvalendosi di un folto gruppo di suoi discepoli; da allora il metodo orale ebbe un ruolo minore. Tra quegli studiosi si ricordano: 'Uqayl ibn Ḫālid (morto nel 761), Mālik ibn Anas (morto nel 796), Yūnus ibn Yazīd al-Aylī (morto nel 775), Muḥammad ibn al-Walīd al-Zubaydī (morto nel 765), Šu'ayb ibn Dīnār (morto nel 779), Ma'mar ibn Rāšid (morto nel 770), 'Abd al-Razzāq ibn Ḥammām (morto nell'827), Sufyān ibn 'Uyayna (morto nell'811), Ibrāhīm ibn Sa'd (morto nel 798) e Ibn Ǧurayǧ (morto nel 767), tutti esperti nella storia degli *ḥadīṯ* nel II secolo dell'Islam.

In tale secolo si distinse il lavoro di Muḥammad ibn Idris al-Šāfi'ī (morto nell'820); egli vincolò saldamente gli *ḥadīṯ* del Profeta al pensiero legale (*fiqh*) dell'Islam che andava evolvendosi. Il profeta Muḥammad aveva dato vita alla comunità e, dopo la sua morte nel 632, quando i musulmani cercavano una guida per le proprie azioni, si volsero naturalmente alla sua *sunna*. Quando nel II secolo l'organizzazione di un codice di comportamento diventò una ricerca seria, divenne imprescindibile poter fare assegnamento su una vera *sunna*. Grazie ad al-Šāfi'ī i giuristi riconobbero che gli *ḥadīṯ* erano i migliori testimoni della *sunna*. In *Ǧimā' al-'ilm* e in *Risāla* stabilì un metodo rigoroso di ragionamento per l'uso degli *ḥadīṯ* da parte dei giuristi. Con la loro opera, al-Zuhrī e al-Šāfi'ī contribuirono alla nascita degli *aṣḥāb al-ḥadīṯ* (sostenitori degli *ḥadīṯ*) che, spinti dalla devozione per la *sunna* del Profeta, riuscirono a dare alla legge, e alla pratica che questa richiede, una posizione centrale nell'Islam.

Il II e il III secolo videro anche un rapido aumento del numero degli *ḥadīṯ*, per via dei falsi e delle contraffazioni provenienti dall'atmosfera settaria del tempo. Venne adottato materiale non islamico, spesso di origine cristiana. Entro certi limiti, i migliori specialisti di *ḥadīṯ* identificarono e segnalarono questo materiale, soprattutto quando si rivelava inadeguata la catena delle autorità. Quando l'*isnād* risultava attendibile, il materiale veniva spesso accettato, specialmente se rifletteva la *sunna* del Profeta. Ma la proliferazione di *ḥadīṯ* (si dice che, nel III secolo, al-Buḫārī ne abbia setacciati centinaia di migliaia per ricavarne poco più di diecimila accettabili) proveniva, soprattutto, dalla moltiplicazione delle linee di trasmissione (*ṭuruq*) per ogni *ḥadīṯ*. La diffusione dei viaggi per imparare *ḥadīṯ* (*riḥla fī ṭalab al-'ilm*) ne incrementò la crescita. Lo stesso fece la crescente pratica di trasmettere il *matn*, non solo nella forma originale o letterale (*ḥarfī*), ma anche nelle varie forme pubblicate che avessero lo stesso significato (*ma'nawī*). Ad ogni nuova linea di trasmissione, come pure ad ogni nuova versione, corrispondeva un nuovo *ḥadīṯ*.

Raccolte. Furono gli addetti alla raccolta che misero fine alla crescita in progressione geometrica degli *ḥadīṯ* in circolazione nel III secolo. Grazie alla loro cultura fissarono un *corpus* di *ḥadīṯ* accettabili e sicuri. L'annotazione scritta era già passata attraverso due fasi. Nei primi tempi dell'Islam, quando prevaleva la trasmissione orale, i documenti di «famiglia» (*ṣaḥīfa* oppure *ǧuz'*) lasciati in custodia a parenti o amici fidati segnarono la prima fase in cui i racconti del Profeta furono scritti (*kitābat al-ḥadīṯ*). Dopo meno di un secolo gli *ḥadīṯ* non ancora recuperati vennero ricercati attivamente per essere annotati e inclusi negli elenchi (*tadwīn al-ḥadīṯ*). Anche i viaggi «alla ricerca di cultura» accrebbero la diffusione e la raccolta di *ḥadīṯ*. In origine procedura tipica degli *ḥunafā'* (monoteisti non affiliati) dei tempi preislamici e, in seguito, fissata nel Corano (9,20), la *riḥla* divenne la via più importante della comunicazione dotta nell'Islam. Anche la crescente importanza degli *ḥadīṯ* per la legge ne spronò la raccolta.

Ben presto si arrivò all'organizzazione sistematica degli *ḥadīṯ* (*taṣnīf al-ḥadīṯ*). La forma più antica di raccolta organizzata fu quella *musnad* («sostenuta»), riunente gli *ḥadīṯ* sotto il nome del compagno che ne era stato l'origine e il primo sostenitore. L'ordine somigliava esattamente a quello delle raccolte di «famiglia» dei primi musulmani, che divenne scelta ovvia e privilegiata per le raccolte. Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855) raccolse il *musnad* più ampio e più famoso, formato da circa 30.000 *ḥadīṯ* dei compagni del Profeta. Anche Abū Dā'ūd Sulaymān al-Ṭayālisī (morto nell'818) raccolse uno dei primi *musnad*, contenente 2.767 *ḥadīṯ* provenienti da oltre seicento autorità. Alcuni secoli dopo, il dotto Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Ismā'īl al-Būṣīrī (morto nel 1436) parlava di dieci *musnad*, ossia quello di Ibn Ḥanbal e di nove altri.

Questi tipi di raccolte non avevano, tuttavia, un indice del materiale ordinato secondo gli argomenti legali, per cui era difficile la consultazione per gli esperti legali che volevano produrre una metodologia sistematica e che consideravano gli *ḥadīṯ* la fonte prima per verificare la *sunna*. Inoltre, il *musnad* non era sempre circoscritto al materiale più autentico necessario alla legge. L'antica organizzazione del materiale secondo le fonti (*'alā al-riǧāl*) portò a una catalogazione più adatta agli argomenti pertinenti alla legge: la raccolta *muṣannaf* («sistemata»), che presentava un'organizzazione per argomenti (*'alā al-abwāb*). Esistono sei raccolte *muṣannaf* che i musulmani apprezzano e rispettano in modo particolare.

Le prime a conquistare indiscussa autorità, ma solo nella seconda metà del IV secolo islamico, furono due *ṣaḥīḥ* (raccolte di *ḥadīṯ* autentici): quello di al-Buḫārī (morto nell'870) e quello di Muslim (morto nell'875).

Le due opere trattavano gli argomenti legali e insieme le questioni esegetiche e i problemi biografici riguardanti il Profeta. Il lavoro di al-Buḫārī, *Alǧāmī' al-ṣaḥīḥ* (La raccolta autentica) contiene 7397 *ḥadīṯ* disposti in 3450 capitoli. Se si escludono le ripetizioni, gli *ḥadīṯ* ammontano a 2762.

Oltre ad avere distribuito gli *ḥadīṯ* in modo diverso, queste raccolte si limitavano anche agli *ḥadīṯ* più sicuri e accettabili. Il *ṣaḥīḥ* di Muslim gode circa della stessa reputazione del precedente, ma è più breve.

Furono tuttavia i due *Kitāb al-sunan* di Abu Ḍā'ūd al-Siǧistānī (morto nell'888) e di al-Nasā'ī (morto nel 915) a ricevere l'approvazione generale dei musulmani. Entrambi i libri furono giudicati autorevoli al tempo dell'esperto di *ḥadīṯ* Ibn al-Ṣalāḥ (morto nel 1245). Come suggerisce il titolo, gli autori avevano considerato solo gli *ḥadīṯ* pertinenti alle questioni di pratica legale (*sunan*). Il canone delle raccolte *muṣannaf* classiche ne contava sei nel IV secolo islamico, dopo l'accettazione delle *sunan* di Abū 'Īsā Muḥammad al-Tirmiḏī (morto nel 915) e di Ibn Māǧa (morto nell'886). Queste sei raccolte, di cui le più prestigiose erano quelle di al-Buḫārī e di Muslim, venivano considerate degne di fede. Altre raccolte, come le *sunan* di al-Dāraquṭnī (morto nel 995), di 'Abd Allāh al-Dārimī (morto nell'868) e di al-Bayhaqī (morto nel 1066), pur importanti, non erano allo stesso livello delle prime sei.

Dopo il III secolo islamico comparvero nuove raccolte, ma si trattava in genere di compilazioni tratte da note *musnad* e *muṣannaf*. Una di queste rimase a lungo popolare: *Maṣābīḥ al-sunna* (Le luci della *sunna*) di Abū Muḥammad Ḥusayn al-Baġawī (morto nel 1116). Fu più tardi riveduta dal predicatore Walī al-Dīn al-Tibrīzī e pubblicata nel 1337 col titolo *Miškāt al-maṣābīḥ* (Le nicchie delle luci).

Un altro tipo di raccolta di carattere popolare fu l'*Arba'ūn* (Quaranta [*ḥadīṯ*]). Il numero quaranta allude all'età in cui Muḥammad fu chiamato ad essere profeta, e al suo detto che ogni musulmano dovrebbe mandare a memoria quaranta *ḥadīṯ*. Queste opere furono certamente il prodotto della profonda religiosità musulmana. La più antica fu compilata da 'Abd Allāh al-Marwazī (morto nel 912). Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (morto nel 1277) ne scrisse una delle più famose. In essa riunì quarantadue (pia esagerazione!) *ḥadīṯ*, ricavandoli da al-Buḫārī, Muslim, Abu Dā'ūd, al-Nasā'ī, Ibn Māǧa, Ibn Ḥanbal, al-Dārimī e Mālik ibn Anas.

Autenticità. La precedente descrizione della storia e della raccolta degli *ḥadīṯ* coincide in linee generali con la versione tradizionale musulmana. Il problema dell'autenticità – ossia se un particolare *ḥadīṯ* fosse stato realmente pronunciato dal Profeta e dalla prima comunità – assunse importanza fondamentale per gli *aṣḥāb al-ḥadīṯ* nel II e III secolo dell'Islam, quando al-Šāfi'ī presentò l'argomentazione decisiva per l'uso dei soli *ḥadīṯ* autentici del Profeta allo scopo di fissare la *sunna*. Gli specialisti di *ḥadīṯ* spiegavano il problema dell'autenticità alla luce dell'autorità del Profeta. Il valore degli *ḥadīṯ* stava nel loro ruolo di testimoni del comportamento del Profeta, quindi autenticità equivaleva a testimonianza. Gli studiosi accertavano l'autenticità di un *ḥadīṯ* cercando un *isnād* completo il quale provasse che lo *ḥadīṯ* era nato nei primissimi tempi e che era stato attestato da una catena di testimoni, vivi a quel tempo, e che l'uno dopo l'altro se l'erano trasmesso. La letteratura sull'analisi critica degli *ḥadīṯ* identificava ogni *raǧul* (autorità citata nell'*isnād*). Venivano registrati i luoghi da costui visitati e gli avvenimenti più salienti, come la prima volta che aveva udito (*samā'*) un *ḥadīṯ*, e la sua morte. Si valutavano il suo carattere, le sue affiliazioni e le sue capacità mentali (memoria e precisione). Queste informazioni costituivano la base per la stima del *riǧāl* e dell'*isnād*. In teoria, questa analisi critica permetteva di eliminare gli *ḥadīṯ* che si rifacevano a costumi locali o a contenuti stranieri, oppure erano falsi costruiti da politiche partigiane o dispute settarie. Ma l'*isnād*, come metodo di identificazione, comparve per la prima volta, e solo in forma rudimentale, verso la fine del I secolo islamico per divenire pratica generale solo verso la fine del II secolo. Nonostante la grande cautela e onestà degli specialisti, il loro approccio, paragonato ai metodi moderni, si rivela parziale. Essi non indagavano se il *matn* conteneva materiale credibile riguardo al Profeta o alla prima comunità. Inoltre, le pratiche editoriali, come la trasmissione secondo il significato (*bi-al-ma'nā* oppure *ma'nawī*) davano luogo a notevoli variazioni rispetto all'originale. Gli specialisti degli *ḥadīṯ* erano ben coscienti di questo tipo di problemi. Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (morto nel 1071) trattò degli effetti della trasmissione *ma'nawī* in uno dei suoi manuali di critica, *Al-kifāya fī ma'rifat uṣūl 'ilm al-riwāya* (Conoscenza sufficiente dei princìpi basilari della scienza della trasmissione). Particolare attenzione fu prestata per scoprire qualsiasi sottrazione (*nuqṣān*) o addizione (*ziyāda*) possibili apportate al significato originale esatto, specialmente negli *ḥadīṯ* del Profeta.

Anche gli studi occidentali sugli *ḥadīṯ* si sono occupati del problema della loro autenticità. In generale, hanno negato validità all'analisi critica musulmana, e si sono impegnati a individuare un metodo di identificazione del materiale storico credibile negli *ḥadīṯ*. Nel corso degli ultimi cento anni quattro autori hanno presentato soluzioni provocatorie: Ignácz Goldziher con il secondo dei suoi due volumi intitolati *Muhammedanische Studien* (Halle 1890); Joseph Schacht con *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950); Na-

bia Abbott con *Qu'ranic Commentary and Tradition* (Chicago 1967); e G.H.A. Juynboll con *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge 1983).

Il primo studio occidentale, ampio e sistematico, sul tema fu quello di Ignácz Goldziher: ammetteva che in origine le parole e le azioni del Profeta potevano essere state registrate correttamente, ma concludeva che lo spirito di parte, politico e settario, del periodo omayyade aveva avuto effetti dannosi incancellabili sull'autenticità e sullo sviluppo degli *ḥadīṯ*. La critica efficace da parte musulmana era arrivata troppo tardi, essendo cominciata solo alla fine del II secolo e nel III secolo. Falsi, invenzioni e prestiti stranieri avevano alterato e inquinato quel limitato gruppo di materiale autentico. Secondo Goldziher, gli *ḥadīṯ* costituivano comunque un documento valido per la storia delle diverse tendenze nell'Islam iniziale, piuttosto che una fonte autentica di informazioni sul Profeta e sui suoi tempi.

Joseph Schacht riprese le osservazioni di Goldziher e si spinse oltre, concludendo che gli *ḥadīṯ* e il Corano non erano le basi originali della legge, basi che andavano ricercate negli usi locali, erroneamente chiamati *sunna*. Spinti dai dotti come al-Šāfi'ī, i giuristi avevano insistito sugli *ḥadīṯ* autentici per confermare che la *sunna* era veramente quella del Profeta. Ciò aveva portato alla falsificazione di interi *isnād* e alla creazione di *isnād* paralleli per fornire gli *ḥadīṯ* necessari. La conclusione di Schacht è perentoria: «... ogni affermazione legale fatta dal Profeta, finché non si prova il contrario, deve essere considerata non come un'affermazione autentica o essenzialmente autentica, ma come l'espressione fittizia di una dottrina formulata in tempi posteriori» (Schacht, 1950, p. 149).

Quasi due decenni dopo, Nabia Abbott cercò di riequilibrare la conclusione di Schacht, dedicandosi ad uno studio degli *ḥadīṯ* da un punto di vista più ottimistico. Sulla base di un gruppo di manoscritti che trattavano di *ḥadīṯ*, affermò che esistevano veramente i documenti di «famiglia» del I secolo, i cui relatori si erano affidati alla scrittura per registrare gli *ḥadīṯ*, costituendo così un nucleo di parecchie migliaia di *ḥadīṯ* autentici. Il suo trattato evidenzia anche la cautela e l'attenzione di importanti studiosi di questa materia, come al-Zuhrī e altri dopo di lui. Il loro impegno aveva permesso che gli *ḥadīṯ* di «famiglia» giungessero incorrotti alle raccolte del III secolo. Controbattendo Goldziher e Schacht, affermò che le opere storiche e legali non sono punti di partenza affidabili per la valutazione degli *ḥadīṯ* del II secolo. Tuttavia, le sue conclusioni si basano su manoscritti che non risalgono oltre la metà del II secolo.

In tempi più recenti, G.H.A. Juynboll, dopo un riesame della letteratura più antica sugli *ḥadīṯ* e dei mezzi di valutazione, è giunto alla conclusione che la tipizzazione degli *ḥadīṯ* non era cominciata prima dell'inizio del I secolo islamico. Concorda con Goldziher e Schacht sull'impossibilità di provare la storicità degli *ḥadīṯ*, salvo pochi casi, e quindi delinea una metodologia che possa avvicinarsi a stabilire il luogo d'origine, il tempo e l'autore di molti *ḥadīṯ*. Il suo trattato prende in esame singoli casi che, a suo giudizio, mostrano manchevolezze nella registrazione dei *mutawātir* (i trasmettitori affidabili), nello stato sociale del trasmettitore, il quale è un anello di congiunzione fra gli *isnād*, e nel modo in cui i musulmani valutarono i trasmettitori elencati negli *isnād*. Juynboll dichiara che «è perlopiù impossibile provare con certezza assoluta che gli *isnād* non siano stati completamente inventati» (Juynboll, 1969, p. 214).

Sebbene questi quattro autori abbiano analizzato il carattere generale degli *ḥadīṯ*, i loro trattati non negano la cornice storica sopra descritta. E dunque sarebbe necessaria una ricerca minuziosa sui singoli *ḥadīṯ*, come quella riportata dagli articoli di M.J. Kister. Inoltre, la questione dell'autenticità, specialmente come era posta dagli autori sopra citati, può richiedere troppo dal punto di vista storico. Per loro natura gli *ḥadīṯ* sono esemplari. Furono giudicati autentici in quanto accettabili come portatori di ciò che i trasmettitori credevano vero riguardo al Profeta e alla prima comunità. Durante la loro ricerca sull'autenticità, gli occidentali si sono posti una domanda: lo *ḥadīṯ* è storicamente attendibile? Gli studiosi musulmani intendevano qualcosa di diverso per autenticità: è attendibile la testimonianza dell'esempio offerto dalle parole e dalle azioni del Profeta?

Critica. Fin dall'inizio, l'atteggiamento critico nei confronti degli *ḥadīṯ* aveva lo scopo di preservare gli *ḥadīṯ* autentici del Profeta. Le prove di tale atteggiamento sono date dall'esistenza dei documenti di «famiglia», dalle precoci diatribe nate sulla trasmissione scritta contro quella orale, e dalla metodica selezione degli *ḥadīṯ* per la prima raccolta *musnad* e *muṣannaf*. Indubbiamente, il collegamento degli *ḥadīṯ* con la legge provocò un atteggiamento critico anche più deciso (*'ilm al-ḥadīṯ*).

Tra gli scrittori che raccolsero gli *ḥadīṯ* alcuni, fra cui al-Buḫārī e Muslim, dedicarono particolare attenzione al problema dell'analisi critica, discutendo forme di trasmissione, caratteristiche di un *isnād* accettabile e così via. Prima del IV secolo, circolavano nell'Islam numerose opere monografiche su particolari questioni legate al problema dell'autenticità e della conservazione. La maggior parte di questi lavori si occupava dell'identità dei trasmettitori e dei loro dati biografici. Tutto questo era necessario per dare una valutazione critica dei tra-

smettitori presenti negli *isnād* così da scartarli o da ammetterli (*al-ǧarḥ wa-al-ta'dīl*). Gli specialisti proposero diversi livelli per gli *ḥadīṯ* e per gli *isnād*. Gli *ḥadīṯ* furono divisi nei livelli di valido (*ṣaḥīḥ*), buono (*ḥasan*) e debole (*ḍa'īf*), a seconda della qualità dei relativi *isnād*. Anche gli *isnād* furono classificati secondo una varietà di caratteristiche tecniche, così che risultasse chiara la valutazione del *riǧāl* o della trasmissione (*riwāya*). Ad esempio, un *ḥadīṯ* era *mutawātir* («ricorrente»), se possedeva tanti trasmettitori affidabili da garantire la mancanza di collusione. Un *isnād* era *muttaṣil* («connesso») se era ininterrotto, e *mawqūf* («interrotto») se risaliva a un solo compagno.

Nel III secolo, le collezioni classiche di *ḥadīṯ* costituirono il *corpus*. La critica, specialmente quella del *riǧāl* e dell'*isnād*, raggiunse un alto livello di raffinatezza a mano a mano che gli specialisti si adoperavano per selezionare gli *ḥadīṯ* autentici. Non fu fissata alcuna analisi critica del *matn*, dato che i musulmani valutavano l'autenticità solo in base all'*isnād*.

Dopo che gli *ḥadīṯ* furono riuniti, cominciarono a circolare manuali critici sui vari punti tecnici (*'ulūm*). Essi riassumevano e organizzavano la precedente valutazione scientifica degli *ḥadīṯ*. Abū Muḥammad al-Rāmahurmuzī (morto nel 975?) scrisse il primo di questi manuali, *Al-muḥaddiṯ al-fāṣil bayn al-rāwī wa-al-wā'ī* (Il relatore di *ḥadīṯ* che è sia trasmettitore, sia attento ascoltatore), in cui argomenta sulla complementarità di due abilità: *dirāya* («perizia tecnica») e *riwāya* («trasmissione»). Ibn al-Bayyi' al-Ḥākim al-Naysābūrī (morto nel 1014) migliorò questo stesso manuale con l'apporto del proprio *Ma'rifat anwā' 'ulūm al-ḥadīṯ* (Conoscenza delle classi della scienza degli *ḥadīṯ*). Ciascuno dei cinquantadue capitoli si occupa di un termine tecnico chiave per l'analisi critica degli *ḥadīṯ*.

Nell'epoca classica, il contributo più importante in questo campo fu dato da Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī. Basandosi su tutti i precedenti studi, portò questa scienza a un alto livello. Il suo *Ta'rīḫ Baġdād* (Cronaca di Bagdad) fu l'inizio di un enorme impresa, mai completata, per produrre un punto di riferimento onnicomprensivo sul *riǧāl*. Scrisse anche due apprezzabili manuali critici: *Ǧāmi' li-aḫlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmi'* (Sommario delle caratteristiche del trasmettitore e del comportamento dell'ascoltatore), che riprende il tema trattato da al-Rāmahurmuzī, e *Kifāya*, che traccia la critica degli *ḥadīṯ*. Queste tre opere, insieme a molte altre, fecero di lui un autorevole punto di riferimento in questo ambito.

Due trattati servono a colmare il vuoto fra l'importante contributo di al-Ḫaṭīb e il manuale classico di Ibn al-Ṣalāḥ. Il giudice nordafricano 'Iyāḍ al-Yaḥṣibī (morto nel 1149) pubblicò *Al-ilmā' ilā ma'rifat uṣūl al-riwāya wa-taqyīd al-samā'* (Indicazione della conoscenza dei princìpi basilari sulla trasmissione e sulla registrazione di ciò che viene udito). Un altro giudice nordafricano, al-Mayyānišī (morto nel 1185), mentre era a Mecca nel 1183, scrisse *Mā lā yasa'u al-muḥaddiṯ ǧahluhu* (Ciò che il relatore di *ḥadīṯ* non può permettersi di ignorare).

Nel VII secolo islamico, Taqī al-Dīn ibn al-Ṣalāḥ al-Šahrazūrī scrisse *Madḫal ilā 'ulūm al-ḥadīṯ* (Introduzione alla scienza degli *ḥadīṯ*), solitamente chiamato *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ*. Considerato il manuale classico dello *'ulūm*, è formato da sessantacinque capitoli, ciascuno con il sunto di un argomento tecnico relativo agli *ḥadīṯ*, e numerose citazioni dagli autori precedenti. Raggiunse tale fama di concisione e organicità da diventare il testo per eccellenza, sostituendo tutti quelli scritti in precedenza.

La *Muqaddima* diede origine a numerosi compendi e sommari. Al-Nawawī scrisse *Al-iršād* (Guida), sommario del testo di Ibn al-Ṣalāḥ e, quindi, *Al-taqrīb* (Approfondimento), sommario del proprio sommario. Badr al-Dīn al-Kīnānī (morto nel 1332) scrisse *Manhal al-rāwī* (L'abbeveratoio del trasmettitore), che aveva lo stesso scopo. Al-Ḥusayn al-Ṭayyibī (morto nel 1342) riassunse le opere di Ibn al-Ṣalāḥ, di al-Nawawī e di Badr al-Dīn in *Al-ḫulāṣa fī uṣūl al-ḥadīṯ* (Compendio dei princìpi basilari degli *ḥadīṯ*).

Altri autori che riassunsero opere altrui furono: Abū al-Fidā' ibn Kaṯīr (morto nel 1372), con *Al-bā'iṯ al-ḥaṯīṯ* (La causa motivante); Badr al-Dīn al-Zarakšī (morto nel 1392), che scrisse *Al-nukat 'alā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ* (Brevi osservazioni sulla *Introduzione* di Ibn al-Ṣalāḥ); Zayn al-Dīn al-'Irāqī (morto nel 1404), autore di *Al-taqyīd wa-al-īḍāḥ* (Registrare e chiarire) e del poema *Alfīya al-ḥadīṯ* (Mille versi sugli *ḥadīṯ*); e al-Ǧurǧānī (morto nel 1413) con la sua *Risāla* (Epistola).

I risultati più brillanti della produzione medievale sono rappresentati da Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (morto nel 1449), specialmente con *Nuḫbat al-fikr fī iṣṭilāḥ al-ḥadīṯ* (Scelta d'opinioni sull'uso degli *ḥadīṯ*) e Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (morto nel 1505) con *Tadrīb al-rāwī* (Insegnamenti per il trasmettitore). Anch'essi riassunsero opere precedenti, ma in tutti i casi ne ampliarono i concetti o, addirittura, proposero nuove distinzioni.

I manuali riassumevano tutte le singole discipline utilizzate nell'analisi critica degli *ḥadīṯ*. Su ciascuna di queste discipline vi erano opere che offrivano maggiori dettagli. La letteratura più ampia di questo genere riguardava il *riǧāl*. Si impose subito all'attenzione il lavoro di Abū Muḥammad Ibn Abī Ḥātim (morto nel 938), *Kitāb al-ǧarḥ wa-al-ta'dīl* (Libro del respingere e dell'ammettere), una discussione sui trasmettitori deboli. La produzione raggiunse l'apice con *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*

(Menzione di coloro che preservano) e *Mīzān al-i'tidāl* (Piatto della bilancia) di al-Ḏahabī (morto nel 1348), e *Lisān al-mīzān* (Lingua della bilancia) e *Tahḏīb al-tahḏīb* (Revisione della revisione) di Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, lavori questi che per lo più seguono l'ordine alfabetico: ogni voce presenta il nome preciso di ogni singolo trasmettitore, le relative date, il nome dei suoi insegnanti e dei suoi studenti, i luoghi dove aveva viaggiato e vissuto, qualsiasi sua debolezza conosciuta, le valutazioni precedenti e, se possibile, un esempio del materiale da lui trasmesso.

Divennero frequenti anche i trattati sul linguaggio degli *ḥadīṯ*. Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām (morto nell'838), che scrisse lo studio più antico tuttora esistente, *Kitāb al-amwāl* (Libro delle ricchezze), aveva notato che «i sostenitori degli *ḥadīṯ* usavano una lingua e gli Arabi un'altra». Urgevano studi atti a definire il *ġarīb* (termini rari o inconsueti) degli *ḥadīṯ* in modo sistematico. Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutayba (morto nell'889) commentò e ampliò il libro di Abū 'Ubayd in *Kitāb ġarīb al-ḥadīṯ* (Libro dei termini inconsueti negli *ḥadīṯ*). Più tardi al-Mubārak ibn al-Aṯīr al-Ġazarī (morto nel 1210) compilò lo studio classico *Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ* (La parola finale sui termini inconsueti negli *ḥadīṯ*), che comprendeva tutte le precedenti ricerche sull'argomento.

L'enorme mole delle raccolte di *ḥadīṯ* spinse ad un altro tipo di produzione critica, la concordanza, che elencava gli *ḥadīṯ* in ordine alfabetico e includeva alcuni passi o titoli (*aṭrāf*) degli stessi. La prima concordanza apparve verso la fine del IV secolo islamico, ma il più antico esempio di concordanza fu *Ašrāf 'alā ma'rifat al-aṭrāf* (Quelli celebri secondo la conoscenza di brevi passi) di 'Alī ibn 'Asākir (morto nel 1176) che elencava gli *ḥadīṯ* di sei raccolte. Due secoli dopo, Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī (morto nel 1341) ampliò lo *Ašrāf* per incorporare altre raccolte nel suo *Tuḥfa* (La gemma). Infine, Ibn Ḥağar al-'Asqalānī scrisse il suo lavoro classico, *Itḥāf al-mahara bi-aṭrāf al-'ašara* (La gemma degli esperti su brevi passi dei dieci), sulle sei raccolte canoniche *muṣannaf* e sulle quattro *musnad*. L'opera contemporanea principale è *Concordance et indices de la tradition musulmane*, in sette volumi, di A.J. Wensinck.

Esistono, inoltre, diverse altre opere oltre a quelle citate, che vanno da studi straordinariamente minuziosi sui nomi dei *riǧāl*, a poderosi commenti sulle più famose raccolte di *ḥadīṯ*. Questi lavori mettono in evidenza la centralità degli *ḥadīṯ* nell'Islam e il desiderio dei musulmani di conservarli nella condizione più vicina possibile alla stesura originale.

Posizioni moderne. L'interesse tradizionale per gli *ḥadīṯ* è vivo anche nella nostra epoca. Ancora vengono pubblicati numerosi saggi sugli *'ulūm al-ḥadīṯ*, in arabo e anche in inglese. Le raccolte di *ḥadīṯ* sono state pubblicate con nuovi commenti e note. In realtà, molti aspetti della modernità hanno intensificato l'interesse per gli *ḥadīṯ*. Nel XIX secolo, i musulmani videro nell'Occidente e nella modernizzazione una minaccia per l'Islam; quindi, alcuni filosofi presero ad esaminare lo stato dell'Islam, adottando un atteggiamento fondamentalista e difensivo, oppure cercando riforme o, addirittura, rifiutando l'Islam *in toto*. Poiché gli *ḥadīṯ* occupavano un posto essenziale nella struttura dell'Islam e costituivano la fonte più importante per l'autorità della legge, qualsiasi revisione dell'Islam interessava da vicino anche gli *ḥadīṯ*. Nel XIX secolo, uno degli argomenti centrali delle discussioni religiose fra i dotti musulmani è stato il problema della loro autenticità.

Il problema sorse dapprima nell'area degli attuali India e Pakistan dopo la sconfitta del 1857-1858 subita dalla comunità islamica tradizionale. Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) lanciò il movimento Aligarh e introdusse il pensiero razionale moderno fra i suoi seguaci musulmani. Come Goldziher più tardi, i seguaci di Sayyid Ahmad Khan, fra cui Chiraġ Ali (1844-1895), respinsero l'autenticità e l'autorità degli *ḥadīṯ* delle raccolte canoniche, considerandoli solo annotazioni di opinioni e idee delle prime generazioni di musulmani. Giudicandoli dal *matn*, dichiararono autentici solo quelli che collimavano col Corano e non ricorsero agli *isnād* come criterio per l'autentificazione.

In risposta a ciò, nacque un movimento revivalista tradizionalista che promosse la fondazione di una scuola religiosa conservatrice a Deoband nel 1867 e degli Ahl-i Ḥadīṯ (Sostenitori degli ḥadīṯ). Questo gruppo considerava genuini tutti gli *ḥadīṯ* del Profeta, senza alcuna forma di discriminazione moderna, e si dichiarava vincolato al Corano e agli *ḥadīṯ* del Profeta secondo le raccolte dei secoli precedenti.

La difesa contemporanea degli *ḥadīṯ* contro i loro moderni oppositori (*munkirīn-i ḥadīṯ*) è condotta su linee revivalistiche in India e in Pakistan. La persona che più si distinse fu Abū al-'Alā Mawdūdī (morto nel 1979), la cui posizione, tuttavia, non fu del tutto approvata dagli Ahl-i Ḥadīṯ. Egli ammetteva che l'autenticità della maggior parte degli *ḥadīṯ* era solo probabile, ma che era assolutamente necessario utilizzarli ai fini della religione. Quindi escogitò un sistema diverso dalla fede nel *riǧāl* (su cui peraltro fece delle riserve), ossia, la valutazione di ogni *ḥadīṯ* eseguita da chi avesse una sensibilità speciale per il vero spirito dell'Islam e potesse affermare che esso conteneva ciò che il Profeta aveva detto o fatto.

In Egitto, l'interesse per l'argomento si è risvegliato solo nel corso del XX secolo. Muḥammad 'Abduh (mor-

to nel 1905), le cui idee e la cui attività hanno motivato tanti altri, scrisse ben poco sugli *ḥadīṯ* che non fosse l'invito ai musulmani a liberarsi dalla soggezione servile nei confronti dell'autorità dei dotti del passato e degli specialisti degli *ḥadīṯ*. Il suo discepolo Rašīd Riḍā (morto nel 1935) continuò con il suo incitamento ad un uso nuovo dell'*iǧtihād* (giudizio indipendente), anche nel caso degli *ḥadīṯ*, opponendosi tuttavia a qualunque tentativo di eliminarli del tutto.

Un attacco di ben più grave portata contro gli *ḥadīṯ* fu sferrato nel 1958 da Maḥmūd Abū Rayya in un libro nel quale sosteneva che la maggior parte degli *ḥadīṯ* delle raccolte più accreditate non erano la registrazione autentica di ciò che il Profeta disse e fece, ma erano solo dei falsi. Nei suoi scritti, Abū Rayya mise in luce alcuni problemi relativi alla critica tradizionale dell'*isnād*, all'accettazione acritica della rettitudine (*'adāla*) dei compagni, al ritardo nel provvedere alla stesura dei detti, alla falsificazione di *ḥadīṯ* e alla loro trasmissione secondo il significato (*riwāya bi-al-ma'nā*). Tuttavia, Abū Rayya non nega la necessità degli *ḥadīṯ* e, quindi, presenta un'ampia argomentazione per un uso generico dell'*iǧtihād*. Il suo libro provocò molte reazioni da parte di esperti dell'Università al-Azhar del Cairo e altrove, cosicché, in realtà, le sue idee vennero confutate.

L'atteggiamento musulmano moderno verso gli *ḥadīṯ* non è ancora chiaramente definibile. Spesso si tratta di prese di posizione estreme, accettazione cieca o rifiuto assoluto. Le vedute moderate hanno in comune due convinzioni: che i musulmani devono conservare gli *ḥadīṯ* per poter definire adeguatamente l'Islam e il suo codice di comportamento e che deve essere consentito uno stile nuovo dell'*iǧtihād* per arrivare a un uso moderno degli stessi.

Ḥadīṯ šī'iti. Anche gli šī'iti, e in particolare i duodecimani, (Iṯnā 'Ašarīya) si basano sugli *ḥadīṯ* come elemento primo di autorità. Dato il ruolo speciale di 'Alī ibn Abī Ṭālib e degli imam suoi discendenti, si preferiscono le linee di trasmissione costituite da imam. La Šī'a ha molti *ḥadīṯ* in comune con i musulmani sunniti, ma per gli šī'iti l'autorità di un *ḥadīṯ* acquista maggior certezza quando dipende dalla parola degli imam, piuttosto che dall'*isnād* e dall'analisi critica del *riǧāl* dei musulmani sunniti. Molti *ḥadīṯ* šī'iti non sono accettati dai sunniti e rappresentano l'insegnamento degli imam, spesso incentrato su problemi dogmatici o sulle dottrine esoteriche tipiche della Šī'a. A rendere direttamente autorevoli questi ammaestramenti è, ancora una volta, la posizione degli imam. È divenuta comune una classificazione degli *ḥadīṯ* in quattro tipi, dovuta a Ǧamāl al-Dīn Aḥmad al-Ḥusaynī (morto nel 1247): 1) *ṣaḥīḥ*, o *ḥadīṯ* valido, con un *isnād* che collega un imam all'altro senza interruzione; 2) *muwaṯṯaq*, o *ḥadīṯ* autenticato, nel cui *isnād* un compagno dell'imam (uno degli *aṣḥāb al-iǧmā'*) lo dichiara nettamente accettabile, nonostante un'apparente imprecisione della sua dottrina; 3) *ḥasan*, o *ḥadīṯ* buono, il cui *isnād* comprende un trasmettitore da parte dell'imam la cui rettitudine (*'adāla*) non è esplicitamente dichiarata; 4) *ḍa'īf*, o *ḥadīṯ* debole, che non rientra nei tre tipi precedenti.

Gli šī'iti raccolsero i loro *ḥadīṯ* solo nel IV e V secolo dell'Islam, soprattutto perché l'ultimo imam vivente andò in «occultamento» nell'873, e perché i sovrani buyidi, che si dimostrarono favorevoli alla Šī'a e ai suoi dotti, non salirono al potere che nel 945. La prima raccolta, e la più famosa, fu *Al-kāfī fī 'ilm al-dīn* (Che cosa è sufficiente per la conoscenza della religione) di Abū Ǧa'far Muḥammad ibn Ya'qūb al-Kulīnī (oppure al-Kulaynī, morto nel 941). I suoi 326 capitoli contengono oltre 15.000 *ḥadīṯ* del Profeta e degli imam. Il *Kāfī* è diviso in tre parti: la prima, *Uṣūl al-kāfī* (Radici del *kāfī*) è di tono teologico, mentre le due parti restanti, il *Furū' al-kāfī* (Branche del *kāfī*), trattano di singoli argomenti legali.

La seconda raccolta canonica, *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* (Chi lo possiede è dotto), riunita da al-Šayḫ al-Ṣadūq ibn Bābūya al-Qummī (oppure Ibn Bābawayhī, morto nel 991), registra oltre novemila *ḥadīṯ*. Le ultime due raccolte riconosciute sono entrambe opera di Šayḫ al-Ṭā'ifa Abū Ǧa'far Muḥammad al-Ṭūsī (morto nel 1067): *Ṭahḏīb al-aḥkām* (Correzione di giudizi), e *Al-istibṣār fī-mā uḫtulifa min al-aḫbār* (Esame di ciò che è in discussione fra i relatori). Il primo ha oltre tremila *ḥadīṯ* in trecentonovantatré capitoli, l'altro oltre cinquemila in novecentoventi capitoli.

Le opere di Ibn Bābūya e di al-Ṭūsī differiscono dal *Kāfī*, poiché mancano dei capitoli sull'*uṣūl* (giurisprudenza), ad eccezione di un capitolo sulla competenza e autorità (*ḥuǧǧa*) degli imam. Le quattro raccolte si basano sugli *isnād* che risalgono solo a poche generazioni di imam. A differenza dalle controparti sunnite, gli šī'iti non si preoccuparono di cercare gli *isnād* validi che risalissero fino al Profeta, in quanto l'infallibilità (*'iṣma*) degli imam lo rendeva inutile.

La critica degli *ḥadīṯ* (*dirāyat al-ḥadīṯ*), benché gli šī'iti la ascrivano a Ibn al-Bayyi' al-Naysābūrī, in realtà iniziò col già citato Ǧamāl al-Dīn Aḥmad ibn Mūsā al-Ḥusaynī. Al-Šahīd al-Ṯānī Zayn al-Dīn ibn 'Alī ibn Aḥmad al-'Āmilī (morto nel 1559) fissò la terminologia di questo genere nel *Bidāyat al-dirāya* (L'inizio della critica degli *ḥadīṯ*) e nel *Ġunyat al-qāṣidīn fī ma'rifat iṣṭilāḥāt al-muḥaddiṯīn* (Quello che devono sapere coloro che aspirano a conoscere gli usi convenzionali dei relatori di *ḥadīṯ*). Gli eruditi della Šī'a pubblicarono anche commenti alle quattro raccolte, come il famoso *Šarḥ uṣūl al-kāfī* di Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzī, morto

nel 1640). Altri riunirono gli *ḥadīṯ* delle quattro raccolte in nuove collezioni, oppure, come nel caso di Muḥammad Bāqir al-Maǧlisī (morto nel 1699) nel suo *Biḥār al-anwār* (Fiumi di luce), aggiunsero materiale che non era presente nelle quattro opere canoniche. Anche se i *riǧāl* non furono mai al centro dell'interesse degli šī'iti, come lo erano stati per altri musulmani, tre autori pubblicarono interessanti opere sull'argomento: *Riǧāl* di Muḥammad ibn 'Umar al-Kaššī (morto nel 951); *Kitāb al-riǧāl* di Aḥmad ibn 'Alī al-Naǧāšī (morto nel 1058); e *Kitāb al-riǧāl* di al-Ḥasan ibn Yūsuf al-Ḥillī (morto nel 1325), a cui va aggiunta l'opera monumentale di Muḥsin al-Amīn al-'Āmilī (morto nel 1952), *A'yān al-Šī'a* (Le personalità più significative della Šī'a).

[Vedi anche *LEGGE ISLAMICA*, articolo sulla *Šarī'a*; *SUNNA*; *TAFSĪR*; e inoltre le biografie delle varie figure citate].

BIBLIOGRAFIA

La natura degli *ḥadīṯ* e il loro ruolo nell'Islam sono trattati ottimamente in due saggi: J. Fück, *Die Rolle des Traditionalismus im Islam*, in «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», 93 (1939), pp. 1-32, il primo a mettere in evidenza il rapporto dello *ḥadīṯ* col Profeta (trad. ingl. di M.L. Swartz, *The role of Traditionalism in Islam*, in *Studies on Islam*, Oxford 1981, pp. 99-122), e J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978, la cui caratterizzazione dell'azione nello *ḥadīṯ* come «esclusivamente simbolica, isolata, stilizzata e ritualistica» costituisce il contributo più significativo alla ricerca della natura dello *ḥadīṯ* in tempi moderni. Per esempi di *ḥadīṯ*, di critica e storia degli *ḥadīṯ*, cfr. A. Guillaume, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924, rist. Beirut 1966. J. Robson offre un maggior numero di esempi di *ḥadīṯ* nella sua traduzione di al-Baġawī, *Miškāt al-maṣābīḥ*, I-IV, Lahore 1963-1965, con utile introduzione sugli *ḥadīṯ* e relativa letteratura. Di J. Robson si trova un importante articolo sugli *ḥadīṯ* in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, e un lungo elenco di articoli essenziali per lo studio della letteratura e della storia degli *ḥadīṯ* (cfr. I.D. Pearson, *Index Islamicus 1906-1955*, più supplementi, Cambridge 1959-).

I migliori esempi di letteratura critica degli *ḥadīṯ* sono le traduzioni di W. Marçais, *Le Taqrīb de en-Nawawi*, Paris 1902, le cui note sono particolarmente utili a capire la grande varietà di termini tecnici, e al-Naysābūrī, *An Introduction to the Science of Tradition*, J. Robson (cur. e trad.), London 1953. Sugli *ḥadīṯ qudsī*, cfr. W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Paris 1977, che contiene una valida introduzione e novanta *ḥadīṯ* sacri. L'articolo di J. Horovitz, *Alter und Ursprung des Isnad*, in «Der Islam», 8 (1918), pp. 39-47, è un lavoro classico sull'uso antico dell'*isnād*. Le informazioni sugli *ḥadīṯ* šī'iti è limitata, ma cfr. D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1933, capp. 27-28, e Ḥasan al-Amin, *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, I, Beirut 1968, pp. 94-107. La natura degli *ḥadīṯ* sciiti viene illustrata da G. Lecomte, *Aspects de la littérature du ḥadīth chez les imamites*, in T. Fahd et al. (curr.), *Le Shī'isme imāmite*, Paris 1970.

Per la critica occidentale degli *ḥadīṯ*, oltre agli autori già citati, cfr. F. Rahman, *Islam*, Chicago-London 1966, 2ª ed. 1979, cap. III, che tratta una particolare relazione fra «*sunna* profetica» e «*sunna* vivente» nel tentativo di modificare le conclusioni precedenti. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, Leiden 1967, pp. 53-84, critica sia le conclusioni di Goldziher sia quelle di Schacht, portando la testimonianza della pratica antica e diffusa dello scrivere e della veridicità degli *isnād*, in realtà concordando con Nabia Abbott; il volume offre anche abbondanti dati bibliografici sugli studiosi di *ḥadīṯ* più stimati fino all'anno 1057. I migliori risultati degli studi della Abbott si trovano in una rassegna di J. Wansbrough, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 31 (1968), pp. 613-16. Per gli studi più recenti sono specialmente utili: G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leiden 1969, che si occupa di particolari ambiti delle discussioni sull'argomento in Egitto dal tempo di Muḥammad 'Abduh; e A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, Oxford 1967, con commenti sulle opinioni di numerosi esperti di *ḥadīṯ* a partire dalla metà del XIX secolo.

L.T. LIBRANDE

ḤĀFIẒ ŠĪRĀZĪ (circa 726-792 eg. / circa 1326-1390 d.C.), nome completo Šams al-Dīn Muḥammad Ḥāfiẓ-i Šīrāzī, poeta e panegirista persiano, maestro sommo del *ġazal*. Trascorse gran parte della sua vita a Shiraz, dov'era nato e dove morì; la sua tomba è oggi un'attrazione turistica. Svolse la sua carriera per lo più al servizio o nell'orbita di una dinastia minore, quella dei muzaffaridi, il cui regno fu all'incirca coevo alla sua traiettoria vitale. Come accade di consueto con i letterati persiani, le date esatte e i dettagli della vita di Ḥāfiẓ sono oggetto di discussione: la biografia tradizionale si basa ampiamente su aneddoti pii, riferimenti occasionali in fonti estremamente varie, nonché possibili allusioni contenute nelle sue stesse opere, il cui testo è ancora ben lontano dal raggiungere una fissazione definitiva.

Si dice che abbia avuto un'infanzia poverissima, in parte trascorsa da orfano, e che abbia svolto diversi lavori umili, circostanze che, nella temperie culturale dell'epoca, non costituivano comunque un ostacolo all'acquisizione di una solida preparazione nelle discipline tradizionali. Il suo nome letterario, Ḥāfiẓ, è una chiara prova del fatto che aveva appreso a memoria il Corano, e la sua stessa poesia dimostra una sicura conoscenza dell'arabo, delle cosiddette scienze islamiche, di varie branche delle scienze secolari e della letteratura persiana fino ai suoi giorni. Verso i trent'anni, sembra aver già raggiunto una certa fama come poeta panegirista presso principi e influenti ministri dello Stato, fama che

lo accompagnerà, pur con alterne vicende, per quasi tutta la sua vita. In ogni caso, non pare aver mai goduto di alcun incarico stabile o di un autentico benessere economico. Al contrario, dato che alcuni dei suoi mecenati erano sunniti di stretta ortodossia, il suo atteggiamento libertino e lassista – autentico o semplicemente dichiarato – lo fece spesso cadere in disgrazia, quando non lo rese oggetto di immediata persecuzione.

Si è talora suggerito, e altrettanto spesso negato, che Ḥāfiẓ coltivasse addirittura una devozione šī'ita, e certamente diversi brani delle sue poesie possono leggersi in questo senso. D'altro canto, alla luce delle ricerche moderne, le sue celebrate inclinazioni ṣūfī non entrerebbero necessariamente in conflitto con tale devozione. Oggi la verità può essere difficilmente accertata, soprattutto in virtù dell'ambiguità che è connaturata a qualsiasi poeta legato alla classe dirigente: nel suo caso, Ḥāfiẓ avrebbe dovuto giocoforza scrivere in modo ambiguo al fine di non offendere svariate convenzioni religiose, politiche o sociali. Sembra evidente, comunque, che egli si accompagnava, e spesso vi alludeva, a una fama di aggressivo anticonformismo.

La singolare fama letteraria di Ḥāfiẓ si fonda sul *Dīvān*, la raccolta delle sue poesie, pressoché tutte nella forma del *ġazal* (una specie di ode in distici monorimi, di lunghezza variabile da pochi a dodici, quindici o più versi). In questa sede non è possibile, purtroppo, citare più di qualche frammento in traduzione, ma forse i versi d'apertura di tre differenti *ġazal* basteranno a comunicare al lettore lo spirito dell'opera di Ḥāfiẓ:

> Se quel Širazi turco stringesse il mio cuore nelle sue mani,
> rinuncerei, per il suo bel neo indiano, a Samarcanda
> e a Bukhara.
>
> I verdi campi dei cieli ho visto, e la falce della luna nuova,
> e ho pensato ai semi che ho gettato e al raccolto di domani.
>
> Non mi tratterrò dal desiderio finché non l'abbia soddisfatto.
> Il mio corpo toccherà il cuore del mio amato, o il mio cuore
> lascerà il mio corpo.

Si dice che Ḥāfiẓ abbia assemblato la raccolta definitiva dei suoi versi circa vent'anni prima della morte, ma non è mai venuto alla luce nessun manoscritto che lo provi (e a fronte del secolare e continuo lavorio sull'opera di questo poeta così peculiare, sembra improbabile che tale manoscritto possa mai venire scoperto). Tutte le versioni conosciute sembrano discendere da un'edizione presumibilmente curata da un discepolo qualche tempo dopo la sua morte. Quali siano state le intenzioni di Ḥāfiẓ (in una prima fase o in diversi momenti successivi), la situazione testuale, anche senza entrare nel problema delle varianti, è straordinariamente caotica. Nelle migliaia di manoscritti esistenti, di ogni epoca e luogo, come pure nelle più di cento edizioni a stampa, il numero delle poesie varia da circa cinquecento a quasi mille, anche se la cifra più bassa è generalmente considerata una stima più realistica. Come se non bastasse, in tutte queste raccolte sia l'ordinamento che il numero dei versi di ogni singola composizione possono differire sensibilmente, con la quasi esclusiva eccezione del primo verso (che funge da ritornello) e dell'ultimo (in cui compare il nome del poeta), che sono sostanzialmente stabili. Non si tratta di una circostanza anormale nella poesia persiana classica, in cui ogni verso è dotato di un grado di autonomia e di «compiutezza» estraneo alle letterature occidentali. Ciò che davvero risulta inusuale è l'estremo livello di variabilità, fenomeno che di per sé ha dato origine a un'intera letteratura critica. Altri possibili fattori di confusione sono la tendenza culturale specifica, riscontrata nei poeti minori, di dare alla luce le proprie opere a nome di autori famosi, o la pratica, comune a tutti gli scrittori, di estrapolare liberamente un verso o due dall'opera altrui, se ritenuti adatti ai propri scopi espressivi. D'altro canto, nell'ambito di una cultura in cui anche la memoria e la tradizione orale svolgono un ruolo importante, i tradizionali metodi filologici (il manoscritto più antico è generalmente il migliore, la regola della *lectio difficilior* e così via) non possono essere utilizzati con assoluta sicurezza. In definitiva, il testo di cui disponiamo, così com'è, non si può ritenere autorevole di per sé e nemmeno affidabile nel quadro delle sue possibili relazioni con la vita del poeta, e potrebbe non esserlo mai.

Una volta che si sia accettato tutto questo, e liberati, nei limiti del possibile, dalle ricche (ma spesso falsamente romantiche) aggiunte che adornano la figura di Ḥāfiẓ nelle versioni occidentali, si rimane comunque al cospetto di un *corpus* poetico che i Persiani considerano sublime fin quasi alla sacralità. Il *Dīvān* di Ḥāfiẓ viene letto o imparato a memoria, e poi opportunamente citato, in tutti gli strati sociali, ma viene anche utilizzato solennemente – da coloro che lo definiscono «un Corano in persiano» – come repertorio di formule augurali nei momenti più importanti della vita, come la decisione di contrarre matrimonio, di intraprendere un affare o di operare una scelta medica, o alla partenza di un lungo viaggio, e via di seguito. I parlanti nativi persiani non sono necessariamente in grado di apprezzare appieno il controllo della forma linguistica e letteraria di cui Ḥāfiẓ dà prova ripetutamente; non sempre sono in grado di cogliere la sua ambiguità e l'alternanza e sovrapposizione dei toni – mistico, malinconico, pessimistico, edonistico o panegirico –, ma tutti sono comunque convinti di ascoltare nelle sue parole la voce della sapienza infinita e della trascendenza. Quanto detto

non si applica soltanto a coloro la cui lingua quotidiana o quella nativa sia il persiano, giacché Ḥāfiẓ è stato ugualmente idolatrato in regioni in cui le lingue locali erano il turco (l'Impero ottomano) e l'urdu (vari principati indiani). A dire il vero, molti dei migliori studi, traduzioni o commenti antichi sono stati prodotti in quei luoghi, tanto che con essi e con l'Occidente sono in qualche modo indebitati anche gli studi su Ḥāfiẓ in Iran, fenomeno in massima parte novecentesco.

BIBLIOGRAFIA

Naturalmente Ḥāfiẓ riceve ampio e specifico spazio nelle più basilari opere di riferimento, come entrambe le edizioni della *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960- (diversi articoli), e in parecchie storie della letteratura persiana scritte in Occidente. Numerose sono le edizioni in persiano (nessuna delle quali soddisfacente), mentre abbondano studi monografici e traduzioni delle sue poesie nella maggior parte delle lingue occidentali. Sfortunatamente, una significativa percentuale di queste traduzioni sono di scarsa qualità filologica o non si sforzano nemmeno di passare per qualcosa di più che riscritture popolari e fantasiose; in ogni caso, la maggior parte non vengono ristampate da lungo tempo. Alcuni dei migliori studi critici recenti sono in persiano e non hanno ancora goduto di una traduzione.

Due lavori utili e accessibili sono l'articolo di M.C. Hillmann, *Unity in the Ghazals of Hafez*, Minneapolis/Minn. 1976 (Studies in Middle Eastern Literatures, 6) e l'antologia curata da A.J. Arberry, *Fifty Poems of Ḥāfiz*, ed. riv. e ampl. Cambridge 1962. Entrambe offrono un apparato bibliografico, e quello di Hillmann è particolarmente esaustivo.

G.M. WICKENS

ḤALLĀǦ, AL- (il cardatore di cotone), al-Ḥusayn ibn Manṣūr (244-309 eg. / 857-922 d.C.), noto fra i musulmani come «il martire dell'amore mistico». Benché in alcuni ambienti sia stato diffamato per i suoi insegnamenti «eretici» e la sua presunta rivendicazione di divinità, il suo posto nel mondo della poesia islamica è indiscusso: in questo campo, il nome di al-Ḥusayn ibn Manṣūr, o semplicemente Manṣūr, spicca come uno dei maggiori simboli dell'unione mistica e della sofferenza amorosa.

Nato nell'Iran meridionale, passò parte della giovinezza con Sahl al-Tustarī, il mistico al quale il Sufismo è debitore della prima teoria sistematica del *nūr Muḥammad* (la luce di Muḥammad), che costituisce un aspetto importante del pensiero maturo di al-Ḥallāǧ. Da Bassora, al-Ḥallāǧ si spostò a Bagdad, centro dell'apprendimento mistico durante gli ultimi anni del secolo IX, e frequentato dai maestri ṣūfī, come al-Ǧunayd. Questo mistico, rappresentante della cosiddetta corrente moderata del Sufismo, aveva prodotto l'arte di parlare per *išārāt* (allusioni), per tema che gli ortodossi si offendessero agli insegnamenti del *tawḥīd* mistico (unione con Dio). Al-Ḥallāǧ sposò la figlia di un sufi, ma ruppe con altri mistici di Bassora. Avviatosi verso Mecca per il suo primo pellegrinaggio compì opere ascetiche straordinarie, ma, secondo la leggenda, il fatto decisivo della sua vita avvenne al ritorno. Quando bussò alla porta di al-Ǧunayd, gli fu chiesto chi fosse ed egli rispose «Anā al-ḥaqq» (Io sono la Verità Creatrice). Non è possibile accertare la veridicità della leggenda, ma la frase «Anā al-ḥaqq» compare in un importante contesto nel suo *Kitāb al-ṭawāsīn*, da lui composto negli ultimi anni di vita.

Dopo lo scontro con al-Ǧunayd, o forse per altre ragioni, al-Ḥallāǧ lasciò l'abito ṣūfī e vagabondò per l'Iran e il Khorasan prima del secondo pellegrinaggio, insieme ad altri quattrocento discepoli. Quindi partì per l'India «per imparare la magia» secondo i suoi avversari, «per chiamare la gente a Dio» secondo la sua versione. Dal Gujarat viaggiò per il Sind, il Punjab e raggiunse Turfan, probabilmente attraversando il Kashmir. Quando tornò a Bagdad, incontrò anche maggiore ostilità sia da parte degli ortodossi, sia da parte dei sufi; quindi intraprese un terzo pellegrinaggio. Arrestato sulla via per Sūs, fu esposto alla gogna e, infine, imprigionato a Bagdad nel 913. La protezione del cerimoniere Naṣr al-Qašūrī e l'amicizia della madre di al-Mutaqir, il futuro califfo allora ancora bambino, resero tollerabile la prigionia, durante la quale, si dice, compisse numerosi miracoli. Uno dei suoi ultimi visitatori in prigione fu Ibn Ḫafīf, giovane asceta di Shiraz che trascrisse alcuni dei suoi detti e, quindi, può essere considerato il primo anello della catena spirituale che porta fino a Rūsbihān-i Baqlī di Shiraz (morto nel 1209), commentatore delle *šaṭḥīyāt* (locuzioni teopatiche) di al-Ḥallāǧ e di altri sufi.

Nel marzo del 922, il governo riuscì a ottenere la sentenza di morte per al-Ḥallāǧ e dichiarò «legittimo versare il suo sangue». Lo scrittore persiano ʿAṭṭār (morto nel 1221) riassume la fine di al-Ḥallāǧ nel suo *Taḏkirāt al-awliyā'* (Biografie dei Santi): «Un derviscio gli chiese: "Che cos'è l'amore?". Egli rispose: "Lo vedrai oggi e domani e dopodomani". Quel giorno stesso lo uccisero, il giorno dopo lo bruciarono, e il terzo giorno dispersero al vento le sue ceneri». Al-Ḥallāǧ andò al patibolo in catene danzando e le sue ultime parole furono: «Tutto ciò che conta per un estatico è che l'Unico lo riduca all'Unità». Morì il 26 marzo 922 (24 Ḏū al-Qaʿda 309) e, molti decenni dopo, gli abitanti di Bagdad andavano ancora ad aspettare il suo ritorno sulle rive del Tigri, sulle cui onde le sue ceneri avevano formato le parole *anā al-ḥaqq*.

L'esecuzione di al-Ḥallāǧ viene spiegata in parecchi modi. La tradizione ṣūfī afferma che la morte fu una punizione per *ifšā' al-sirr* (avere divulgato il segreto), poiché non è permesso che un mortale dica «Io sono la Verità Creatrice» o, secondo la traduzione usuale di *ḥaqq*, «Io sono Dio». Questo va contro la legge d'amore, il cui elemento principale è la segretezza. Si può, tuttavia, dubitare che la famosa frase «Anā al-ḥaqq» sia stata la vera ragione della decisione del governo; è certo che un ruolo importante l'ebbero anche i problemi pratici e politici. Lo studioso francese Louis Massignon ha dimostrato quanto confusa fosse la situazione politica di Bagdad in quegli anni; i califfi erano impotenti e i visir, nelle cui mani stava il vero potere, cambiavano continuamente. Le alleanze con i sunniti e gli šī'iti servivano per combattersi l'uno con l'altro e il timore dei carmati, che minacciavano l'Impero abbaside dalla loro roccaforte nel Barhein rendevano pericolose tutte le affermazioni religiose inconsuete.

Le autorità dubitavano probabilmente che al-Ḥallāǧ fosse stato in contatto con i carmati, che avevano appena fondato un principato a Multan e dominavano il Sind settentrionale. Inoltre, le lettere che al-Ḥallāǧ riceveva da varie parti del mondo islamico erano indirizzate con titoli dal suono strano e, alcune di esse, mirabilmente decorate e scritte con caratteri misteriosi, simili a quelli dei libri manichei dell'Asia interna. Non vi è dubbio, inoltre, che al-Ḥallāǧ, come il suo amico cerimoniere Naṣr, fosse favorevole a una tassazione più equa; o, peggio ancora, avesse parlato pubblicamente della possibilità di cambiare gli obblighi personali del digiuno o, persino, del pellegrinaggio. Queste idee erano un anatema per gli ortodossi.

Si disse anche che al-Ḥallāǧ, predicando nelle moschee di Bagdad, solesse chiamare la gente a Dio, ad una più profonda realizzazione personale dei misteri della fede, e che allora li implorasse di ucciderlo, perché, in questo modo, diceva, sarebbe stato salvato da questa vita, mentre loro avrebbero avuto una ricompensa per avere ucciso un eretico. Per i credenti comuni era difficile accettare questo comportamento stravagante, insieme al suo ascetismo estremo e alla puntuale esecuzione dei doveri religiosi. Inoltre, il suo amore bruciante per Dio, da lui espresso in brevi, teneri versi, destava l'ira degli ẓāhiriti, per i quali non era possibile l'amore vero fra gli esseri umani e Dio. Quindi, quasi tutte le fazioni dei circoli religiosi di Bagdad erano contro di lui per ragioni diverse, e molti lo consideravano un uomo scaltro che praticava la magia e tentava di sedurre la gente, anzi, si spingeva tanto oltre da pretendere di essere divino.

Nei secoli seguenti, specialmente nella poesia popolare e in quella aulica dei paesi persiani, al-Ḥallāǧ è presentato come il rappresentante più eccelso del *waḥdat al-wuǧūd* (unità dell'essere), un uomo di cui Friederich A.G. Tholuk (1821) poteva dire che «con incredibile audacia aveva strappato il velo dal panteismo». Tuttavia, Massignon ha dimostrato che al-Ḥallāǧ era tutto fuorché panteista; egli rappresenta piuttosto il *waḥdat al-šuhūd* (unità della testimonianza). Per capire il suo atteggiamento è sufficiente leggere le sue lunghe, toccanti preghiere in cui cerca di circoscrivere il Dio primordiale ed eterno che è per sempre separato dal suo *qidam*, il suo essere pre-eterno, dall'essere umano, che è creato nel tempo.

Come si può descrivere Lui che è troppo in alto per essere raggiunto dagli occhi umani, eppure è evidente ovunque? Le poesie-orazioni di al-Ḥallāǧ oscillano fra il desiderio bruciante del Dio trascendente che è separato da lui dal piccolo «io» umano e la consolante esperienza della presenza di questo Dio nel cuore umano, «che scorre fra il cuore e la sua guaina, come le lacrime scorrono dalle palpebre». In rari momenti di estasi, lo spirito divino increato può avvolgere lo spirito umano creato e parlare attraverso la lingua umana, come Dio una volta parlò dal roveto ardente. Allora il mistico sente che «il mio spirito si è confuso col tuo come l'acqua col vino» oppure «come l'ambra col muschio» (per queste affermazioni al-Ḥallāǧ fu accusato di credere nel *ḥulūl*, incarnazione). La penosa sensazione di dualità viene cancellata, e Dio attesta la propria unità tramite la bocca dell'amante, poiché, come ha detto Abū Bakr al-Ḫarrāz (morto nell'890/9) «Nessuno ha il diritto di dire "io" se non Dio». In tali momenti il santo diventa il testimone vivente di Dio (*huwa huwa*, egli è Lui) e può esclamare «Anā al-ḥaqq», in quanto vero testimone dell'unità di Dio, perché Dio gli ha tolto ogni cosa, anche l'«io».

Al-Ḥallāǧ cercò di risvegliare il senso del rapporto personale fra il credente e Dio, e dedicò la vita intera all'attuazione della verità più profonda dell'*islām*, l'abbandono più completo al Dio unico. I numerosi aneddoti raccolti in *Aḫbār al-Ḥallāǧ* rivelano questo sentimento (con alcuni particolari imbarazzanti) e la sua poesia, nonostante l'uso di simbolismo mistico, è pura e del tutto priva di sensualità. Alcuni dei suoi versi, come la *qaṣīda* «Uqtulūnī»,

> Uccidetemi, O miei fedeli amici,
> perché nell'essere ucciso sta la mia vita...

sono stati citati più volte da autori posteriori (fra gli altri da Rūmī). Si sono conservati solo frammenti delle sue interpretazioni coraniche, fra questi l'asserzione che sembra riassumere il segreto della sua vita «La felicità viene da Dio, ma l'afflizione è Egli stesso». Vi sono anche le sue *riwāyāt*, gli *ḥadīṯ* i cui contenuti sono per-

fettamente ortodossi, ma le cui catene di trasmissione non passano attraverso trasmettitori umani, bensì attraverso creature mitiche e celesti.

L'unico testo di al-Ḥallāğ conservato per intero è il *Kitāb al-ṭawāsīn* (con allusione al *ṭā* e al *sīn*, le misteriose lettere all'inizio della sura 27 del Corano). In questo breve trattato, probabilmente scritto durante la prigionia, al-Ḥallāğ introduce nel Sufismo la parabola della falena e della candela: la falena che vede la luce, sente il calore, e infine si immola nella fiamma, per non tornare più fra i suoi simili, è l'esempio dell'amante che ha trovato «la realtà della Realtà». Immagine questa destinata ad essere prediletta fra i poeti persiani, e a raggiungere l'Europa mediante le traduzioni intorno al 1800; Goethe ne fece uso nella sua poesia «Selige Sehnsucht», in *West-oestlicher Divan* (1819), per esprimere il mistero del «morire prima che uno muoia».

Il *Kitāb al-ṭawāsīn* contiene anche una delle più belle descrizioni del Profeta, celebrato in una prosa dalla rima squisita, illuminato dalla luce divina e fonte di luce per i profeti. Ma contiene anche l'imbarazzante capitolo in cui al-Ḥallāğ paragona se stesso al Faraone e a Iblīs e afferma di non voler ritrattare il suo «Anā al-ḥaqq», proprio come il Faraone non ritratterà la sua affermazione «Io sono il Signore vostro, l'altissimo» (sura 79,24) o come Satana la sua osservazione di fronte ad Adamo «Io sono migliore di lui» (sura 7,11). Non c'è da meravigliarsi che queste frasi scandalizzassero i musulmani di Bagdad e che essi si chiedessero più di una volta quale fosse, alla fine, la differenza tra «l'io» di al-Ḥallāğ e quello del Faraone. Nel suo *Maṭnavī*, Rūmī rispose che «Il Faraone vedeva solo se stesso, mentre al-Ḥallāğ vedeva solo Dio – per cui la sua affermazione era un segno di grazia, mentre l'asserzione del Faraone si trasformava in bestemmia».

La satanologia di al-Ḥallāğ ha influenzato profondamente una corrente del Sufismo a lui posteriore (fra cui Aḥmad al-Ġazālī, Sarmad e Šāh 'Abd al-Laṭīf). Egli vede Iblīs tormentato fra l'ordine divino di inchinarsi davanti ad Adamo, appena creato, e la volontà divina che nulla all'infuori di Dio stesso sia adorato. Iblīs preferisce obbedire al volere divino e si dimostra un vero monoteista che guarda solo a Dio, è un amante fedele che indossa la veste della maledizione, risultato della sua ostinazione, sebbene egli dichiari, secondo al-Ḥallāğ: «Ğuḥūdī laka taqdīs» (La mia ribellione significa che ti dichiaro benedetto).

Si è detto che al-Ḥallāğ cercò di vivere secondo la descrizione coranica di Gesù, e l'uso che fece di certi termini teologici cristiani, come *nāsūt* (umanità) e *lāhūt* (divinità), parlando di Dio, ha indotto parecchi studiosi orientali e occidentali a considerarlo cripto-cristiano. La sua morte sul patibolo, come sulla croce, si inserisce perfettamente nel quadro.

I sufi delle generazioni successive citavano spesso i detti di al-Ḥallāğ senza identificarlo, ma la sua rivalutazione cominciò su scala più ampia nel secolo XII. Rūzbihān-i Baqlī continuò la tradizione, che, peraltro, doveva essere viva a Shiraz grazie a Ibn Ḫafīf e nell'Iran nordorientale; 'Aṭṭār fu iniziato al Sufismo dallo spirito di al-Ḥallāğ, e nel suo *Taḏirat al-awliyā'* dedicò al mistico-martire il capitolo più commovente riuscendo a trasmettere ai lettori l'amore audace di al-Ḥallāğ e la sua disponibilità a soffrire. Questo capitolo divenne la fonte per ogni susseguente descrizione della vita e della morte di al-Ḥallāğ nel mondo persiano, nella poesia persiana, nel dramma sinḍi, e nella poesia turca. I grandi poeti mistici lo citavano, benché Rūmī sostenesse che il proprio maestro, Šams al-Dīn, fosse molto superiore ad al-Ḥallāğ che, diceva, era solo un amante non amato. Il sobrio ordine ṣūfī rimase egualmente critico nei suoi confronti; lo accusò di non avere raggiunto il vero annichilamento, poiché «l'acqua fa rumore solo quando non bolle», e rilevarono che il contenitore del suo spirito era troppo poco profondo per contenere l'amore come si conviene.

Ma, dove si parla del potere pericoloso dell'amore, compare il nome di Manṣūr. Interessante notare che esso è particolarmente evidente nella poesia popolare del Sind e nelle zone in cui al-Ḥallāğ vagabondò poco dopo il 900 (e anche nelle poesie ismailite, dette *ginān*). Qui i poeti scrivono che «il patibolo divenne il suo letto di nozze» e lo lodano perché bevve ed elargì il vino spirituale inebriante dell'unità. Nella tradizione turca, il suo nome è particolarmente legato all'ordine ṣūfī bekṭāšita, le cui iniziazioni avevano luogo nel *dār-i Manṣūr* (il patibolo di Manṣūr), perché il novizio deve morire interiormente, prima di rinascere nell'ordine. La tradizione popolare araba invoca il nome di Manṣūr meno frequentemente di quanto non faccia la poesia mistica persiana, ma ovunque egli è divenuto il campione del Sufismo «panteista» – titolo che gli ha valso l'avversione degli ortodossi (con a capo Ibn Taymīya) nei suoi confronti.

Fu grazie agli studi cui Massignon dedicò un'intera vita che, nei Paesi islamici come in Occidente, si è diffuso un nuovo approccio alla personalità di al-Ḥallāğ. Il filosofo indiano Muhammad Iqbal, il primo a riscoprire gli insegnamenti «dinamici» di al-Ḥallāğ, lo celebra nel suo *Ğāvīd-nāma* (1932) come una sorta di suo precursore «che portò la resurrezione fra gli spiritualmente morti». Dopo la seconda guerra mondiale, al-Ḥallāğ divenne particolarmente celebre fra gli Arabi. Soprannominato il «Kierkegaard islamico» da 'Abd al-Raḥmān Badawī, figura nelle opere degli scrittori arabi progressisti come simbolo di libertà e di lotta contro le istituzioni: in un dramma a lui dedicato, *Ma'sāt al-Ḥal-*

lāğ (1964) di Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr, viene sottolineato il suo impegno sociale, e nei versi di Adonīs e di al-Bayatī compare in forme surrealiste, paradossali. Nel subcontinente indiano, il suo nome e numerose allusioni al patibolo e alla corda sono stati usati per indicare chi combatte per la libertà contro il potere coloniale, o contro un governo ingiusto. In Iran, il nome Ḥusayn ibn Manṣūr viene pronunciato insieme a quello di Ḥusayn ibn 'Alī, il nipote del Profeta, durante le processioni dei Muḥarram šī'iti.

Al-Ḥallāğ, «che lasciò il pulpito e, sul patibolo, rivelò i segreti del suo cuore», è ancora vivo. Anche se molta della sua teologia penetrante non viene capita nel modo esatto dalla massa, la sua gioia di soffrire per amore di Dio ne ha fatto il simbolo preferito da coloro che credono nella fede personale piuttosto che nel freddo legalismo e da coloro che sono pronti a soffrire per i propri ideali, sia politici che religiosi.

BIBLIOGRAFIA

La fonte principale sulla vita e il pensiero di al-Ḥallāğ è L. Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj, Mystic and Martyr of Islam*, 1922, I-IV, Princeton 1981. Oltre a questo ponderoso lavoro e a molti articoli sulla sopravvivenza di al-Ḥallāğ, Massignon ha curato la pubblicazione del *Kitāb at-ṭawāsīn*, Paris 1913; del *Dīvān*, o raccolta di poesie, dapprima in «Journal asiatique», 218 (1931), quindi in diverse edizioni susseguenti con continui cambiamenti nella traduzione; inoltre, ha curato con P. Kraus, *Akhbār al-Ḥallāj*, 1936, 3ª ed. Paris 1954. L'articolo di L. Massignon e L. Gardet su al-Ḥallāğ nella *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, fornisce una buona panoramica generale.

Altri scritti su al-Ḥallāğ si trovano in ogni storia del Sufismo, cfr. in particolare: F.A.D. Tholuck, *Sufismus sive theosophia Persarurn pantheistica*, Berlin 1821; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/ N.C. 1975; Annemarie Schimmel, *Al Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*, Köln 1968, che riguarda la vita e la poesia di al-Ḥallāğ nonché la sua sopravvivenza nella poesia musulmana; della stessa autrice numerosi articoli sulla sopravvivenza di al-Ḥallāğ nella poesia sinḍi, indo-persiana e urdu. La satanologia di al-Ḥallāğ è stata ampiamente discussa da P.J. Awn, *Satan's Fall and Redemption*, Leiden 1983. Il problema delle sue *šaṭḥīyāt*, o «locuzioni teopatiche» è stato trattato da C.W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany/N.Y. 1985; indispensabile per la comprensione delle *šaṭḥīyāt* è Rūzbihān-i Baqlī, *Sharḥ-i shaṭḥīyāt*, H. Corbin (cur.), Tehran-Paris 1966.

ANNEMARIE SCHIMMEL

ḤANĀBILA (ḥanbaliti; sing. *ḥanbalī*, ḥanbalita), termine che denota i seguaci di Aḥmad ibn Ḥanbal, esattamente come i sostantivi šafi'iti, mālikiti, ḥanafiti indicano i seguaci rispettivamente di al-Šāfi'ī, Mālik e Abū Ḥanīfa: tra questi quattro gruppi gli ḥanbaliti sono stati giustamente considerati anomali, anche se non per le ragioni solitamente addotte. Gli studiosi occidentali hanno ripetuto che questo era il gruppo più piccolo dei quattro; che aveva combattuto contro la teologia del *kalām*, il che è vero; che aveva combattuto contro il Sufismo, il che è assolutamente falso. È vero che gli ḥanbaliti combatterono contro la teologia filosofica (*kalām*) e il Sufismo filosofico (monismo, teoria dell'incarnazione), ma certamente non contro la teologia nella sua forma giuridica, né contro il Sufismo nei suoi contenuti tradizionalisti e ascetici. Alcuni scrittori hanno definito conservatori gli ḥanbaliti; altri, riecheggiando le fonti prevenute di cui si sono serviti, sono ricorsi ad un'ampia gamma di epiteti peggiorativi: fanatici, inflessibili, antropomorfici, ostruzionisti, intolleranti, insignificanti e simili.

Nascita del maḏhab

Gli ḥanābila, come gli appartenenti alla Ḥanafīya, alla Mālikīya e alla Šāfi'īya, avevano scuole la cui materia principale era il diritto. Tuttavia, il primo gruppo non può essere inteso nella sua genesi storica e nel suo sviluppo come una semplice «scuola di giurisprudenza», quale è stato denominato fino ad oggi. Nell'arabo moderno, il termine «scuola di giurisprudenza» sarebbe espresso letteralmente da *madrasat al-fiqh*. Il termine arabo classico è *maḏhab*, che significa «modo di procedere», «direzione», e tecnicamente «tesi», «opinione». Ogni *maḏhab* di legge aveva istituti d'insegnamento – collegi superiori di diritto – esclusivamente per i propri membri. L'istituto era dapprima la moschea non comunitaria, o *masğid*, e in seguito la *madrasa*, termine che in arabo moderno significa «scuola». Il *maḏhab* stesso non era una scuola, ma una corporazione che aveva delle scuole a suo nome.

«Scuole personali». La nascita delle corporazioni dei giuristi risale circa alla metà del IX secolo. Prima di allora, i giureconsulti erano raggruppati geograficamente, come, per esempio, gli Iracheni, i Medinesi, i Kufani, i Bassorani e i Siriani. Le associazioni che, dopo la metà del IX secolo, si identificavano col nome di una persona vennero dette «scuole personali» per distinguerle dalle precedenti «scuole geografiche». La tendenza comune è stata quella di far coincidere la loro comparsa cronologica con le date dei loro eponimi: Abū Ḥanīfa (699-767), Mālik (707-795), al-Šāfi'ī (767-820) e Ibn Ḥanbal (780-855).

La realtà storica fu alquanto diversa e, di fatto, può aver avuto luogo un processo del tutto contrario. Le «scuole personali», secondo Joseph Schacht, furono denominate in tal modo «subito dopo il tempo di

Šāfi'ī», a cominciare dal *maḏhab* šafi'ita. Per Henri Laoust la costituzione del *maḏhab* ḥanbalita risale «al periodo che va dal movimento reazionario sunnita del [califfo] al-Mutawakkil (232-47 eg. / 847-61d.C.) all'avvento dei Buyidi nel 334 eg. / 945 d.C.». Ovviamente non c'è modo di determinare con precisione la data di nascita di un *maḏhab* di legge, o quella della sua scomparsa: il *maḏhab*, quantunque fosse una corporazione, non era mai fondato né sciolto da un atto formale, a differenza delle sue scuole superiori di legge, che erano istituite da un atto formale, il *waqf*, come fondazioni filantropiche. Esso poteva estinguersi nel caso in cui fossero venuti a mancare i suoi rappresentanti in una data località, quando il biografo di un giurista di un particolare *maḏhab* dichiarava che il suo personaggio era l'ultimo membro di quel *maḏhab* nella sua zona, ma la data della morte indicherebbe la data della fine del *maḏhab* in quella località, non la data della perdita della sua efficienza, che, senza dubbio, era già avvenuta.

Un *maḏhab* si formava perché i suoi membri avevano interessi da proteggere e incrementare. Quali potevano essere stati questi interessi per il *maḏhab* ḥanbalita? Come gli altri tre *maḏhab* sunniti esistenti, era un *maḏhab* di legge; come tale doveva servire semplicemente allo scopo di far riunire i suoi membri giureconsulti. Il consenso, *iğmā'*, poggiava sulla base delle opinioni legali dei giuristi. Ma un'opinione legale era formulata individualmente da un giurista, non da una «scuola» di giuristi, e neppure da una commissione. Allo stesso modo, la pratica dell'*iğtihād* (consultare le fonti della legge per giungere alla soluzione di una questione legale) era eseguita da un singolo giureconsulto che agiva liberamente e indipendentemente.

Problemi religiosi: tradizionalismo contro razionalismo. I *maḏhab* erano corporazioni di legge, ma la loro genesi risaliva alla filosofia religiosa. Erano sorti dal movimento tradizionalista e lo rappresentavano, in contrasto con il movimento razionalista nell'Islam. Non fosse stato per questo antagonismo, i *maḏhab* di legge non avrebbero potuto svilupparsi in tal misura. Il loro tradizionalismo si manifestava con l'emulazione del Profeta. I membri fondatori del *maḏhab* sceglievano come eponimo un grande imam e si dicevano suoi compagni, ad imitazione dell'imam più grande, il Profeta, e dei suoi compagni.

L'aspra lotta fra tradizionalisti e razionalisti iniziò durante l'Inquisizione (*miḥna*) del IX secolo e si imperniò sulla questione se il Corano dovesse intendersi come parola di Dio creata o increata. Gli inquisitori appartenevano al movimento teologico razionalista dei mu'taziliti, la cui tesi era che il Corano è la parola creata di Dio; sostenere che esso fosse parola increata avrebbe implicato una coeternità con Dio: violazione, questa, dell'unicità (*tawḥīd*) di Dio e, quindi, violazione del carattere monoteistico dell'Islam stesso. La tesi dei tradizionalisti era che la parola di Dio è eterna. Il suo stesso *fiat* (*kun!*) non poteva essere creato, poiché è per mezzo di questa sua parola che Dio crea e una cosa creata non può dare l'esistenza ad altre cose. [Vedi *MU'TAZILA*].

Quando il crollo dell'Inquisizione nell'848 pose fine alla Mu'tazila come forza politica, Aḥmad ibn Ḥanbal, che era stato flagellato a sangue e imprigionato per essersi rifiutato di adottare la tesi mu'tazilita, apparve come l'eroe carismatico dell'Islam. La lotta intrapresa e condotta fino all'estremo da Ibn Ḥanbal era già stata iniziata da al-Šāfi'ī, nemico inflessibile dei mu'taziliti, che aveva dedicato l'opera di tutta la vita alla difesa del movimento tradizionalista. Al-Šāfi'ī non visse abbastanza per vedere la fine della minaccia mu'tazilita. Il periodo che seguì la sua morte vide il potere politico dei mu'taziliti raggiungere l'apice. Ibn Ḥanbal (morto nell'855), che aveva continuato sul suo stesso cammino tradizionalista, fu testimone della caduta finale del formidabile nemico.

L'Inquisizione aprì la strada alla nascita dei *maḏhab*, che cominciarono a fiorire per organizzare il movimento tradizionalista. Vennero fondate numerose corporazioni di legge; molte scomparvero dalla scena quando i loro membri furono assorbiti da altre corporazioni. Nell'XI secolo il loro numero si fissò a quattro, le stesse che sopravvivono oggi.

Nel corso di due secoli (dalla metà del IX alla metà dell'XI) la storia musulmana si mosse decisa in direzione del tradizionalismo, travolgendo qualsiasi impedimento che la ostacolasse. Le pietre miliari di questa marcia sono inequivocabili.

1. La *Risāla* di *al-Šāfi'ī* (prima dell'813/814). Da elementi in maggioranza già disponibili, al-Šāfi'ī elaborò una nuova scienza, una teologia giuridica, ossia lo studio della legge di Dio, che intendeva sostituire il *kalām*, lo studio di Dio stesso. La teologia giuridica studia i comandi e le proibizioni di Dio, non il problema se Dio è, o che cosa è. Tratta dei fondamenti dell'obbedienza a Dio (religione), non fa discorsi oziosi (*kalām*) su Dio stesso, che rischiano di portare alla perdizione.

2. *L'Inquisizione* (833-848). L'inquisizione terminò con la definitiva morte politica dei suoi capi e la vittoria delle sue vittime.

3. *Le Professioni di fede* (*'aqā'id*; sing. *'aqīda*). Il periodo che seguì all'Inquisizione vide una ricca produzione di credo da parte dei seguaci del movimento tradizionalista, guidati da Aḥmad ibn Ḥanbal, del quale sono giunte fino a noi sei formulazioni del credo. A quanto sembra prese l'avvio da al-Šāfi'ī, di cui ci è giunto un solo credo. Tra le formulazioni susseguenti due

sono di particolare significato, poiché appartengono all'insegnamento fondamentale dei tradizionalisti: una del grande mistico al-Ḥallāǧ (morto nel 922), l'altra di al-Aš'arī (morto nel 936?).

4. *La ritrattazione di Ibn Šannabūḏ* (935). Ibn Šannabūḏ rinnegò le proprie letture varianti del Corano definendole aberranti e illegali. La sua ritrattazione mise in evidenza il carattere sacro del Corano nella Vulgata del califfo 'Uṯmān, e mise in rilievo il successo della tesi tradizionalista sostenuta da Aḥmad ibn Ḥanbal durante l'Inquisizione.

5. *La defezione di al-Aš'arī.* Abbandonando gli insegnamenti del razionalismo mu'tazilita, al-Aš'arī si accostò alle dottrine di Aḥmad ibn Ḥanbal, ponendosi lealmente sotto la bandiera ḥanbalita.

6. *Il Credo qādirita* (primo terzo dell'XI secolo). Le proclamazioni del califfo al-Qādir nel 1017, 1018 e 1029 culminarono in una professione di fede che portava il nome del califfo, Al-i'tiqād al-Qādirī, letta per ordine del califfo nel 1040/41. Il suo contenuto, radicato nel tradizionalismo, è diretto soprattutto contro la Mu'tazila, l'Aš'arīya e la Šī'a. In contrasto con l'inaugurazione dell'Inquisizione per mano di Ma'mūn, il credo qādirita, formulato due secoli più tardi, pone in risalto la strada percorsa dal tradizionalismo e ne proclama il trionfo in chiare lettere.

7. *L'organizzazione della cultura.* Il successo del tradizionalismo si manifesta pienamente nello sviluppo delle istituzioni per la cultura dopo il fallimento dell'Inquisizione. Verso la metà dell'XI secolo, erano scomparse le istituzioni razionalistiche (*dār al-'ilm* e altre), soprattutto le biblioteche dove i testi sulle «scienze straniere», come la filosofia greca, erano a disposizione per la lettura e la discussione. Le biblioteche vennero annesse alle *madrasa*, dove i libri sulle «scienze straniere» potevano essere letti in privato, ma non entravano mai a fare parte degli studi regolari.

Tutte le «scuole personali» di legge sorsero dal movimento tradizionalista degli *ahl al-ḥadīṯ* (letteralmente «gente degli *ḥadīṯ*», tradizionalisti). Il passaggio da *maḏhab* «geografici» a *maḏhab* «personali» giunse come risposta alla minaccia dei teologi filosofi, che erano riusciti a ottenere l'appoggio del potere centrale. Il compito dei tradizionalisti non era semplicemente quello di controbilanciare la potenza dei loro avversari, ma di fare pesare la bilancia a proprio favore.

Problemi economici: il waqf. A quest'arma religiosa i tradizionalisti ne aggiunsero una economica: le fondazioni filantropiche (*waqf*). Come giuristi erano sia gli interpreti che i tutori della legge che le riguardava. Un principio basilare di questa legge era che nulla che fosse contrario ai dettami dell'Islam poteva basarsi sul *waqf*. I loro pareri legali stabilivano cosa fosse o non fosse contrario ai princìpi del Corano. Inoltre un *waqf* veniva fondato da musulmani che possedevano personalmente proprietà private. Quando un califfo, un sultano, un emiro, un visir o qualsiasi altro pubblico ufficiale o funzionario istituiva un *waqf*, lo faceva privatamente come individuo musulmano. Non esistevano norme legali che riguardassero il *waqf*, il cui scopo era la beneficenza, immediata o futura, e il motivo principale che spingeva il donatore era la *qurba*, ossia l'avvicinarsi a Dio per mezzo di opere buone concesse perpetuamente. [Vedi *WAQF*].

Nell'Islam, tutti i centri di cultura istituzionalizzati erano sovvenzionati da fondazioni religiose come quelle descritte. Quando i giuristi decretarono contrarie alle credenze islamiche la filosofia greca, le scienze straniere e la teologia del *kalām*, che sentivano contaminata dalla filosofia, i teologi del *kalām* vennero esclusi dall'insegnamento nelle *madrasa* e in istituzioni similari; alla fine, cessarono di esistere il *dār al-'ilm* e simili, oltre alle biblioteche che erano luoghi di incontro dei razionalisti.

Le regole esclusiviste del *waqf* tagliavano fuori i filosofi e i teologi filosofi che, nell'impossibilità di battere i tradizionalisti, si univano a loro inserendosi come giureconsulti nei *maḏhab* giuridici. I teologi mu'taziliti si rifugiarono nel *maḏhab* ḥanafita e, più tardi, gli aš'ariti si rifugiarono nel *maḏhab* šāfi'ita (vi fu qualche raro caso di teologi mu'taziliti divenuti giureconsulti šāfi'iti e di teologi aš'ariti divenuti giureconsulti ḥanafiti). L'identità sunnita ortodossa di una persona era determinata dalla sua appartenenza a uno dei *maḏhab* sunniti. I *maḏhab* si riconoscevano reciprocamente; era permesso trasferirsi da uno all'altro in qualsiasi momento e senza restrizioni.

Malintesi riguardanti gli ḥanābila. Un particolare malinteso sul *maḏhab* ḥanbalita fu la sua immagine relativamente ridotta nel mondo islamico in confronto agli altri *maḏhab*. Questo fatto continuò ad emergere nei primi studi sugli ḥanābila, e la ripetuta menzione che ne viene fatta è indicativa della perplessità degli studiosi quando si trovano di fronte all'attenzione, apparentemente sproporzionata, per questo *maḏhab* da parte delle fonti storiche nella descrizione di rivolte. La spiegazione sta nella sua composizione rispetto ai *maḏhab* ḥanafita e šāfi'ita. (Il *maḏhab* mālikita aveva pochi affiliati a Bagdad nel X secolo e il suo ultimo rappresentante partì per l'Occidente nell'XI secolo). Come già detto, nei *maḏhab* ḥanafita e šāfi'ita s'infiltrarono rispettivamente mu'taziliti e aš'ariti. Questa situazione diede a ciascuno di questi due *maḏhab* una struttura interna composta di due gruppi antagonisti, fondamentalmente opposti l'uno all'altro nella sfera teologica: un gruppo apparteneva all'*ahl al-ḥadīṯ* (tradizionalisti) da

cui era sorto, e l'altro apparteneva all'*ahl-al-kalām* (razionalisti). A Bagdad rimase un unico *maḏhab* sunnita, quello ḥanbalita, rappresentante del solo *ahl al-ḥadīṯ*, libero da infiltrazioni dell'altro gruppo dell'*ahl-al-kalām*.

Altro fattore da considerare era la riluttanza degli intellettuali religiosi ad attaccare i colleghi appartenenti allo stesso *maḏhab*. Questo scrupolo, che poteva avere un giureconsulto ḥanafita o šāfi'ita nei confronti di un collega giurista dello stesso *maḏhab* che fosse anche un teologo filosofo, non affliggeva i giuristi ḥanbaliti, i quali si sentivano liberi di combattere non solo qualsiasi propensione al razionalismo nel loro *maḏhab*, ma anche chiunque e qualsiasi gruppo ostile all'*ahl al-ḥadīṯ*. Gli ḥanbaliti combattevano come membri dell'*ahl al-ḥadīṯ*. Sebbene in numero limitato in quanto membri del *maḏhab* ḥanbalita, essi rappresentavano la maggioranza schiacciante dell'Islam sunnita come aderenti al movimento tradizionalista. Molti tradizionalisti šāfi'iti e ḥanafiti passarono inosservati nelle fila dell'*ahl al-ḥadīṯ*. La lettura dei dizionari biografici dei giureconsulti ḥanafiti e šāfi'iti mostrerebbe la preponderanza fra loro dei giuristi tradizionalisti rispetto ai teologi filosofi.

Gli annalisti, riferendo sulle lotte fra gruppi socioreligiosi antagonisti, tendono a depistare gli storici per il modo in cui identificano i vari gruppi. I termini usati possono nascondere la loro vera identità. *Ḥanafita* può essere usato al posto di *mu'tazilita*, e *šāfi'ita* per *aš'arita*, mentre *ḥanbalita* rimane costante. Ciò avviene perché gli ḥanbaliti devono essere visti alla luce della loro appartenenza al movimento tradizionalista, che comprendeva tutti e quattro i *maḏhab*. In questo movimento, gli ḥanbaliti svolgevano il ruolo di squadra d'assalto. Data la struttura uniforme del loro *maḏhab*, erano il gruppo più spesso nominato nelle cronache. Era facile arrivare alla conclusione che essi fossero i più battaglieri di tutti i gruppi, considerando la grandezza relativa del loro *maḏhab*. In realtà, non erano che una frazione del movimento tradizionalista, la semplice punta di un iceberg.

Altri malintesi sulla scuola ḥanbalita, sorti negli studi islamici nel corso degli anni, hanno origine nell'uso acritico delle fonti ostili agli ḥanbaliti e nella disattenzione nei riguardi delle fonti che avrebbero potuto costituire un controllo, o fornire informazioni più equanimi. Le interpretazioni errate, di cui parleremo, sono le più dure a morire.

Aḥmad ibn Ḥanbal è spesso detto discepolo di al-Šāfi'ī, affermazione che può interpretarsi secondo due prospettive antitetiche. L'una, corretta, secondo la quale fra i due grandi imam vi era affinità di spirito. L'altra, errata, secondo cui Aḥmad ebbe uno scontro con al-Šāfi'ī, del quale aveva rinnegato la scuola per fondarne una propria. I due imam appartenevano entrambi al movimento tradizionalista *ahl al-ḥadīṯ*, da cui erano sorti tutti i *maḏhab*. Aḥmad e al-Šāfi'ī erano i «santi patroni» delle due corporazioni di *maḏhab* tradizionalisti la cui maggiore preoccupazione era non solo di portare le tradizioni profetiche al livello della scrittura sacra – in questo al-Šāfi'ī pose la prima pietra e Aḥmad ne continuò l'opera – ma anche di lottare per la supremazia della fede e porre, quindi, un freno all'espansione del razionalismo.

La prospettiva ḥanbalita è spesso considerata essenzialmente legalista e, quindi, incompatibile con la vita interiore del misticismo ṣūfī. Apparentemente, l'atteggiamento ostile di Ibn Ḥanbal e dei suoi seguaci, in particolare di Ibn al-Ǧawzī e Ibn Taymīya, dà credito a tale ipotesi. Ma l'ostilità, quando dichiarata, era diretta contro certi sufi e certe pratiche ṣūfī. In nessuna occasione il *maḏhab* ḥanbalita, o i suoi seguaci appena menzionati, condannarono il Sufismo come tale, né tutti gli adepti del Sufismo. La ragione è chiara e abbastanza semplice. Il Sufismo, come gli ḥanābila, nacque dal movimento dell'*ahl al-ḥadīṯ*, e il *maḏhab* ḥanbalita vantava molti sufi. Quasi un terzo delle notizie nell'opera biografica scritta da Ibn Raǧab sul *maḏhab* ḥanbalita sono dedicate a sufi. Fra i grandi sufi ḥanbaliti si ricordano Ibn Sam'ūn (morto nel 997), al-Harawī al-Anṣārī (morto nel 1088) e 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī (morto nel 1166), capo del primo ordine ṣūfī dell'Islam giunto fino ai nostri giorni, e che fra i suoi adepti contava Ibn Taymīya, considerato nemico del Sufismo. In realtà, gli ḥanbaliti condannavano nel Sufismo quei sufi imbevuti di panteismo (*ittiḥādīya*) o di fede nell'incarnazione (*ḥulūlīya*).

I membri del *maḏhad* ḥanbalita sono stati spesso criticati per la loro rigida opposizione alla ragione, per la convinzione nell'interpretazione letterale del Corano e degli *ḥadīṯ*, per la professione delle dottrine più rigidamente dogmatiche rispetto agli altri *maḏhab*, per il loro oscurantismo e il loro crasso antropomorfismo, per il fanatismo e l'intolleranza. Questi giudizi degli orientalisti occidentali del XIX e del XX secolo sono da attribuirsi, in gran parte, alla scarsa disponibilità, in quel tempo, di fonti scritte e alla parzialità di quelle disponibili, ostili agli ḥanbaliti e consultate senza sondare i pregiudizi degli autori.

Aḥmad ibn Ḥanbal

Aḥmad ibn Ḥanbal, come al-Šāfi'ī prima di lui, era di pura razza araba, e come al-Šāfi'ī, che ammirava profondamente, diede grande importanza alla *sunna* del Profeta, considerandola sacra scrittura alla pari del libro di Dio, il Corano. I suoi insegnamenti costitui-

scono la base dottrinale del *madhab* che porta il suo nome.

Vita. Aḥmad ibn Ḥanbal nacque a Bagdad nel dicembre 780, e vi morì nel luglio 855. Un biografo dice di lui: «Lasciò Merv nel grembo della madre, nacque a Bagdad, lì crebbe e lì morì». Era noto come «l'imam di Bagdad». Profondamente interessato allo studio degli *ḥadīṯ*, vi si dedicò fin dall'età di quindici anni e percorse tutto il califfato orientale in cerca dei loro più autorevoli trasmettitori. Viaggiò in Iraq (Kufa e specialmente Bassora), Higiaz, Yemen e Siria, le regioni delle cosiddette scuole geografiche di legge. Fra i ventitré e i trentaquattro anni fece cinque volte il pellegrinaggio a Mecca, e due ritiri spirituali a Medina.

Pur grande ammiratore di al-Šāfi'ī, per il cui ideale religioso sarebbe stato pronto a dare la vita, ibn Ḥanbal non può essere considerato semplicemente un discepolo del grande imam. Studiò con un gran numero di contemporanei esperti di *ḥadīṯ*, e molti trasmisero *ḥadīṯ* da lui autenticati, fra questi gli autori dei «sei libri» di *ḥadīṯ*: al-Buḫārī, Muslim e Abū Dāwūd direttamente; al-Tirmiḏī, al-Nasā'ī e Ibn Māǧa indirettamente, tramite i suoi discepoli. Sembra che lo stesso al-Šāfi'ī ne abbia trasmessi alcuni autenticati da lui. Ibn al-Ǧawzī, nella biografia di Ibn Ḥanbal, elenca i nomi dei suoi insegnanti di diritto: Hušaym ibn Bašīr (morto nel 799), discepolo di Ibrāhīm al-Naḫa'ī, e, dopo la morte di Hušaym, Sufyān ibn 'Uyayna (morto nell'814). Fra gli altri importanti insegnanti di Ibn Ḥanbal vi fu 'Abd al-Raḥmān ibn Mahdī (morto nell'814), dietro le insistenze del quale al-Šāfi'ī scrisse la famosa *Epistola*.

La tenace resistenza passiva opposta da ibn Ḥanbal all'Inquisizione gli meritò il rispetto duraturo e l'ammirazione delle generazioni successive fino ai nostri giorni. Il suo funerale, una scena di genuina emozione popolare, fu seguito da centinaia di migliaia di persone. Il suo sepolcro è una delle mete di pellegrinaggi più frequentata. I poeti l'hanno salutato eroe (*fatā*) dell'Islam. Le cicatrici che portò con sé nella tomba sono le sue medaglie al valore.

Opere. Fra le opere di Aḥmad ricordiamo: *Radd 'alā al-ǧahmīya wa-al-zanādiqa*, *Kitāb al-sunna*, e *Kitāb al-masā'il*, che contengono le risposte ai quesiti postigli su questioni di dogmatica, legge ed etica; inoltre *Kitāb al-ṣalāt*, sulle preghiere rituali e la loro esecuzione. Il *Kitāb al-wara'*, sull'ascetismo, viene citato ampiamente da Abū Ṭālib al-Makkī in *Qūt al-qulūb* (Sostegno delle anime), e anche da al-Ġazālī, il cui *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Rinascita delle scienze religiose) è basato sul testo di al-Makkī.

Il testo più celebre di Ibn Ḥanbal è senza dubbio il *Musnad*, raccolta di *ḥadīṯ* la cui autenticità era basata sull'autorità delle persone che li avevano trasmessi, rintracciati risalendo fino al Profeta stesso e raggruppati sotto i nomi dei loro primi garanti. Questo elenco si distingue da quello seguito dalla generazione successiva ad Aḥmad ibn Ḥanbal e chiamato *Ṣaḥīḥ*, o raccolta di *ḥadīṯ* «autentici». Nell'Islam questi libri sono considerati la codificazione degli *ḥadīṯ*, e poiché il *Musnad* di Ibn Ḥanbal non è compreso nei «sei libri», se ne deduce che il suo contenuto non è affidabile. Per contro, i due *Ṣaḥīḥ* di al-Buḫārī e di Muslim erano erroneamente reputati i testi più importanti sugli *ḥadīṯ* e i più «autentici».

In realtà, gli studi legali erano in via di sviluppo nelle scuole superiori di legge, fondate da non molto tempo, e che allora stavano fiorendo. Dati i recenti successi di al-Šāfi'ī e Ibn Ḥanbal, l'istruzione istituzionalizzata aveva assunto un orientamento estremamente tradizionalista, e la legge, fortemente dipendente dagli studi degli *ḥadīṯ*, era divenuta la regina delle scienze islamiche. Per rendere le raccolte degli *ḥadīṯ* più agevoli allo studio legale se ne cambiò l'ordine, così da facilitare gli studenti di diritto. Invece di ordinare gli *ḥadīṯ* secondo la sequenza dei loro trasmettitori (*isnād*, da cui il termine *musnad*), essi furono scelti per il loro contenuto legale, quindi ordinati secondo i capitoli dei libri di legge. Le nuove raccolte furono dette «autentiche» (*ṣaḥīḥ*), non nel senso che quelle precedenti non lo fossero, ma piuttosto per sottolineare che le nuove erano altrettanto «autentiche», nonostante la loro classificazione innovativa secondo argomento anziché secondo i loro rispettivi trasmettitori.

Le grandi raccolte *musnad* sono sia antecedenti sia posteriori ai cosiddetti Sei Libri, e ciascuna riguardava uno specifico trasmettitore, a volte più di uno, o anche gruppi di trasmettitori. Il *Musnad* di Aḥmad è una raccolta di parecchi *musnad*, che comprendevano quelli dei primi quattro califfi «rettamente guidati» (Rāšidūn), i principali compagni del Profeta, gli Anṣār, i Meccani, i Medinesi, i Kufani, i Bassorani e i Siriani.

Seguaci di Ibn Ḥanbal. Aḥmad lasciò due figli, che erano fratellastri: Ṣāliḥ (818-880), *qāḍī* («giudice») di Isfahan e trasmettitore dei pareri legali del padre; e Abd Allāh (828-903), trasmettitore della maggior parte delle opere del padre. Oltre ai figli, un certo numero di discepoli continuò la trasmissione del pensiero legale di Aḥmad contenuto nel suo *masā'il*. Fra questi discepoli vi erano: 1) al-Kawsaǧ, nativo di Merv, poi stabilitosi a Nishapur, dove morì nell'865; a lui ricorsero come fonte al-Buḫārī, al-Tirmiḏī e Isḥāq ibn Rāhawayh; 2) al-Aṯram (morto nell'874/5), che ordinò secondo i capitoli dei testi di legge ciò che aveva raccolto del *masā'il*; 3) Ḥanbal ibn Isḥāq (morto nell'886), primo cugino di Aḥmad; 4) al-Maymūnī (morto nell'887), di Raqqa, discepolo di Aḥmad dall'820 all'842 (al-Mardāwī, nell'*In-*

ṣāf, attribuisce ad al-Maymūnī un'opera in sedici volumi e due altri voluminosi testi contenenti il *masā'il* di Aḥmad); 5) al-Marwazī (morto nell'888), uno dei discepoli preferiti di Aḥmad e trasmettitore del suo *Kitāb al-wara'*; 6) Abū Dāwūd al-Siǧistānī (morto nell'888), autore del *Kitab al-sunan*, uno dei «Sei Libri», che godette di tale stima da essere paragonato al maestro per cultura e religiosità; 7) Abū Ḥātim al-Rāzī (morto nell'890), autore della professione di fede (*'aqīda*) caratteristica del tradizionalismo ḥanbalita contro la legittimità della teologia filosofica (*kalām*); 8) Ḥarb al-Kirmānī (morto nell'893), un sufi, che trasmise i *masā'il* di Aḥmad e di Ibn Rāhawayh; 9) Ibrāhīm al-Ḥarbī (morto nell'898), filologo ed esperto di *ḥadīṯ* che fu discepolo di Aḥmad per vent'anni e fu spesso a lui paragonato per cultura e religiosità.

X secolo. Il X secolo vide la nascita della letteratura ḥanbalita. Il nome che domina la prima parte di questo periodo è quello di Abū Bakr al-Ḫallāl (morto nel 923). Discepolo di al-Marwazī, divenne insegnante nella moschea di al-Mahdī, e fece la conoscenza del figlio di Aḥmad, 'Abd Allāh. Alla sua erudizione il *maḏhab* ḥanbalita deve il suo primo *corpus iuris* e la prima storia biografica del *maḏhab*, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, di cui si sono salvate alcune pagine, conservate alla Ẓāhirīya, la Biblioteca Nazionale di Damasco.

Altre due figure dominano la prima metà di questo periodo: al-Barbahārī e al-Ḫiraqī. Al-Barbahārī (morto nel 941), discepolo di al-Marwazī e del sufi Sahl al-Tustarī, fu attivista e combatté contro gli šī'iti, i mu'taziliti e la riforma del califfato sunnita, allora sotto l'influenza dei Buyidi. Tradizionalista convinto, fu ostile al *kalām* e si oppose ad al-Aš'arī, suo contemporaneo. Si dice che al-Aš'arī abbia scritto la *Ibāna* dopo una discussione con al-Barbahārī, il che, se è vero, spiegherebbe in parte l'adesione di al-Aš'arī al gruppo di Ibn Ḥanbal. Al-Barbahārī è una figura chiave nella storia sociale e politica di questo periodo.

Al-Ḫiraqī (morto nel 946) diede agli ḥanbaliti un'opera fondamentale, *Al-muḫtaṣar fī al-fiqh* (L'epitome della legge), sulla quale, nel corso dei secoli, – a quanto riferisce lo ḥanbalita del XV secolo Yūsuf ibn 'Abd al-Hādī – furono scritti trecento commentari. Si dice che al-Ḫiraqī abbia scritto molte altre opere che non ebbero larga diffusione, probabilmente a causa della sua partenza da Bagdad, e i suoi libri, che forse non godettero della notorietà che avrebbero avuto se l'autore fosse rimasto in città, andarono distrutti con l'incendio della sua casa. Fra i suoi discepoli vi furono tre ḥanābila famosi in quel tempo: Ibn Baṭṭa, Abū al-Ḥasan al-Tamīmī e Ibn Sam'ūn.

Altri ḥanbaliti di fama vissuti in questo periodo furono: Abū Bakr al-Siǧistānī (morto nel 928), Abū Muḥammad al-Rāzī (morto nel 939) e Abū Bakr al-Naǧǧād (morto nel 959), sufi ed esperto di *ḥadīṯ*. In questo periodo vi furono anche le più ferventi professioni di fede (*'aqīda*) sunnite, elemento costante nella storia ḥanbalita.

Le figure che si distinsero nella seconda metà del secolo furono Ibn Sam'ūn, Ibn Baṭṭa e Ibn Ḥāmid. Ibn Sam'ūn, sufi ḥanbalita, aveva studiato con insegnanti ṣūfī, fra cui Abū Bakr al-Šiblī e al-Ḥuṣrī (morto nel 981); inoltre si specializzò negli *ḥadīṯ* con Ibn Abī Dāwūd e tenne un certo numero di conferenze in cui dettava gli *ḥadīṯ*. Molto stimato nel suo *maḏhab*, ebbe fama – e discepoli – anche al di fuori di questo. Viene ricordato nella ventunesima *Maqāmāt* (Riunione) di al-Ḥarīrī, «Al-Rāzīya». Quando i due studiosi aš'ariti, al-Bāqillānī (morto nel 1013) e al-Isfarā'inī (morto nel 1027), lo salutavano, gli baciavano la mano in segno di grande rispetto. Ibn Baṭṭa è noto per le due opere *Al-ibāna al-kubrā* e *Al-ibāna al-ṣuġrā*, quest'ultima tradotta e studiata dal famoso islamista Henri Laoust. Altre personalità ḥanbalite del periodo sono Abū Bakr Al-Āǧurrī (morto nel 971) e al-Ṭabarānī (morto nel 971). Al-Āǧurrī, sufi esperto di *ḥadīṯ*, è rivendicato sia dal *maḏhab* ḥanbalita, sia da quello šāfi'ita, fenomeno non infrequente, perché i due *maḏhab* sono profondamente tradizionalisti e, con ogni probabilità, nacquero come «*maḏhab* personali» circa nello stesso periodo. Al-Āǧurrī fu autore del *Kitāb al-šarī'a* sulla legge islamica. Al-Ṭabarānī scrisse tre famosi *mu'ǧam*, un *Kitāb al-sunna*, e un *musnad* degli esperti di *ḥadīṯ* siriani.

XI secolo. L'XI secolo vide la fase finale del periodo che aveva portato alla rinascita del tradizionalismo sunnita dopo il crollo dell'Inquisizione, ispirata dal razionalismo. In questo secolo, gli ḥanbaliti furono a capo di un movimento che divenne il principale appoggio per il califfato. Un ḥanbalita di questo periodo, Ibn Baqqāl (morto nel 1048) descrisse la situazione in una frase pronunciata alla corte califfale in presenza del visir Ḥāǧib al-Nu'mān: «Il califfato è una tenda e gli ḥanbaliti sono le corde della tenda; se le corde della tenda dovessero allentarsi, la tenda crollerebbe». L'implicazione era evidente. Il califfato doveva dare il proprio sostegno al tradizionalismo, i cui seguaci erano i custodi del principio della sua legittimità.

Nella prima metà del secolo visse Ibn Ḥāmid (morto nel 1012), il maggiore giureconsulto e maestro ḥanbalita del tempo. Il suo *Kitāb al-ǧāmi'*, in quattrocento volumi, trattava le divergenze di opinioni legali fra i giuristi. Scrisse abbondantemente di teologia, di legge e dei criteri da lui adottati in campo teorico e metodologico, ma nessuna delle sue opere è giunta sino a noi.

Al-Šarīf Abū al-Hāšimī (morto nel 1037), discepolo di Abū al-Ḥasan al-Tamīmī, scrisse molte opere, fra cui

il *Kitāb al-iršād* in materia legale e un commento sull'epitome della legge di Al-Ḫiraqī. Aveva un gruppo di studio nella moschea di Manṣūr per le opinioni legali e il lavoro notarile. La sua *'aqīda* si è conservata nelle sue notizie biografiche.

Abū 'Alī al-'Ukbarī, noto come Ibn Šihāb (morto nel 1037), discepolo di Ibn Baṭṭa, ḥanbalita di grande cultura, era esperto nel campo del diritto, delle belle lettere, della scienza coranica, degli *ḥadīṯ* e della poesia, ed era noto per i suoi pareri legali. Era anche un amanuense, professione che non solo gli diede da vivere, ma lo rese veramente ricco. Nel testamento lasciò un terzo della sua proprietà a beneficio degli studenti di legge ḥanbaliti, ma costoro non poterono entrarne in possesso giacché si narra che il sultano confiscò l'intero patrimonio. In una nota autobiografica, al-'Ukbarī scrisse di avere guadagnato 25.000 dirham copiando manoscritti, e in particolare redigendo una copia del *Dīwān* (Raccolta delle opere) del poeta al-Mutanabbī, eseguita in tre notti, su carta che gli era costata cinque dirham, copia che avrebbe poi venduto per centocinquanta o duecento dirham.

La seconda metà del secolo è dominata da Qāḍī Abū Ya'lā (morto nel 1066), il cui nome è abbondantemente citato nelle opere dei suoi posteri. Fu il discepolo preferito di Ibn Ḥāmid, che lo scelse fra tutti gli studenti per insegnare agli altri durante la sua assenza per il pellegrinaggio a Mecca. Con Abū Ya'lā entriamo nel periodo della storia ḥanbalita meglio documentata dalle fonti, poiché gran parte della sua letteratura si è conservata nelle biblioteche del mondo islamico e di quello occidentale. Abū Ya'lā fu un maestro di legge di grande successo e sotto di lui studiarono alcuni dei grandi intellettuali ḥanbaliti, che a loro volta divennero maestri giureconsulti. In questo periodo cominciarono a fiorire le *madrasa* a Bagdad e gli influssi razionalisti riuscirono a imporsi alle menti più illuminate tra gli ḥanābila. Abū Ya'lā fu uno di questi, un altro fu Ibn 'Aqīl che visse a cavallo della metà del secolo. I genitori di entrambi appartenevano al *maḏhab* ḥanafita, dove le idee dei mu'taziliti dovevano essere conosciute dai membri dei gruppi familiari. Che Abū Ya'lā fosse influenzato dalla teologia *kalām* è dimostrato dal suo *Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* (Il libro attendibile dei fondamenti della religione), dove è evidente l'impronta delle dottrine aš'arite, benché l'autore eviti il termine *kalām* nel titolo e ricorra a quello più tradizionalista di *uṣūl al-dīn* per indicare la «teologia».

Dei tanti trattati scritti da Abū Ya'lā ricordiamo: *Al-mu'tamad*, ancora esistente solo in forma di compendio; *Al-aḥkām al-sulṭānīya*; un testo sul governo e la pubblica amministrazione con lo stesso titolo e, in gran parte, lo stesso contenuto dell'opera di al-Māwardī (morto nel 1058); *Al-'umdafī uṣūl al-fiqh*, sulla teoria e la metodologia legali, tuttora conservato al Cairo nella sola forma manoscritta; e un altro lavoro inedito, il *Kitāb al-riwāyatayn*, sulla legge positiva, conservato a Istanbul. La statura di Abū Ya'lā nel *maḏhab* ḥanbalita è tale che lo si chiamava semplicemente «il giudice» (*al-qāḍī*), dal momento che fu l'organizzatore del *maḏhab* e uno dei suoi più illustri insegnanti.

Due discepoli di Abū Ya'lā contribuirono in modo particolare ad espandere il *maḏhab* oltre i confini di Bagdad: Qāḍī Ḥarrān (morto nel 1083), nominato da Abū Ya'lā suo rappresentante giudiziario a Harran, fu autore di trattati sulla legge, la teoria e la metodologia legale, e la teologia, nessuno dei quali esiste più; Abū al-Farağ al-Šīrāzī (morto nel 1094), cui è attribuita la diffusione del *maḏhab* ḥanbalita a Gerusalemme e a Damasco, scrisse di legge, di teoria e di metodologia legali, nonché di teologia tradizionalista, il che lo portò a ripetuti scontri con i razionalisti siriani di vedute aš'arite. Al-Šīrāzī è a capo di una lunga linea di discendenti ḥanbaliti noti collettivamente come «la famiglia di Ibn al-Ḥanbalī».

Un altro discepolo di Abū Ya'lā degno d'essere ricordato è lo *šarīf* Abū Ğa'far (morto nel 1077), attivista dello stampo di al-Barbahārī, in costante contrasto con quelle che considerava innovazioni eretiche del suo tempo. Le sue battaglie contro le pratiche corrotte – prostituzione e bevande alcoliche illecite – gli procurarono attriti con i funzionari sia del sultano selgiuchide sia del califfo, che era suo cugino di primo grado. Ebbe un atteggiamento intransigente con i due movimenti razionalisti dei mu'taziliti e degli aš'ariti quando questi tentarono di rafforzare la loro posizione nella capitale. Fra i suoi scritti il più noto è *Ru'ūs al-masā'il* (del quale si conserva un manoscritto nella Ẓāhirīya di Damasco) sulla legge positiva, in cui argomenta a favore dei pareri legali di Aḥmad ibn Ḥanbal. Nel suo *Kitāb al-funūn*, Ibn 'Aqīl ha citato un parere legale di Abū Ğa'far che getta luce sull'esercito selgiuchide, il quale aveva invaso Bagdad verso la metà del secolo, atteso come salvatore del Sunnismo contro la Šī'a buyide. Secondo Abū Ğa'far, i saccheggi dei Selgiuchidi a danno della popolazione di Bagdad nel 1055 dovevano essere giudicati come atti di brigantaggio, poiché gli abitanti erano privi di difesa. Abū Ğa'far condusse una vita turbolenta, che gli costò spesso gli arresti domiciliari o la prigione. Secondo i suoi biografi non morì di morte naturale. Al suo funerale, le masse popolari, suo braccio destro nella lotta contro i nemici, durante la sfilata del corteo gridavano: «Invocate la misericordia di Dio sullo *šarīf*, martirizzato, assassinato, avvelenato».

Gli altri discepoli di Abū Ya'lā terminarono la loro carriera nella prima metà del XII secolo. Alcuni di essi,

che avevano cominciato gli studi legali sotto la sua guida, dopo la sua morte li completarono con uno o l'altro dei suoi studenti più anziani. Fra gli ḥanbaliti di questo periodo vengono annoverati Abū al-Fatḥ al-Ḥulwānī, al-Muḫarrimī e Ibn Abī Ya'lā. Al-Ḥulwānī (morto nel 1112), come Abū Ǧa'far, fu giurista e asceta. Studiò legge, prima con Abū Ya'lā, poi con lo *šarīf* Ya'qūb al-Barzabīnī. Scrisse il *Kitāb al-mubtadī fī al-fiqh*, un testo di legge per principianti. Ibn Abī Ya'lā («figlio di Abū Ya'lā», morto nel 1131) era il secondo dei tre figli di Abū Ya'lā e il suo nome attesta la grande rinomanza del padre e anche la sua personale fama. È noto specialmente per la storia biobibliografica del *maḏhab* ḥanbalita dalle origini ai suoi giorni.

Un grande mistico ḥanbalita di questo tempo fu il famoso 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Ḥarawī (morto nel 1088) di Herat (Persia) come indica il suo nome. Studiò nella città natale e poi a Nishapur, Ṭūs, Bisṭām e Rayy. Non si conoscono le origini della sua adesione al *maḏhab* ḥanbalita, ma non vi è dubbio che era un ḥanbalita convinto e, per di più, battagliero. Lo affermò esplicitamente nelle sue dichiarazioni e nei suoi scritti, che comprendono: *Ḏamm al-kalām*, dove condanna la teologia del *kalām*; *Manāqib al-Imām Aḥmad*, opera biografica che esalta le virtù di Ibn Ḥanbal; e *Manāzil al-sā'irīn*, il più importante trattato ḥanbalita sul misticismo. Su quest'ultimo lavoro furono scritti molti commentari, fra cui uno del giureconsulto e mistico ḥanbalita Ibn Qayyim al-Ǧawzīya, discepolo di Ibn Taymīya, anch'egli giurista e teologo e aderente all'ordine ṣūfī qādirita. Al-Anṣārī scrisse anche una *Qaṣīda dālīya* (Ode con rima in Dāl, [l'ottava lettera dell'alfabeto]), professione di fede in difesa delle credenze ḥanbalite; il titolo fu ripreso anni dopo da al-Kalwaḏānī per lo stesso scopo. Il biografo Ibn Raǧab cita alcuni versi di al-Anṣārī in cui questi dichiara che «Il mio *maḏhab* è il *maḏhab* ḥanbalita», e ancora, «Io sono ḥanbalita e lo sarò finché vivrò, e sul mio letto di morte, la mia ultima volontà e il mio testamento per i miei compagni musulmani saranno che essi seguano i princìpi di Ibn Ḥanbal», intendendo dire che essi dovevano diventare tradizionalisti in opposizione al razionalismo del movimento aš'arita di cui egli stesso era avversario. «Il nostro Dio sarà visto seduto sul suo trono [ossia, visione beatifica]; la sua parola è eterna [ossia, il Corano non è creato]; il suo profeta è arabo. Chiunque dica il contrario è un aš'arita!».

Ya'qūb al-Barzabīnī (morto nel 1093) fu compagno di studi di Abū Ǧa'far. Completarono insieme gli studi di legge, furono impiegati entrambi come notai dal *qāḍī* capo Dāmaġānī, quindi iniziarono a insegnare legge quando il loro maestro, Abū Ya'lā era ancora vivente. Al-Barzabīnī scrisse una *ta'līqa* (*summa*), sunto di quella del maestro; nel *Ḏayl* di Ibn Raǧab ne compaiono alcuni frammenti. Ṭalḥa al-'Āqūlī (morto nel 1118), che cominciò a studiare legge sotto Abū Ya'lā, fu uno dei primi studenti di al-Barzabīnī. Come i suoi due insegnanti, anch'egli divenne *qāḍī* e professore di legge; insegnò con l'ausilio di due testi di Abū Ya'lā con la sua autorizzazione formale ed ebbe una cattedra presso la moschea di Manṣūr, dove tenne sessioni di discussione legale. Ibn Qudāma lo cita nel *Muġnī* e nel suo *Kāfī.*

Abū Sa'd al-Muḫarrimī (morto nel 1119), giurista e sufi, diresse la prima *madrasa* ḥanbalita di Bagdad; prima d'allora gli istituti per la cultura del *maḏhab* erano soprattutto scuole presso le moschee (*masǧid*). I suoi studi di legge iniziarono col *qāḍī* Abū Ya'lā, continuarono con lo *šarīf* Abū Ǧa'far e, infine, col *qāḍī* Ya'qūb al-Barzabīnī. Fu a sua volta *qāḍī* nel quartiere Bāb al-Azaǧ nella zona orientale di Bagdad, dove costruì la sua *madrasa* fra il 1102 e il 1117. Questa scuola divenne in seguito nota col nome del sufi ḥanbalita 'Abd al-Qādir al- Ǧīlānī, che l'ampliò e la trasformò in *madrasa* e *ribāṭ* (monastero) per giuristi e sufi. Ibn Raǧab fa notare che Abū Sa'd al-Muḏarrimī fu in testa ad una lunga linea di sufi, asceti ed esperti di *ḥadīṯ*. Il suo nome compare nei diplomi ṣūfī dei dotti ḥanbaliti successivi.

Abū Ḫāzim ibn Abī Ya'lā (morto nel 1133), nato un anno prima della morte del famoso genitore, era l'ultimo dei tre figli di Abū Ya'lā e portava il nome dello zio paterno, Abū Ḫāzim. Studiò legge, le questioni dibattute, la teoria e la metodologia legale con al-Barzabīnī. Scrisse sulle controversie e pubblicò un commento all'*Epitome* di al-Ḫiraqī.

Abū al-Ḫaṭṭāb al-Kalwaḏānī (morto nel 1116) fu uno dei grandi allievi di Abū Ya'lā. Soprattutto giurista, eccelse nella legge e nella discussione delle controversie. La sua fama nell'ambito della legge era così grande che il celebre giurista šāfi'ita e ambasciatore del sultano Burkiyārūq presso il califfo, all'avvicinarsi di al-Kalwaḏānī soleva esclamare: «Arriva la legge». Le sue opere comprendono l'inedito *Al-tamhīd* sulla teoria e la metodologia legale (nella Ẓahirīya di Damasco) e *Al-tahḏīb fī al-farā'iḍ*, egualmente inedito (oggi a Monaco), sul patrimonio nelle disposizioni testamentarie, criticato dal visir ḥanbalita Ibn Yūnus (morto nel 1197) nel suo *Awhām Abī al-Ḫaṭṭāb*. Altri suoi lavori sono «Ode con rima in Dāl» (Damasco 1908), professione di fede e unica sua opera di teologia a noi conosciuta, e numerosi trattati sul diritto positivo.

Lo studente di al-Kalwaḏānī più brillante e di maggiore successo fu Abū Bakr al-Dīnawarī (morto nel 1138), a sua volta insegnante di legge del noto erudito Ibn al-Ǧawzī (morto nel 1200), di Ibn al-Munā (morto nel 1187) e del visir ḥanbalita Ibn Hubayra (morto nel 1165). Il califfo al-Mustaẓhir diede ad al-Dīnawarī la

cattedra rimasta libera alla morte del suo maestro al-Kalwaḏānī presso la moschea di Manṣūr, e l'avvenimento è ricordato da Ibn 'Aqīl insieme alle dispute legali che solitamente accompagnavano l'insediamento di un nuovo docente di legge.

Abū al-Ḥasan al-Zāġūnī (morto nel 1132) fu il maestro giureconsulto ḥanbalita che più si avvicinò per ampiezza di cultura ad Ibn 'Aqīl, suo contemporaneo. La lunga lista dei suoi libri, trasmessaci da Ibn Raǧab, comprende opere sul diritto positivo, problemi legali controversi, il patrimonio nelle disposizioni testamentarie, teologia, teoria e metodologia legale, oltre a una raccolta delle sue dissertazioni accademiche, una storia, raccolte di pareri legali (*fatāwā*) e di *ḥadīṯ*; nessuna di queste opere è sopravvissuta. Fu titolare di una cattedra per le dispute legali e le dissertazioni accademiche presso la moschea di Manṣūr. Furono suoi studenti due grandi dotti ḥanbaliti: Ṣadaqa ibn al-Ḥusayn e Ibn al-Ǧawzī.

Fra le menti originali del secolo spicca quella del geniale Ibn 'Aqīl (morto nel 1119). La sua famiglia era di formazione ḥanbalita-mu'tazilita. All'età di sedici anni cominciò gli studi legali nel *maḏhab* ḥanbalita. Durante gli ultimi anni studiò privatamente e in segreto la teologia *kalām* mu'tazilita. Dopo la morte del suo sostenitore ḥanbalita, ricco e potente, Abū Manṣūr ibn Yūsuf, nel 1067, fu perseguitato da una fazione del suo *maḏhab* ḥanbalita e costretto a nascondersi per cinque anni. Infine, nel 1072, per riconquistare la propria libertà, firmò una ritrattazione con cui abiurava la dottrina mu'tazilita e la venerazione che, in un suo trattato, aveva espresso per il grande mistico al-Ḥallaǧ. Più avanti negli anni, riflettendo su questa ritrattazione, disse che i suoi compagni avevano frainteso le sue intenzioni quando aveva deciso di studiare con maestri mu'taziliti: «I miei compagni ḥanbaliti chiesero che interrompessi i miei rapporti con un certo gruppo di intellettuali e questo mi ha impedito di acquisire preziose cognizioni». Quanto al suo trattato su al-Ḥallaǧ, pare che continuasse a circolare tra i sufi del *maḏhab* ḥanbalita.

Con Ibn 'Aqīl il pensiero tradizionalista raggiunse nuove vette. I suoi scritti testimoniano un genuino tentativo di arrivare ad un armonico equilibrio tra fede e ragione. Le sue due opere più famose sono *Kitāb al-funūn*, del quale solo uno dei duecento volumi è giunto fino a noi, e *Al-wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*, una *summa* di teorie e metodologie legali secondo il metodo scolastico in seguito adottato dall'Occidente cristiano.

Oltre alle scuole di Harran, Damasco e Herat, la dottrina ḥanbalita, a quel tempo, si era diffusa a Isfahan, dove 'Abd al-Raḥmān ibn Manda (morto nel 1077) era attivo quanto il sufi al-Ḥarawī al-Anṣārī a Herat. Fra i suoi lavori si trova una confutazione della Ǧahmīya.

XII secolo. I nomi degli ḥanbaliti che dominarono il XII secolo furono quelli di Ibn Hubayra, 'Abd al Qādir al-Ǧīlānī e Ibn al-Ǧawzī. Meno famoso, ma non meno interessante per la sua appartenenza al *maḏhab* ḥanbalita, fu l'originale figura di Ṣadaqa ibn al-Ḥusayn.

Ibn Hubayra ricevette l'istruzione ḥanbalita sotto la guida di Abū al-Ḥusayn ibn al-Farrā' (morto nel 1132), Ibn-Zāġūnī e Abū Bakr al-Dīnawarī, e studiò belle lettere con al-Ǧawālīqī, il grammatico ḥanbalita che prese il posto del proprio maestro al-Tibrīzī nell'insegnamento della grammatica presso la *madrasa* Niẓāmīya. Ibn Hubayra divenne visir del califfo al-Muqtafī nel 1149 e conservò tale carica anche sotto al-Mustanǧid per un totale di sedici anni fino alla morte nel 1165. Fondò una *madrasa*, la finanziò, e vi sistemò la propria biblioteca come *waqf* perpetuo. Scrisse un trattato sulla grammatica, *Al-muqtaṣid*, compendio di *Iṣlāḥ al-manṭiq* di Ibn al-Sikkīt, e una dissertazione sui cinque pilastri della fede islamica, *Al-'ibādāt al-ḫams*, Il suo lavoro più importante è il *Kitāb al-ifṣāḥ* (Aleppo 1928), commento alla raccolta di *ḥadīṯ* di al-Buḫārī e di Muslim, all'interno del quale inserì un trattato sulla legge, iniziato come commento a un solo *ḥadīṯ*. Nella preparazione della stesura del *Kitāb al-ifṣāḥ*, il visir spese 113.000 dinari per invitare studiosi d'ogni dove a discutere sulla legge. L'opera contiene le dottrine unanimemente accettate dai quattro imam eponimi dei *maḏhab* sunniti, e anche le questioni che rimanevano controverse. Il *Kitāb al-ifṣāḥ* fu copiato e ampiamente consultato.

'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī è il noto sufi ḥanbalita la cui confraternita è ancora prospera ai nostri giorni. Studiò legge con al-Muḫarrimī, al-Kalwaḏānī, Ibn 'Aqīl e Abū al-Ḥusayn ibn al-Farrā'. In una *silsila* («catena») di iniziazione ṣūfī per Ibn Qudāma, pubblicata recentemente, al-Muḫarrimī, prima noto solo come giurista, compare per la prima volta come colui che aveva passato il mantello ṣūfī (*ḫirqa*) dell'iniziazione ad 'Abd al-Qādir. Fu proprio nella *madrasa* di al-Muḫarrimī che 'Abd al-Qādir divenne amministratore, docente di legge e maestro ṣūfī; sotto la sua direzione l'istituto venne ampliato, e si conserva ancora oggi nella zona orientale di Bagdad. Studiò Sufismo con lo šayḫ ṣūfī Ḥammād al-Dabbās (morto nel 1131), severamente criticato da Ibn 'Aqīl. 'Abd al-Qādir scrisse due opere, divenute famose: *Al-ġunya li-ṭālibi ṭarīq al-ḥaqq* (Quanto è sufficiente per il cercatore di verità), in cui, basando i propri insegnamenti sul Corano e sulla *sunna*, incluse una *'aqīda* di profonda ispirazione ortodossa, che è una presentazione succinta delle credenze ḥanbalite tradizionaliste. Fu criticato aspramente dal suo contemporaneo ḥanbalita Ibn al-Ǧawzī, senza dubbio per rivalità culturale, ma fu abilmente difeso da 'Abd al-Ġanī al-Maqdisī, Ibn Qudāma e Ibn Taymīya.

Degli ultimi due si sa che appartenevano all'ordine ṣūfī di 'Abd al-Qādir, e forse anche Abd al-Ġanī vi appartenne poiché, insieme al cugino Ibn Qudāma, studiò con 'Abd al-Qādir per quaranta giorni prima della morte del maestro.

Ibn al-Ǧawzī fu giurista, esperto di *ḥadīṯ*, storico, predicatore e polemista. Autore prolifico, all'età di tredici anni scrisse il primo lavoro – una «bibliografia di opere sul Corano e sulle sue scienze», secondo una nota autobiografica. Predicatore famoso e scrittore di sermoni, il cui talento fu molto apprezzato dal viaggiatore spagnolo musulmano Ibn Ǧubayr, Ibn al-Ǧawzī affermò di avere letto pubblicamente il suo primo sermone all'età di diciassette anni. I suoi lavori assorbirono molto dagli scritti di Ibn 'Aqīl, Ibn Hubayra e di altri che non ci sono pervenuti. Dapprima studiò legge con Ibn al-Zāġūnī, che in seguito criticò; alla morte di questi, studiò con al-Dīnawarī, Abū Ya'lā il Minore, nipote del qāḍī Abū Ya'lā, e con al-Nahrawānī, sotto il quale lavorò come ripetitore (*mu'īd*) e al quale succedette come docente di legge nelle sue due *madrasa*, Entro l'anno 1179 occupava cinque cattedre di legge nelle *madrasa* di cui era anche amministratore. L'anno coincide anche con la data in cui portò a termine la sua storia di Bagdad, *Al-muntaẓam*. Con lui, il *maḏhab* ḥanbalita raggiunse il massimo dell'influenza nella capitale abbaside, grazie soprattutto al suo potere sul califfo. Sotto Ibn Yūnus (morto nel 1197), visir ḥanbalita, Ibn al-Ǧawzī fu di nuovo attivo nella vita pubblica, ma visse da esule a Wāsiṭ dal 1194 al 1199, quando, grazie all'intervento della madre del califfo, gli fu permesso di tornare a Bagdad, dove morì due anni dopo.

Ṣadaqa ibn al-Ḥusayn fu il più atipico intellettuale ḥanbalita, un vero ribelle del suo *maḏhab*. Fu giurista, letterato, poeta, teologo filosofo e storico. Sfortunatamente non ci è giunta alcuna delle sue opere. Studiò dialettica, *kalām*, disposizioni testamentarie del patrimonio e, in segreto, logica e filosofia. A differenza dei suoi contemporanei, visse una vita appartata, insegnando nella sua scuola-moschea del quartiere Badrīya (Bāb Badr) nella zona orientale di Bagdad, dove guidava la preghiera collettiva, elargiva pareri legali a chi glieli chiedeva e insegnava varie materie agli studenti che frequentavano la sua moschea. Uno dei suoi trattati di teologia si intitola *Ḍaw' al-sārī fī ma'rifat al-Bārī* (Una torcia nella notte per illuminare il cammino verso Dio); la sua storia è una continuazione di quella del suo maestro Ibn Zāġūnī e copre un periodo che va dalla morte di quest'ultimo nel 1132 a poco prima della morte dell'autore. Come il *Muntaẓam* di Ibn al-Ǧawzī è un'opera annalistica e biografica.

Periodo recente. Da questo momento alla caduta di Bagdad nelle mani dei Mongoli verso la metà del XIII secolo, gli ḥanbaliti non vantano più figure paragonabili per reputazione a quelle appena trattate. Tuttavia, vi sono personaggi degni di figurare nella storia del pensiero ḥanbalita. Ibn al-Ġazzāl (morto nel 1218), noto come scrittore di sermoni, pubblicò un trattato sulla mistica di al-Ḥallāǧ, in cui si avvalse di un precedente lavoro di Ibn 'Aqīl sullo stesso mistico. Ibn Nuqṭa (morto nel 1232) fu esperto di *ḥadīṯ* e storico, la cui opera storica, non più esistente, viene spesso citata come fonte. Al-Qaṭī'ī (morto nel 1237), discepolo di Ibn al-Ǧawzī, scrisse una continuazione della storia di al-Sam'ānī (morto nel 1168), a sua volta continuazione della *Storia di Bagdad* di al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (morto nel 1071). Al-'Ulṯī (morto nel 1237), asceta profondamente devoto che criticò la politica del califfo al-Nāṣir, le pratiche ṣūfī di un discepolo di 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī, e l'interpretazione allegorica degli attributi divini data da Ibn al-Ǧawzī. Muḥyī al-Dīn Yūsuf (morto nel 1258), figlio di Ibn al-Ǧawzī, era un sufi e coprì la carica di *muḥtasib* (sovrintendente del mercato) di Bagdad sotto il califfo al-Nāṣir. Era considerato più esperto del padre in giurisprudenza e in dialettica. Scrisse numerosi testi, compreso *Al-īḍāḥ fī al-ǧadal* (Dialettica resa chiara), che è ancora manoscritto. Durante una visita ufficiale a Damasco nel 1254, fondò una *madrasa*, chiamata al-Ǧawzīya. Ritornato a Bagdad, quattro anni più tardi fu ucciso insieme ai tre figli durante l'invasione mongola.

Con la caduta di Bagdad, Damasco divenne il centro di cultura del *maḏhab* ḥanbalita, i cui maestri avevano perfezionato i loro studi a Bagdad. Con gli anni anche a Damasco si formarono importanti dinastie di intellettuali ḥanbaliti: i discendenti di al-Šīrāzī (XI secolo), che divennero noti come la famiglia di «Ibn al-Ḥanbalī», la famiglia Munaǧǧā, il cui capostipite era Waǧīh al-Dīn As'ad ibn Munaǧǧā (morto nel 1209) e la famiglia Qudāma, detti anche Maqādisa (sing. Maqdisī), dal toponimo arabo Bayt al-Maqdis (Gerusalemme), dal momento che essi provenivano infatti dalla località palestinese di Ǧammā'īl presso Gerusalemme. Il più famoso della terza famiglia è Muwaffaq al-Dīn ibn Qudāma (morto nel 1223). Ḍiyā'al-Dīn al-Maqdisī (morto nel 1245), recatosi a Bagdad per perfezionare gli studi, ritornò a Damasco con opere di cui più tardi dotò la *madrasa* da lui fondata a Bagdad e chiamata *Ḍiyā'īya*. Molti testi della sua *madrasa* si trovano oggi a Damasco nella Ẓahirīya.

Un altro esodo da Harran portò a Damasco la famiglia Taymīya, il cui rappresentante più illustre fu Aḥmad ibn Taymīya (morto nel 1328). Altri due membri della famiglia furono Faḫr al-Dīn ibn Taymīya (morto nel 1226), discepolo di Ibn al-Ǧawzī e docente di legge nella *madrasa* fondata da Nūr al-Dīn a Harran; e Maǧd al-Dīn ibn Taymīya (1254), nipote di Faḫr al-Dīn e non-

no del famoso Ibn Taymīya. [Vedi *IBN TAYMĪYA*]. Il figlio, 'Abd al-Ḥalīm (morto nel 1283), *qāḍī* di Harran, fuggì all'arrivo dei Mongoli portando la famiglia a Damasco. Suo figlio, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymīya, come già precedentemente il padre e il nonno, collaborò a un trattato sulla teoria e metodologia legale intitolato *Al-musawwada* (Il contratto), di cui il discepolo di Aḥmad ibn Taymīya, Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Ḥarrānī al-Dimašqī (morto nel 1344) fece una copia, distinguendo il contributo dei tre autori (Damasco 1964).

Fra i discepoli di Aḥmad ibn Taymīya, il più famoso fu certamente Ibn Qayyim al-Ǧawzīya, sufi come Ibn Taymīya e, come questi, autore di un commento all'opera ṣūfī di 'Abd al-Qadīr, *Futūḥ al-ġayb*; inoltre commentò il *Manāzil al-sā'irīn* di al-Anṣārī al-Harawī. Fu autore dell'*I'lām al muwaqqi'īn*, sulla teoria e la metodologia legale, e di una professione di fede in versi (con rima nella lettera *nūn*), *Al-nūnīya*. Ibn Rağab, discepolo di Ibn Qayyim, scrisse la celebre storia degli Ḥanābila dal 1068 come continuazione di quella di Ibn Abī Ya'lā. Il suo *Qawā'id* (Il Cairo 1933) è un importante contributo alla giurisprudenza.

Della famiglia Mufliḥ, Šams al-Dīn ibn Mufliḥ (morto nel 1361), discepolo di Ibn Taymīya, fu autore di *Al-ādāb al-šar'īya* (I-III, Il Cairo 1929-1930), e il *qāḍī* capo Burhān al-Dīn ibn Mufliḥ (morto nel 1480) scrisse una storia degli ḥanābila, non sopravvissuta. Un componente della famiglia 'Abd al-Hādī è degno di menzione: Yūsuf ibn 'Abd al-Hādī (morto nel 1503), autore prolifico, di cui molte opere sono conservate nella Ẓahirīya. Era un lettore vorace, e sul margine di molti manoscritti di quella biblioteca, e di altre, si trova la sua firma. Uno dei suoi studenti di *ḥadīṯ*, lo storico ḥanafita Ibn Ṭūlūn (morto nel 1546) ne scrisse la biografia. Fra gli altri dotti ḥanbaliti dobbiamo ricordare: al-Mardāwī (morto nel 1481), autore del *Kitāb al-inṣāf*, opera in dodici volumi sulla legge e del *Kitāb al-taḥrīr*, sulla teoria e la metodologia legale; al-Ḥuğāwī (morto nel 1561), il cui *Iqnā'* è divenuto un manuale fondamentale per la legge ḥanbalita; al-Bahūtī (morto nel 1641), noto autore che insegnò ad al-Azhar; Ibn al-'Imād (morto nel 1679), autore di una storia, soprattutto biografica, dall'anno 1 all'anno 1000 dell'era islamica (622-1592 d.C.); 'Abd al-Raḥmān al-Ba'lī (morto nel 1778), discepolo ṣūfī di 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, che lo introdusse al Sufismo di Ibn 'Arabī e di Ibn al-Fāriḍ.

La Ḥanābila, tramite Ibn Taymīya, influenzò due movimenti moderni, la Wahhābīya e la Salafīya. Fu grazie a questi due movimenti, rispettivamente in Arabia e in Egitto, che vennero fatti conoscere gli scritti e gli insegnamenti ḥanbaliti, specialmente quelli di Ibn Taymīya, ma fu a causa del movimento wahhābita, snaturato e osteggiato dagli Ottomani, che gli studiosi moderni intesero in modo errato la dottrina ḥanbalita.

[Per le «scuole» di legge, vedi *MAḎHAB*. Per le questioni concernenti i dibattiti fra tradizionalisti e razionalisti vedi *AŠ'ARĪYA*; *ḤADĪṮ*; *KALĀM*; *MU'TAZILA*; e la biografia di *ŠĀFI'Ī, AL-*. Per gli sviluppi più recenti del *maḏhab* ḥanbalita, vedi *WAHHĀBĪYA* e le biografie di *IBN 'ABD AL-WAHHĀB* e di *IBN TAYMĪYA*].

BIBLIOGRAFIA

Fonti arabe

Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, I-II, M.H. Fiqī (cur.), Il Cairo 1952.

Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, I-VIII, Il Cairo 1931-1933.

Ibn al-Ǧawzī, *Manāqib al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Il Cairo 1930.

Ibn al-Ǧawzī, *Al-muntaẓam fī ta'rīḫ al-mulūk wa-al-umam*, I-VI, F. Krenkow (cur.), Hyderabad 1939-1940.

Ibn 'Aqīl, Abū al-Wafā 'Alī, *Kitāb al-funūn*, I-II, G. Makdisi (cur.), Beirut 1970-1971.

Ibn Badrān, *Al-madḫal ilā maḏhab al-imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Il Cairo 1931.

Ibn Rağab 'Abd al-Rāḥmān ibn Aḥmad, *Ḏayl 'alā Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, I-II, M.H. Fiqī (cur.), Il Cairo 1953.

Šaṭṭī Ǧamīl ibn 'Umar al-, *Muḫtaṣar Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, Damasco 1920.

Saggi

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I-II, Leiden 1943-1949 (2ª ed.).

H. Laoust, *Le hanbalisme sous le califat de Bagdad*, in «Revue des études islamiques», 27 (1959), pp. 67-128.

H. Laoust, *Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides*, in «Revue des études islamiques», 28 (1960), pp. 1-71.

G. Makdisi, *L'isnad initiatique soufi de Muwaffaq ad-Din ibn Qudama*, in J.-Fr. Six (cur.), *Louis Massignon*, Paris 1970, pp. 88-96.

G. Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981.

L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*, I-IV, H. Mason (trad.), Princeton 1982.

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino s.d.).

F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-1984.

GEORGE MAKDISI

ḪĀNAGĀH, parola persiana che indica l'alloggio o l'ostello dove i maestri ṣūfī (*mašā'iḫ*) risiedono, impartiscono le lezioni ai discepoli (alcuni dei quali residenti anch'essi), ricevono i visitatori, accolgono i viaggiatori e nutrono i poveri. La parola è funzionalmente intercam-

biabile con altri equivalenti termini tecnici del vocabolario ṣūfī, come *ribāṭ*, *tekke*, *takīya*, *zāwiya*, *dā'ira* e *dargāh*, sebbene ognuno di questi termini abbia una connotazione regionale ben distinta.

I mistici devono vivere nel mondo. La letteratura dei, o sui, mistici spesso mette in rilievo l'importanza di sfuggire non soltanto i coinvolgimenti del mondo ma, per esteso, la cura di ogni necessità o desiderio materiale. La *ḫānagāh*, e tutti i suoi equivalenti lessicali, capovolgono questo punto di vista e fissano l'attenzione sullo spazio fisico abitato dai sufi, lo spazio in cui essi interagiscono con gli altri e fanno affidamento sugli strumenti di quello stesso mondo da cui cercano di sfuggire.

L'uso della parola *ḫānagāh* risale al X secolo, sebbene la sua effettiva origine rimanga oscura. Il tentativo recente di collegarla a *ḫān*, termine largamente usato per indicare le stazioni di posta commerciali, è stato respinto da chi sostiene che il concetto ṣūfī di ospizio non possa implicare alcuna relazione con l'istituzione mercantile dello *ḫān*. Ma tale distinzione sembra alquanto speciosa, dal momento che sia lo *ḫān* che la *ḫānagāh* erano chiaramente posti per viaggiatori musulmani, fossero essi in cerca di riposo su una via di mercato o di guida su un cammino spirituale.

La *ḫānagāh*, di per sé, è incastonata in una storia pre-ṣūfī e premusulmana dalla quale non si è mai completamente svincolata. Essa deriva infatti da antecedenti manichei e da comunità ascetiche pre-ṣūfī (la Karrāmiya del Khorasan, nell'Iran orientale). Uno dei primi maestri ṣūfī a costituire una *ḫānagāh*, lo šayḫ Abū Sa'īd ibn Abī al-Ḫayr (morto nel 1049), fissò anche le regole cui dovevano sottostare gli abitanti e venne esaltato in una postuma biografia di famiglia per la ferma ma moderata disciplina spirituale che seppe impartire a coloro che risiedevano nella sua *ḫānagāh*. Altri maestri ṣūfī furono meno collegiali e più autoritari, ma anch'essi, come Abū Sa'īd, utilizzarono la loro *ḫānagāh*, o un impianto simile, per attrarre a sé una variegata serie di relazioni locali.

Dalla fine dell'XI secolo, a partire dai governatori selgiuchidi di Egitto e Siria e poi sotto i loro successori, si diffuse lo stanziamento delle *ḫānagāh* e dei loro equivalenti. Gli ostelli più conosciuti erano raggruppati attorno alle città che erano anche capitali commerciali e politiche delle maggiori dinastie musulmane: Il Cairo, Bagdad, Mosul, Lahore e Delhi. La continuità della loro esistenza è suggerita dal fatto che certi *ribāṭ* fondati a Bagdad nell'XI e XII secolo vennero riprodotti, almeno nel loro profilo generale, nelle *zāwiya* costruite in Africa settentrionale nel XIX secolo.

Ci si aspetterebbe, quindi, di trovare dettagliati resoconti dei disegni architettonici e dei progetti tecnici delle *ḫānagāh*, ma in realtà ben poco ci è giunto dal periodo medievale. Uno dei racconti più descrittivi riguarda il più famoso santo ṣūfī dell'India settentrionale nel periodo premongolo, lo šayḫ Niẓām al-Dīn Awliyā' di Delhi (morto nel 1325). La sua *ḫānagāh* era un enorme edificio, composto da un atrio principale (*ǧamā'at ḫāna*), corte, veranda, portineria e cucina. Ospitava diversi discepoli anziani in stanze più modeste, ma la struttura che la coronava era di certo la meno imponente: un'isolata stanzetta sul tetto dove lo šayḫ passava la serata o il primo pomeriggio pregando, meditando o (raramente) dormendo. Questa pianta pare sia stata ripetuta, con adattamenti al gusto locale, in molte regioni dell'Asia centrale e meridionale.

Il fascino della *ḫānagāh*, che costituiva l'espressione più visibile del Sufismo istituzionale, era molteplice. Al circolo esterno dei discepoli, che includeva musulmani e non musulmani di diversa estrazione sociale che venivano in visita a intervalli irregolari, essa forniva ad un tempo la magica presenza d'un santo e una cucina pubblica che dispensava pasti gratuiti. Più vicini allo šayḫ erano quei discepoli che approfondivano gli studi mistici e si accingevano agli esercizi meditativi sotto la sua guida: costoro frequentavano la *ḫānagāh* con regolarità e talvolta vi si stabilivano. Il più intimo circolo dei discepoli era costituito però da coloro che vi risiedevano in via permanente e che erano designati come successori (*ḫalīfa*) dello šayḫ: ad essi il maestro non soltanto affidava i più profondi insegnamenti spirituali, ma permetteva loro anche di iniziare altre persone alla tradizione del suo ordine (*ṭarīqa*; pl. *ṭuruq*).

Nonostante la continua e diffusa associazione di pensiero tra *ḫānagāh* e maestri di ordini ṣūfī, la dimensione laica della *ḫānagāh* non fu mai completamente accantonata. Lungo tutto il periodo medievale e agli albori di quello moderno vi sono ampie testimonianze di ostelli non ṣūfī, e anche di musulmani non mistici incaricati della gestione di ostelli ṣūfī. La ragione è evidente: la fonte di reddito di ciascuna *ḫānagāh* era laica, in quanto derivava dalle donazioni, più o meno munifiche, di coloro che abitavano fuori dalle sue mura. Persino nei non rarissimi casi di ostelli rurali, in cui chi vi risiedeva si occupava anche di compiti agricoli, l'esistenza continuativa del gruppo dipendeva dai contributi del più vasto circolo laico di seguaci e di ammiratori dello šayḫ. Tuttavia, non tutte le fonti di reddito erano ugualmente accettabili per tutti i sufi. Per i maestri chištiti e naqšbanditi, per esempio, era norma tassativa (salvo eccezioni di forza maggiore) respingere ogni assistenza governativa, mentre per le comunità suhrawardite e qādirite erano di solito ben accetti tutti i benefattori, tanto i ricchi mercanti quanto gli esponenti delle classi governative, che donassero offerte occasionali o che dotassero addirittura con sovvenzioni di carità permanenti

(*awqāf*; sing. *waqf*) la *ḫānagāh* e le sue attività. Quei santi che decidevano di respingere le offerte di assistenza del governo venivano spesso forzati e costretti a cedere: il potere dello Stato medievale era tale che ben pochi maestri ṣūfī, o loro successori, avrebbero potuto resistere ad un cocciuto governatore che desiderasse servirsi del potere spirituale di una *ḫānagāh* e dei suoi santi abitatori per rafforzare la propria legittimità.

Che la *ḫānagāh* per secoli abbia continuato ad essere l'albero maestro del Sufismo istituzionale non è stato mai messo in dubbio, ma che la sua vitalità sia rimasta inalterata nel tempo, sì. Alcuni tracciano il grafico del suo declino presso gli ordini maggiori dal momento in cui la *ḫānagāh* smise di ospitare un gruppo fraterno e affiatato di sufi e divenne invece un complesso tombale. Tale istituzione, pur conservando il nome di *ḫānagāh*, perpetuava in realtà la memoria di uno šayḫ morto attraverso parenti avidi, che ignoravano la sua eredità, ma traevano frutto dal suo capitale spirituale accettando ogni forma di sussidio pubblico e privato. E infatti, fin dagli inizi del XIV secolo, la *ḫānagāh* venne comunemente associata ad una tomba, così come ad una moschea e ad una *madrasa* adiacenti. [Vedi *MADRASA*]. Tuttavia, la maggior parte dei musulmani non ebbe difficoltà ad accettare questa estensione del profilo pubblico delle istituzioni ṣūfī, dal momento che ne riconoscevano i *mašā'iḫ* come esempi di modello profetico (*sunna*), apportatori di benefici per le loro comunità locali.

Ciò nonostante, in qualunque modo si vogliano valutare la *ḫānagāh* e il Sufismo istituzionale, la teoria di un declino diacronico e di una sclerosi del carisma viene indebolita, se non confutata, dall'emergere in Africa settentrionale di ordini riformisti, in particolare la Sanūsīya, nel corso del XIX secolo. Persino il più estremo dei gruppi puritani, la Wahhābīya, ha tacitamente riconosciuto i benefici che ne venivano a tutti i musulmani dall'espansione dell'influenza sanūsita. Lo strumento di questa espansione fu una rete di ostelli (*zāwiya*), deliberatamente collocati in aree che avrebbero potuto fornire il massimo appoggio alla resistenza armata sanūsita contro l'amministrazione coloniale italiana.

Ma il movimento sanūsita non fu l'ultimo rantolo del Sufismo istituzionale, né l'ultima drammatica messinscena di ostello comunitario. La loro continua influenza nell'Egitto moderno e in Algeria è stata ben documentata, e per molti musulmani la dimora fisica dei santi, qualunque nome essa abbia, continua ad incarnare quella qualità cosmica che nel XIII secolo era stata ad essa attribuita dal santo kubrawita Nağm al-Dīn al-Rāzī: «Il mondo è in verità un ospizio, dove Dio è lo šayḫ, e il Profeta – su di lui sia la pace – è l'attendente o il servo» (H. Algar [trad.], *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, New York 1982, p. 485).

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia dedicata alla *ḫānagāh* o ai suoi equivalenti. Per una valutazione delle origini e dello sviluppo che ebbe nel Medioevo, i migliori punti di partenza sono due articoli di Jacqueline Chabbi, *Khānḳāh*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, e *La fonction du ribāṭ à Bagdad du cinquième siècle au début du septième siècle*, in «Revue des études islamiques», 42 (1974), pp. 101-121. Sul contributo di Abū Sa'īd vi è l'incomparabile studio di F. Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫair*, Leiden 1976, pp. 296-336 in particolare. Le testimonianze ritrovate in Asia meridionale sono illustrate in numerosi articoli e monografie, i migliori dei quali sono: K.A. Nizami, *Some Aspects of Khanqah Life in Medieval India*, in «Studia Islamica», 8 (1957), pp. 51-69; F. Lehmann, *Muslim Monasteries in Mughal India*, uno studio mai pubblicato che fu discusso alla Canadian Historical Association, Kingston, 8 giugno 1973; e R.M. Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton 1978, New Delhi 1996 (2ª ed.), in particolare pp. 165-242.

Per comprendere lo scenario della Sanūsīya in Africa settentrionale, la soluzione migliore è consultare l'analisi completa che ne fa B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge 1976, cap. 4. Indicative del persistere del ruolo della *zāwiya* in un altro contesto vitale sono due monografie sul Sufismo egiziano: F. de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden 1978 e M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford 1973. L'opera di J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York (1971) 1998 (2ª ed.), a dispetto della sua pretesa completezza, sfortunatamente è limitata da spiegazioni pseudotipologiche e da un pregiudizievole puritanesimo arabo.

BRUCE B. LAWRENCE

ḤARAM E ḤAWṬA. La società araba può essere descritta come un conglomerato di unità tribali singole normalmente in stato di guerra, di tregua o di alleanza con altre unità tribali, sia che queste tribù siano stanziate in villaggi o città, sia che si tratti di pastori migranti. I mercanti, gli artigiani e i contadini, tutti disarmati, sono soggetti alle tribù nobili (*šarīf*), che li considerano deboli (*ḍa'īf*) e ignobili. Inevitabilmente sorgono occasioni in cui le tribù, anche se in guerra, devono incontrarsi su un terreno neutrale in sicurezza fisica: per andare ai mercati, per prendere accordi politici, ad esempio per una tregua, e per scopi religiosi. Poiché i signori tribali hanno difficoltà ad accettare l'autorità dei loro pari, quando si tratta di sceglierne uno che presieda agli arbitrati tribali, che garantisca un forum sicuro per i loro incontri e, persino, che imponga loro date sanzioni, hanno quindi la necessità di un'autorità con sostegno soprannaturale che sovrintenda a un territorio non soggetto alla legge tribale. Di conseguenza, si rivolgono ad una famiglia, da tutti considerata in possesso di attribu-

ti sacri, la cui autorità risalga ad una fonte divina e che eserciti le funzioni affidatele tramite un profeta o un santo.

L'istituzione, nota nell'antica Arabia come *ḥaram* (e forse anche *maḥram*), e in alcune zone dell'Arabia contemporanea come *ḥawṭa*, è strettamente legata a queste famiglie sacre. Si tratta di un'enclave sacra contenente un santuario, amministrata nel territorio šāfi'ita da un signore detto *manṣab* (a volte *manṣūb*), soggetto alla legge divina e indipendente dal territorio tribale (*aḥbāṭ*) circostante. L'inviolabilità della sacra enclave è garantita dai suoi sostenitori tribali (*anṣār*), come nel caso di Medina, e, ad esempio, Anṣār Mawlā al-Dawīla nel Wādī Ḥaḍramawt. *Ḥaram* e *ḥawṭa*, termini che indicano l'enclave sacra e inviolabile, sembrano risalire semanticamente a *maḥǧar* e *ḥimā*, che indicano i pascoli proibiti: la radice di entrambi questi termini inizia con la lettera *ḥā'*. Inoltre, lo *ḥimā* di al-Ṭā'if era probabilmente legato a funzioni religiose.

Una istituzione di tipo simile è la *hiǧra* dello Yemen settentrionale zaydita, benché distinta da *ḥaram* e *ḥawṭa*. Pur non essendo attestata nei primi secoli dell'Islam, sembra pronosticata in alcune iscrizioni preislamiche. Ad esempio, nell'espressione «wb' š'b dhhmdn whgrhmw w''rbhmw» (le tribù di Hamdan e le loro persone protette [*hiǧar*] e i loro Arabi tribali [beduini]), il termine *hiǧar* (singolare *hiǧra*) indica sia le persone protette, sia il luogo dove risiedono.

La sacra enclave nella sua forma più primitiva è probabilmente esemplificata dalla *ḥawṭa* di Muǧšin (a nord-est di Ẓafār, al limite del deserto arabo), dove porta disgrazia tagliare i cespugli e uccidere le lepri. Come nel semplice deserto *ḥawṭa*, anche nello *ḥaram* meccano, istituzione altamente sviluppata, non si possono tagliare i cespugli, né si possono uccidere uccelli o altri animali.

Ḥrm e *mḥrm*, tradotti con «santuario», sono attestati nel *Sabaic Dictionary* (Louvain 1982). È noto il Maḥram Bilqīs, nome arabo delle rovine del tempio preislamico di Ilumquh a Mārib. Il santuario del dio Ḏū Samāwī ad al-Ḥazm nel Ǧawf yemenita era situato in un'enclave sacra: l'iscrizione che lo identifica si riferisce a un *maḥram* e a un *mnṣbt*. *Mnṣbt* indica un luogo di *anṣab* o confine di pietre che, come si sa, segnalava lo *ḥaram* meccano, e quando Muḥammad fondò lo ḥaram a Yaṯrib (nome preislamico di Medina) ne fece segnare il confine allo stesso modo. Vennero prestati giuramenti vicino all'Anṣāb al-Ka'ba seguiti da sacrifici. La *ḥawṭa* è egualmente delimitata da cumuli di pietre e, prima di entrarvi, gli uomini smontano da cavallo in segno di rispetto.

Inviolabilità dell'enclave. Le tribù riconoscono l'inviolabilità dello *ḥaram* o *ḥawṭa* a tal punto che, nell'antichità, i Qurayš facevano scorrerie all'esterno di Mecca, ma, tornati nel suo *ḥaram*, si sentivano al sicuro, sistema seguito anche dalle tribù dello *ḥaram* di Musaylima. Non significa, tuttavia, che se la cavassero impuniti, poiché, a giudicare dalla procedura nella *ḥawṭa* ai nostri giorni, la parte offesa denuncia le tribù colpevoli; e questo lo si deduce da episodi connessi con lo *ḥaram* di Musaylima.

L'episodio della fondazione, da parte di Muḥammad, dello *ḥaram* di Yaṯrib, divenuto in seguito Madīnat al-Nabī (la città del Profeta), è riportato dai documenti F e H degli «Otto Documenti» (la cosiddetta Costituzione di Medina). Le regole in essi contenute, insieme a quelle citate dallo storico Wāqidī e dal geografo Yāqūt, possono logicamente considerarsi le stesse della legge dell'epoca preislamica. Il documento F afferma che «questa scrittura non avviene tra un malfattore e uno che commette un atto criminale». Nel suo dizionario geografico, il *Mu'ǧam*, Yāqūt dice: «Chiunque vi entri [nello *ḥaram* meccano] è al sicuro, e chi commette un'aggressione in qualsiasi altro territorio, e poi si rifugia qui, è al sicuro quando vi entra e, quando ne esce, riceverà la punizione». Allo stesso modo, il *manṣab* prenderà sotto la sua protezione un assassino che ha cercato rifugio nella *ḥawṭa* e riporterà l'uomo alla sua tribù; le due tribù interessate presenteranno il caso al giudizio del *manṣab*.

L'assassinio nello *ḥaram* o nella *ḥawṭa* è un crimine nefando: l'uccisione del califfo 'Uṯmān nello *ḥaram* medinese fu considerata un crimine efferato dal parente Mu'āwiya. In tal caso la *ḥawṭa* scrive al capo del clan offensore e ai capi di tutte le altre tribù, coinvolgendoli nella responsabilità del crimine. Il clan colpevole manda subito al *manṣab* un dono propiziatorio, *suqṭān* (corrispondente al *ṣarf wa-'adl* degli «Otto Documenti»). Le *ḥawṭa* di tutte le tribù si riuniscono nella casa del *manṣab*, e il capo del clan colpevole, oppure il *manṣab* stesso, prende il pugnale dell'assassino e gli fa un taglio sulla fronte fino a farlo sanguinare, per dimostrare che l'onore (*wiǧh*) di quell'uomo è stato macchiato. Questa azione simbolica si trova in un'iscrizione minea e anche nella biografia (*sīra*) del profeta Muḥammad, dove viene chiamata *taǧbīh* e si accompagna all'annerimento del viso. Per espiare la colpa la tribù colpevole deve giustiziare uno dei suoi membri, non necessariamente l'assassino, altrimenti tutte le altre tribù si uniranno per attaccarla, finché sia compiuta l'espiazione con l'uccisione di un numero di persone adeguato alla serietà della trasgressione.

Poiché qualsiasi offesa non solo contro il *manṣab*, ma anche contro qualsiasi individuo sotto la sua protezione viene considerata un affronto contro la sua persona stessa, un *manṣab* astuto può raggiungere un grande

potere mettendo una tribù contro un'altra. Può persino riuscire a formare un piccolo Stato teocratico. Dato il bisogno che le tribù hanno di un'autorità suprema, il cui potere derivi da una fonte divina, in Arabia lo Stato teocratico è visto come uno sviluppo naturale e si pensa che i *mukarrib* governassero teocrazie. Trascurando le questioni di rivelazione, vi sono ovvi paralleli politici fra questo processo e quello tramite il quale Muḥammad si impose a Yaṯrib.

Hiğra. A questo punto la *hiğra* deve essere riesaminata nell'ambito del suo significato yemenita e come Hiğra di Muḥammad, oggi usualmente tradotto con «migrazione» da Mecca a Medina. «La *hiğra* di Muḥammad contiene soprattutto il concetto di cercare la protezione di potenti tribù armate, anche se *hiğra* significa [pure] lo spostamento fisico da un posto a un altro» (Serjeant e Lewcock, 1983, p. 40b). Egli lasciò la protezione della propria tribù, i Qurayš, per quella delle tribù armate di Yaṯrib. Nello Yemen, i sayyid o altri (per esempio Mašāyih Bayt al-Aḥmar, la *hiğra* della confederazione Ḥāšid) possono cercare la protezione tribale. Le tribù si riuniscono e decidono di offrire una *hiğra* in base alla santità, al sapere e ad altre qualità del richiedente. La persona protetta in questo modo non combatte, né contribuisce alla punizione o a una possibile tassa (*ġurm*) che la tribù decida di imporsi per affrontare la guerra, l'ammenda o l'ospitalità. La *hiğra*, nel caso di un uomo di religione, significa l'arbitrio supremo (*marğa'*) e l'esempio da imitarsi (*qudwa*): egli giudica nelle liti, nei matrimoni e nei divorzi e scrive scongiuri per le persone e il bestiame. Quindi, le *hiğra* diventano spesso centri di cultura religiosa. La città di San'a è *muhağğar*, ossia protetta da sette grandi gruppi tribali delle vicinanze. Un membro di una tribù che compia un omicidio nei suoi pressi deve restituire il rispetto (*tahğīr*) alla città pagando un'ammenda e sacrificando un *'aqīra* (animale sacrificale) alle porte della città. Il profeta Muḥammad divenne l'arbitro supremo (*marğa'*) a Yaṯrib, esercitando funzioni non dissimili da quelle dei sayyid della *hiğra* e dei *manṣab* delle *ḥawṭa*, pur non scrivendo formule magiche.

Lo *ḥaram* preislamico veniva protetto dal dio che ospitava. A Mecca esso era la Ka'ba, che secondo uno *ḥadīṯ* era costituita da una tenda, probabilmente forma simbolica della tenda nera quadrata, nota al sud col nome di *karba*. Era il santuario di Allāh dei Qurayš, noto come Allāh Qurayš. Sembra che, con la crescita del potere Qurayš in Arabia, a questo culto originale sia stato aggiunto un pantheon. La violazione delle leggi dello *ḥaram* comportava la punizione divina, perché si credeva che lo *ḥaram* si difendesse da sé con mezzi soprannaturali, come fece Yaṯrib alla battaglia della Fossa, in seguito alla quale il Profeta stabilì in quel luogo il suo *ḥaram*.

Il pellegrinaggio annuale allo *ḥaram* di Mecca era l'avvenimento più importante dell'anno; l'ospitalità era garantita da una tassa imposta allo scopo e da contributi privati. I pellegrini entravano cantando la *talbiya*, versi rivolti al dio, come oggi esclamano «Ya Hūd» e cantano il *tahwīd* al profeta Hūd durante il pellegrinaggio annuale. Il pellegrinaggio meccano era una consuetudine nella penisola arabica, a giudicare da un'iscrizione che elenca dettagliatamente le regole per il pellegrinaggio ad Almaqah a Mārib. Lì, il dio Ta'lab riceveva le decime con le quali organizzava un banchetto. Non si poteva dare la caccia agli animali protetti da Ta'lab.

L'Islam abolì gli dei del paganesimo e non lasciò alcun compagno ad Allāh; sono rimaste, invece, le sacre enclave, le *ḥawṭa* con i loro pellegrinaggi. Pellegrinaggi che sono annuali o stagionali, secondo le caratteristiche dei santi i cui sepolcri si trovano nelle *ḥawṭa*: i pellegrini girano attorno alla tomba, toccando a turno i quattro pilastri posti agli angoli. Anche oggi i *manṣab*, con le loro entrate, devono offrire una festa all'epoca del pellegrinaggio e ospitare i pellegrini durante tutto l'anno.

BIBLIOGRAFIA

M.J. Kister, *Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980, raccolta di articoli, di cui cfr. specialmente *Mecca and Tamīm. Aspects of Their Relations* e *Some Reports Concerning Mecca. From Jāhiliyya to Early Islam*.

R.B. Serjeant, *South Arabian Hunt*, London 1976.

R.B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilisation*, London 1981, raccolta di articoli di cui cfr. in particolare *Hūd and Other Pre-islamic Prophets of Ḥaḍramawt*; *Ḥaram and Ḥawṭah. The Sacred Enclave in Arabia*; *The Constitution of Medina* e *The Sunnah Jāmi'ah. Pacts with the Yathrib Jews and the Taḥrīm of Yathrib*.

R.B. Serjeant e R. Lewcock (curr.), *Ṣan'ā'. An Arabian Islamic City*, London 1983.

R.B. SERJEANT

ḪĀRIĞITI. Sono la terza forza dell'Islam, che si oppone sia alla maggioranza sunnita sia agli šī'iti seguaci di 'Ālī. Sebbene oggi siano poco numerosi, gli ḫāriğiti hanno ricoperto un ruolo di grande importanza nella storia della teologia e nella teoria politica musulmane.

La loro origine risale all'accordo tra il quarto califfo, 'Ālī, e il suo sfidante, Mu'āwiya, parente e vendicatore del terzo califfo, 'Uṯmān, accordo che riguardava una procedura di arbitrato a seguito della battaglia di Ṣiffīn (37 eg. / 657 d.C.). Un gruppo di seguaci di 'Ālī, principalmente esponenti della tribù araba dei Tamīn, ritennero che 'Ālī si fosse macchiato di un grave peccato

nell'aver accettato di trattare con i ribelli, e per questa ragione non lo considerarono più musulmano. Essi compirono un'«uscita» (*ḫurūğ*) dal suo accampamento e si radunarono a Ḥarūrā' nei pressi di Kufa (la capitale di 'Ālī) in Iraq: da allora gli ḫāriğiti («coloro che sono usciti») sono definiti anche Ḥarūria. Fin dall'inizio, essi sostennero l'uguaglianza di tutti i musulmani, senza distinzione di razza o tribù, «anche se si tratti di uno schiavo negro», e per questo riscossero molto successo tra i convertiti non arabi.

Nonostante tutti gli sforzi, 'Ālī non riuscì a riconciliarsi con loro, e alla fine fu costretto dalle loro incursioni e dalle continue provocazioni ad attaccare il loro quartier generale sul canale Nahrawān (17 luglio 658). Quest'attacco fu più un massacro che una battaglia, e stimolò la solidarietà nei confronti degli ḫāriğiti. Dopo appena tre anni, 'Ālī venne assassinato sulla porta della sua moschea a Kufa da Ibn Mulğam al-Murādī, uno ḫāriğita desideroso di vendicare l'eccidio di Nahrawān.

Il centro intellettuale della dottrina ḫāriğita divenne, nel secolo seguente, il grande porto iracheno di Bassora, ma in seguito si spostò nell'Africa settentrionale. Qui la dottrina ḫāriğita toccò il tasto giusto delle tribù berbere, e l'Africa settentrionale divenne la Scozia di questi Puritani musulmani. Le rivolte ḫāriğite, utilizzando efficacemente le tattiche della guerriglia, aiutarono ad indebolire la dinastia omayyade di Mu'āwiya prima che questa venisse deposta dalla rivoluzione abbaside del 750. Queste rivolte continuarono anche sotto i primi Abbasidi, e in questo periodo il termine ḫāriğita passò a significare «ribelle».

Essendo intransigenti circa la possibilità di compromesso, gli ḫāriğiti si divisero presto in varie sette: gli eresiografi musulmani ne contano più di venti. Ciascuna setta in genere nominava un imam, un «comandante dei fedeli», e riteneva di essere la sola vera comunità musulmana. Elementi fondamentali della dottrina ḫāriğita sono: il principio secondo cui un musulmano che commetta un peccato grave è un apostata, e lo spargimento del suo sangue è legittimo; il fatto che ciascun pio musulmano possa essere nominato imam e che, qualora egli commetta peccato o fallisca nel suo essere giusto, possa essere deposto. I musulmani non ḫāriğiti erano considerati infedeli o politeisti. Gli Ebrei e i cristiani che accettavano la regola ḫāriğita erano scrupolosamente protetti. Gli ḫāriğiti che avessero trovato la morte combattendo la guerra santa (*ğihād*) contro altri musulmani erano considerati *šurāt*, «venditori» (di questo mondo per il Paradiso).

Le sette principali furono l'Azāriqa, la Ṣufrīya e la Ibāḍīya. Gli adepti della prima setta presero il nome probabilmente da Nāfi' Ibn al-Azraq, un fabbro figlio di uno schiavo greco; essi escludevano dall'Islam tutti coloro i quali convivevano pacificamente con i musulmani non ḫāriğiti, tutti quelli che credevano nella *taqīya*, o dissimulazione del proprio credo autentico, e tutti coloro i quali non facevano la *hiğra*, o emigrazione per raggiungerli. Praticavano l'*isti'rāḍ*, o «revisione» delle credenze dei loro oppositori, mettendo a morte chi falliva l'esame del loro catechismo, spesso inclusi donne e bambini; ritenevano anche che i figli dei «politeisti» andassero all'Inferno con i loro genitori. Sostenevano che persino un profeta non fosse immune dal peccato, e quindi da una finale miscredenza; e ancora che le donne mestruate dovessero pregare e digiunare, che la «mano» del ladro dovesse essere tagliata all'altezza della spalla, e che non fosse legittimo lapidare le adultere, dal momento che ciò non è scritto nel Corano. Si staccarono dagli altri ḫāriğiti a Bassora nel 684 e lasciarono la città per condurre una tremenda guerra civile nelle regioni meridionali dell'Iraq e dell'Iran. Questa rivolta venne capeggiata da Zubayr ibn Māhūz fino al 688, e poi da Qatarī ibn Fuğā'a sino alla loro sconfitta finale nel 699. Qatarī fu uno dei molti poeti ḫāriğiti arabi particolarmente dotati.

Si dice che la Ṣufrīya sia nata tra i seguaci di 'Abd Allāh ibn Ṣaffār al-Tamīmī; essi ritenevano che fosse legalmente ammissibile la convivenza pacifica con altri musulmani; a differenza dell'Azāriqa, non praticavano l'*isti'rāḍ*, e a differenza della Ibāḍīya, credevano che i musulmani non ḫāriğiti fossero politeisti, piuttosto che veri e propri infedeli. La Ṣufrīya si affermò come setta attiva nel 695, riscuotendo un seguito entusiastico tra le tribù arabe dell'alta valle dell'Eufrate. Sotto una serie di *leader* violenti fecero di tutto per conquistare il potere supremo al tempo della tormentata fine del califfato omayyade. Dal 745 al 751 combatterono in Iraq, in seguito nel Fārs, poi ancora nell'isola di Kišm, e infine in Oman, dove il loro imam venne trucidato da un imam ibāḍita. La setta si mosse dunque nell'Africa settentrionale, dove, a partire dal 735, riscosse l'adesione dei Berberi. Nel 770, i Berberi aderenti alla Ṣufrīya, sotto la guida dell'imam Abū Qurra, conquistarono l'importante città carovaniera di Siğilmāsa nel Marocco meridionale. Come molti altri ḫāriğiti, anch'essi erano mercanti molto attivi. Mantennero un imamato per circa un secolo, ma alla fine sembra che si siano convertiti alla Ibāḍīya e al Sunnismo.

Gli appartenenti alla Ibāḍīya sono i soli sopravvissuti delle divisioni ḫāriğite, e, dal momento che i loro scritti si sono conservati, costituiscono anche la setta meglio conosciuta. Contano probabilmente meno di un milione di adepti, sparsi tra le oasi di Mzab e Wargla in Algeria, nell'isola tunisina di Gerba, a Ğabal Nafūsa e a Zuwağāh nella Tripolitania libica, a Zanzibar e nell'Oman; qui la famiglia regnante è ibāḍita. I mercanti di

Mzab, Gerba e dell'Oman rappresentano un buon esempio di comunità chiuse su base religiosa di commercianti, simili a quelle ebraiche, dei Parsi o anche a quelle musulmane ismailite. Gli adepti della Ibāḍīya praticanti non tollerano il tabacco, la musica, il gioco, la lussuria, il celibato, e devono astenersi dalla collera. Il concubinato può essere praticato solo col consenso delle mogli, e i matrimoni con altri musulmani sono fortemente biasimati. Disapprovano il Sufismo, sebbene abbiano un culto dei defunti retti. I peccatori subiscono l'ostracismo della comunità fino a quando non fanno pubblica confessione e penitenza.

La setta Ibāḍīya è menzionata per la prima volta a Bassora nel 680; il nome deriva da ʿAbd Allāh ibn Ibāḍ, che ruppe con l'Azāriqa nel 684, continuando a vivere a Bassora, dove presiedeva un consiglio segreto chiamato *Ǧamāʿat al-Muslimīn* (collettività dei musulmani). Il suo lavoro proseguì sotto Ǧābir ibn Zayd, eminente studioso tradizionalista. I primi *mutakallimūn*, o teologi, dell'Islam furono ibāḍiti che disputarono con il cenacolo di Ḥasan di Bassora. Ǧābir era della tribù degli Azd dell'Oman e fece molto per dare un'organizzazione alla setta: ebbe contatti ravvicinati con i muʿtaziliti di Bassora e, come loro, riteneva che il Corano fosse creato, che l'uomo avesse potere sopra le sue azioni, e che non sussiste alcuna visione beatifica [Vedi *MUʿTAZILA*]. La Ibāḍīya è stati chiamata anche Wāṣilīya, da Wāṣil ibn ʿAṭāʾ, un muʿtazilita di prima generazione.

Dopo Ǧābir, la comunità di Bassora fu capeggiata da Abū ʿUbayda Muslim al-Tamīmī, che organizzò il quartier generale di Bassora come un centro di insegnamento e di addestramento, preparando così squadre di insegnanti (*ḥamalat al-ʿilm*) pronte a diffondere la dottrina nelle più remote province musulmane. Quando i tempi fossero stati maturi, queste squadre avrebbero dovuto formare degli imam: come gli šīʿiti zayditi e molti muʿtaziliti, gli ibāḍiti ritenevano che ci potesse essere più di un imam se comunità molto distanti tra loro ne avessero avuto la necessità. Altre volte, qualora le circostanze lo avessero richiesto, le comunità ibāḍite avrebbero potuto fare a meno dell'imamato ed essere invece governate da consigli di anziani istruiti.

Nel corso dell'VIII secolo, gli imamati ibāḍiti si svilupparono e decaddero in Yemen, in Oman e nella Tripolitania. Nel IX secolo, mercanti dell'Oman portarono la dottrina nell'Africa orientale. Il maggiore imamato ibāḍita fu quello fondato attorno al 760 a Tāhart nell'Algeria centrale, che divenne ereditario all'interno della famiglia di origine persiana dei Rustamī. Nell'ultima parte dell'VIII secolo e nella prima metà del IX, gli imam di Tāhart ebbero il riconoscimento non solo delle tribù berbere che occupavano il territorio che si estendeva dal Marocco alla Tripolitania, ma anche della Ibāḍīya di Bassora, dell'Iran e dell'Oman. I loro mercanti furono i primi missionari dell'Islam nell'Africa subsahariana. Nella seconda metà del IX secolo, questo Stato venne indebolito da una serie di scismi religiosi e da nemici esterni, e molti dei suoi sostenitori berberi si convertirono alla Sunna. Ciò che rimaneva dello Stato venne distrutto nel 909 dall'ascesa del califfato fatimide, con sede a Kairouan. L'ultimo imam fuggì a Sadrāta nell'oasi di Wargla. I discendenti dei fuggiaschi di Tāhart vivono ancora oggi nell'oasi di Mzab, nel profondo Sahara.

Dodici sottosette della Ibāḍīya nordafricana sono menzionate dagli storici della setta. Tre di queste – Nukkārīya, Nafāṯīya e Ḫalafīya – sono sopravvissute fino ai giorni nostri in piccolo numero, prevalentemente in Tripolitania.

[Vedi anche *CALIFFATO, IMAMATO* e *UMMA*].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti migliori sugli ḫāriǧiti sono, naturalmente, in arabo, ma si trova qualcosa anche in francese, tedesco e italiano. La maggior parte di questi lavori è enumerata nelle seguenti voci di *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-: G. Levi Della Vida, *Khāridjites*, T. Lewicki, *Ibāḍiyya*, e R. Rubinacci, *Azārika*. Comunque, sono stati tradotti in inglese i due testi principali riguardanti le eresie sunnite: nonostante il fatto che siano opere scritte da un punto di vista dichiaratamente ostile, esse sono delle letture preziose. Si tratta di: ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī, *Moslem Schisms and Sects (Al-Fark Bain al-Firak)*, Kate Chambers Seelye (trad.), New York 1919-1935, pp. 74-115; A.K. Kazi e J.G. Flynn, *Shahrastānī. Kitāb al-Milal wa'l Niḥal (The Khārijites and the Murji'ites)*, in «Abr-Nahrain», 10 (1970-71), pp. 49-75. Un importante articolo scritto da uno dei maggiori studiosi della Ibāḍiya è T. Lewicki, *The Ibādites in Arabia and Africa*, parti 1 e 2, in «Cahiers d'histoire mondiale», 13 (1971), pp. 51-130. Un'introduzione più datata alla questione, ma che si rivela ancora utile, è W. Thomson, *Khārijitism and Khārijites*, in *The Macdonald Presentation Volume. A Tribute to Duncan Black Macdonald*, 1933, rist. Freeport/N.Y. 1968.

JOHN ALDEN WILLIAMS

ḤASAN AL-BAṢRĪ (21-110 eg. / 642-728 d.C.), famoso asceta musulmano, della generazione che aveva seguito il profeta Muḥammad. Figlio di uno schiavo liberato, nacque a Medina e fu allevato nei pressi del Wādī al-Qurā. Durante la prima guerra civile, scoppiata a causa della nascita del califfato omayyade, Ḥasan si trasferì a Bassora, dove si stabilì in modo definitivo dopo una breve carriera come combattente santo nel territorio dell'attuale Afganistan e segretario del governatore del Khorasan.

Per uno spirito religioso semplice come quello di

Ḥasan, i cambiamenti economici e sociali che avevano accompagnato gli scismi e i «colpi di Stato» all'interno dell'Islam erano dovuti a un eccesso di mondanità. E infatti, egli reagì in modo assai più duro contro questo tarlo del cuore e del comportamento umano di quanto non fece contro la tirannia del governo omayyade, allora personificato da al-Ḥaǧǧāǧ, governatore dell'Iraq. In aperta critica agli Omayyadi, Ḥasan rifiutò di «augurare loro il bene e scongiurare da loro il male» (perché, diceva, le loro spade sono più veloci delle nostre lingue), ma anche di partecipare a rivolte sovversive. E, parimenti, mise in guardia altri affinché non si opponessero con la spada a una punizione o a una prova che veniva da Dio, qual era appunto il tiranno al-Ḥaǧǧāǧ, bensì la fronteggiassero con pazienza e contrizione: Dio, diceva Ḥasan, porta cambiamenti e sollievo con questi mezzi piuttosto che con avventati ricorsi alla violenza. E dunque, uno ḫāriǧita che tenti di far giustizia con la violenza commette un gravissimo errore.

Benché Ḥasan fosse un rinomato esperto nelle scienze religiose islamiche del *tafsīr* (esegesi coranica), del *fiqh* (giurisprudenza) e dell'*ḥādīṯ* (tradizioni del profeta), tanto che si racconta che abbia tenuto conferenze e scritto libri su questi temi, egli deve la sua fama alle proprie inquietudini pietistiche e dogmatiche. E in questo campo il suo interessamento è tutto volto non alle dottrine teologiche, bensì alla qualità della fede e dell'azione, così da trasferire la vita interiore di un cuore genuinamente sincero e pio in un sistema di vita esteriore moralmente retto ed ascetico. Dotato di grandi conoscenze e del ricordo diretto della cerchia del Profeta, di personalità affascinante, di lingua eloquente e, soprattutto, di un cuore pio e di un carattere retto, Ḥasan dedicò i suoi sforzi a predicare contro la mondanità e l'ipocrisia che essa causava. I suoi sermoni e le sue lettere sono moniti severi a non dimenticare la fugacità di questo mondo, l'eternità dell'altro e l'inevitabilità della morte e della retribuzione divina, e al contempo esortano a temere Dio, a nutrire una fede sincera e a tenere una condotta giusta. I *munāfiqūn*, quegli ipocriti dalla fede superficiale, sempre pronti a peccare, erano fedeli moralmente aberranti, che correvano il forte rischio di finire nel fuoco infernale e, dunque, urgentemente bisognosi d'aiuto.

La dottrina di Ḥasan a proposito del *qadar* (libero arbitrio) era un credo moralmente ispirato, diretto com'era contro il razionalismo deterministico dei peccatori. Sfidato dal califfo 'Abd al Malik a difendere e chiarire la sua posizione, Ḥasan spiegò che gli esseri umani hanno il potere (*qudra*) di scegliere liberamente; che il bene e la guida a compierlo vengono da Dio, il quale ha la prescienza del bene e del male (derivante quest'ultimo dagli uomini e dal diavolo); ma che la predestinazione di Dio non è coercitiva e la sua preveggenza non proibisce la libera scelta umana. I racconti, secondo i quali Ḥasan abiurò infine la sua fede nel libero arbitrio, sono probabilmente tardi tentativi dei sunniti ortodossi di togliere alla sua reputazione la macchia di una dottrina che ormai era considerata eresia, sebbene rimanga sempre la possibilità che egli avesse davvero modificato in parte le proprie posizioni.

Il fatto che sia i sufi sia i mu'taziliti guardassero a Ḥasan come a uno dei loro precursori è segno della sua importanza e dell'influenza che esercitò come asceta e teologo. Ed è ancor più significativo che i sunniti si preoccupassero di annoverarlo tra i loro ispiratori, a dispetto delle sue insolite posizioni in materia di pietà e di dogma. A riprova dell'ondata di commozione che la morte di Ḥasan suscitò, quel giorno nelle moschee non si tenne la preghiera della sera perché l'intera città di Bassora era impegnata ad assistere al suo funerale.

BIBLIOGRAFIA

Accanto a numerosi frammenti dei suoi sermoni (*mawā'iẓ*) e a qualche brano della sua esegesi del Corano, sono sopravvissute alcune lettere (*rasā'il*) di Ḥasan, incluse quelle indirizzate ai califfi 'Abd al-Malik e 'Umar II. Inoltre, Ḥasan è stato frequentemente citato come un'autorità letteraria nei campi del *tafsīr*, degli *ḥadīṯ* e del *fiqh*, e così pure dell'*ādāb* (le lettere) e dell'*aḫlāq* (l'etica, particolarmente esortativa).

La fonte primaria sulla vita e il pensiero di Ḥasan è Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, in E. Sachau et al. (edd.), *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 320 des Flucht*, Leiden 1915, VII, parte 1, pp. 114-29. L'opera pionieristica di L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris (1922) 1968, 3ª ed., pp. 152-75, sottolinea il lato ascetico di Ḥasan, in contrasto con la tradizione idealista prevalente a Kufa. H. Ritter, *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. 1. Ḥasan el-Basrī*, in «Der Islam», 21 (1933), pp. 1-83, fornisce un'eccellente analisi insieme con il testo critico della lettera di Ḥasan a 'Abd al-Malik, che ha formato la base per studi successivi. J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, Beirut 1977 e M. Cook, *Early Muslim Dogma. A source-Critical Study*, New York 1981 sono incentrati quasi esclusivamente sulle posizioni teologiche di Ḥasan.

HASAN QASIM MURAD

ḤILLĪ, AL- (648-726 eg. / 1250-1326 d.C.), nome completo Ǧamāl al-Dīn Abū Manṣūr al-Ḥasan ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn al-Muṭahhar, noto come 'Allāma («eminente studioso» o «saggio») al-Ḥillī, da Hilla, importante centro di formazione šī'ita nell'Iraq meridionale; per questo un numero consistente di studiosi famosi è noto con il nome di al-Ḥillī.

Al-Ḥillī studiò dapprima con il padre e in seguito con il celebre zio materno, Naǧm al-Dīn Abū al-Qāsim Ǧa'far ibn Sa'īd al-Ḥillī, noto come «il primo studioso» (*al-Muḥaqqiq al-Awwal*), come pure con molti altri studiosi šī'iti e sunniti. Suo mentore negli studi di filosofia e teologia fu il controverso astrologo, teologo e filosofo Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (morto nel 1274).

Al-Ḥillī scrisse trattati concernenti tutte le scienze religiose e razionali, nonché biografie e opere di grammatica araba e retorica. Fu il primo ad applicare lo studio scientifico (*'ilm*) degli *ḥadīṯ* («tradizioni») alla tradizione šī'ita, e la sua metodologia è tuttora normativa nella dottrina šī'ita dell'*ḥadīṯ*. Tale metodo, tuttavia, gli procurò l'ostilità della scuola aḫbārita, che riteneva valide tutte le tradizioni nelle quattro raccolte šī'ite degli *ḥadīṯ*.

La maggior parte delle opere di al-Ḥillī, che dovevano essere più di cento o, secondo alcuni, cinquecento, è andata perduta. Tra i dieci testi pubblicati, tutti manuali normativi di giurisprudenza e teologia, vi è il *Šarḥ Taǧrīd al-i'tiqād*, commento al *Taǧrīd al-i'tiqād* (Liberare il credo [di tutti i particolari]), un credo šī'ita di Ṭūsī. Tale commentario ha sostituito tutte le altre opere sulla dogmatica šī'ita. Il trattato di al-Ḥillī *Al-bāb al-ḥādī 'āšar* (L'undicesimo capitolo) è un credo importante ed è stato tradotto anche in inglese; costituiva un'appendice a un'altra delle sue opere di rilievo, *Minhāǧ al-ṣalāḥ fī iḫtiṣār al-Miṣbāḥ* (Il modo giusto per abbreviare *La lampada*), una riduzione del *Miṣbāḥ al-mutahaǧǧid* (La Lampada del Vigilante [nelle preghiere notturne]).

Intorno al 1305 al-Ḥillī si recò in Persia, dove si impegnò in numerose discussioni con i principali studiosi sunniti. Sotto la sua influenza l'ottavo sultano persiano, Öljeitü Khudā-Banda, che dapprima si era professato cristiano, poi buddhista e infine musulmano sunnita della scuola ḥanafita, si convertì alla Šī'a duodecimana. Con Öljeitü i nomi dei dodici imam šī'iti furono scritti sulle moschee e sulle monete. In tal modo, in Iran, per la prima volta, seppure per breve tempo, gli šī'iti duodecimani furono ufficialmente riconosciuti quali rappresentanti della religione di Stato.

'Allāma al-Ḥillī, contemporaneo di Ibn Taymīya e di altri noti studiosi sunniti, fu sia ammirato per la sua notevole erudizione, sia attaccato e diffamato quale eminente e influente studioso šī'ita. Al fine di rendergli onore fu sepolto a Naǧaf (e non, come affermano erroneamente William M. Miller, Dwight M. Donaldson e S. Husain Jafri, a Mašhad, in Iran: «al-Mašhad al-Ġurawi» è un titolo onorifico del tempio di 'Alī a Naǧaf) nel tempio di 'Alī, il primo imam šī'ita. La tomba di al-Ḥillī a Naǧaf è molto nota e spesso meta di pellegrinaggi.

BIBLIOGRAFIA

Le migliori opere generali su al-Ḥillī sono E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1924, rist. 1978, III, pp. 356 e 406, e IV, p. 54; D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak*, London 1933, soprattutto pp. 268-69 e 296-97. Il Capitolo undicesimo di al-Ḥillī è stato tradotto da W.M. Miller, *Al-Bābu al-Ḥādī 'Ashar. A Treatise on the Principles of Shī'ite Theology*, London 1928.

MAHMOUD M. AYOUB

HUĞWĪRĪ, AL- (morto nel 469 eg. / 1076 d.C.), più propriamente conosciuto con il nome di 'Alī ibn 'Uṯmān ibn 'Alī al-Ǧullābī al-Ġaznawī al-Huǧwīrī; autore del *Kašf al-maḥǧūb* (Il segreto svelato), uno dei primi testi di Sufismo in lingua persiana. Quasi tutte le circostanze attendibili della vita di al-Huǧwīrī ci sono giunte grazie a quel che dice egli stesso a proposito di sé e dei suoi contemporanei nel *Kašf al-maḥǧūb*. Il suo nome ci dice che era nativo di Ġaznīn; Ǧullab e Huǧwīr erano probabilmente due quartieri di questa città. Da quel che racconta a proposito dei suoi contemporanei, appare chiaro che la sua nascita dev'essere situata intorno all'inizio dell'XI secolo. Studiò le dottrine ṣūfī con Abū al-Faḍl Muḥammad Ḫuttalī e si applicò a molte altre scienze sotto la guida di Abū al-'Abbās al-Ašqānī. Al-Huǧwīrī viaggiò molto e percorse l'Asia centrale, l'Afganistan, l'Iran, l'Azerbaigian, l'Iraq e la Siria come derviscio, facendo tappa negli ostelli dei sufi (*ḫānqāh*) e vivendo, con ogni probabilità, di elemosine. Nei primi undici anni della sua vita mistica, racconta, si mantenne lontano dal matrimonio, ma poi un matrimonio o storia d'amore che fosse (perché la parola non è chiara), gli procurò una pericolosa diversione, alla quale tuttavia riuscì a sfuggire dopo un anno. Quando scrisse il *Kašf al-maḥǧūb* aveva già composto ben nove opere, tutte dedicate al misticismo e all'etica, tranne una collezione di versi (*dīwān*). Di queste sue opere nessuna è sopravvissuta.

Contrariamente alla tradizione posteriore, al-Huǧwīrī non sembra aver avuto un'unica guida spirituale (*pir*), e di certo la sua visita a Lahore, a giudicare da quel che dice egli stesso, non fu al seguito di questo *pir* innominato: egli racconta infatti di essere stato separato dai suoi libri a Ġaznīn e di essere stato costretto (*giriftār*) a stare tra stranieri (*nāǧinsān*) a Lahore. L'uso del tempo passato suggerisce che non risiedesse più a Lahore quando scrisse il *Kašf al-maḥǧūb*, e da un brano sui santi contemporanei sembrerebbe di capire che fosse tornato a Ġaznīn. La sua tomba a Lahore non sembra quindi essere autentica. L'anno della morte (465 eg.), scritto su questa tomba, e tradizionalmente attri-

buitogli, probabilmente non si discosta molto dal vero poiché, secondo Nicholson, egli sarebbe morto di lì a quattro anni.

Il *Kašf al-maḥǧūb* di al-Huǧwīrī divenne un testo classico per il Sufismo persiano e indiano posteriore, in parte per via della sua completezza, in parte per la sua moderazione, e in parte in ragione del suo eclettismo. Al-Huǧwīrī scrisse in un'epoca in cui molti degli elementi più tardi del Sufismo – la concezione erotica del rapporto con Dio, la totale sottomissione al *pir* (che porterà alla «catena» dei maestri, la *silsila*) e la dottrina del panteismo – erano ancora assai attenuati o praticati soltanto in segreto. Questi tratti, tuttavia, non sono preminenti nel suo testo benché, come accade nei capitoli dedicati a Manṣūr al-Ḥallāǧ, al-Huǧwīrī mostri di saper al contempo rifiutare e tollerare il panteismo, e altrove tenti una distinzione tra *maḥabba* e *'išq* per venire alle prese con la tendenza all'erotismo. L'articolata disciplina ṣūfī, di cui il *pir* tenderà a divenire sempre più il perno, viene elaborata nel dettaglio: la vita di povertà, la richiesta di elemosine, l'abito rattoppato, la pratica della recitazione dei versi (*samā'*), persino la tendenza al celibato, tutto viene definito, ma sempre con la buona volontà di accettare o almeno tollerare le opinioni contrarie. E anche parlando di *ḥaǧǧ* (pellegrinaggio), esprime la stessa curiosa riserva nei confronti della pratica di quel rituale, ancora così attuale: una riserva che si ritroverà nella tradizione ṣūfī posteriore.

BIBLIOGRAFIA

Il testo dell'opera di al-Huǧwīrī, *Kašf al-maḥǧūb*, gode di due edizioni critiche, la prima ad opera di V.A. Zukovsky (ed.), Leningrad 1926 e la seconda di Aḥmad Rabbānī (ed.), Lahore 1967. L'edizione di Rabbānī è stata compilata sulla base di un vecchissimo manoscritto, datato al XIII secolo, ed è corredata da un'introduzione (postuma) di Muḥammad Šafī'.

Una traduzione parziale dell'opera, accompagnata da un'ottima introduzione, è in R.A. Nicholson, *Kashf al-Mahjūb. The oldest Persian Treatise on Sufism*, Lahore 1911, rist. 1976, New Delhi 1991 (4ª ed.).

M. ATHAR ALI

ḤUSAYN IBN 'ALĪ (morto nel 61 eg. / 680 d.C.), nipote del profeta Muḥammad e terzo imam della Šī'a duodecimana. Lui e suo fratello maggiore, al-Ḥasan, erano gli unici nipoti di Muḥammad e ci sono numerose storie a proposito dell'affetto e dell'attaccamento che il Profeta nutriva nei loro confronti. Secondo alcuni racconti, il Profeta predisse addirittura il martirio di Ḥusayn a Karbala. Ḥusayn, d'altronde, crebbe come un musulmano esemplare, mostrando grande lealtà verso suo padre e più tardi verso suo fratello.

La Šī'a crede che, dopo la morte di Muḥammad nel 632, la guida della comunità (*imāma*, l'imamato) toccasse a 'Alī ibn Abī Ṭālib, padre di Ḥusayn, che era il cugino del Profeta. Tuttavia, 'Alī venne ripetutamente scavalcato dalla comunità fino a quando il terzo califfo, 'Uṯmān ibn 'Affān, fu ucciso da un gruppo di ribelli nel 656. Quando 'Alī venne acclamato califfo a Medina senza alcun concilio (*šūrā*) – una *šūrā* era stata introdotta a questo scopo dal secondo califfo, 'Umar ibn al-Ḫaṭṭāb – alcune persone contestarono il suo diritto all'imamato e chiesero vendetta per l'assassinio di 'Uṯmān. Di conseguenza, 'Alī si trovò a fronteggiare due importanti ribellioni, la seconda delle quali era guidata da Mu'āwiya ibn Abī Sufyān, governatore di Siria e parente di 'Uṯmān. Dopo una battaglia non decisiva a Ṣiffīn, al confine fra Siria e Iraq, 'Alī accettò controvoglia una forma di arbitrato per risolvere la disputa. Tuttavia, alcuni dei suoi sostenitori dichiararono che aveva commesso un atto di miscredenza accettando l'arbitrato e gli si rivoltarono contro. I ribelli furono chiamati ḫāriǧiti. 'Alī li sgominò nella battaglia di Nahrawān, ma fu a sua volta ucciso nel 661 da un sopravvissuto, proprio quando la sua autorità sul mondo islamico si andava indebolendo.

Ḥasan successe a suo padre ma, comprendendo che la situazione era disperata, arrivò con Mu'āwiya a un accordo, secondo il quale avrebbe rinunciato al califfato a determinate condizioni: che 'Alī non fosse più maledetto pubblicamente, che alla sua famiglia e ai suoi sostenitori fossero assicurate la vita e le proprietà, che gli fosse data una considerevole somma di denaro e che alla morte di Mu'āwiya la successione venisse stabilita da una *šūrā*. Secondo le fonti šī'ite, era stato anche deciso che Ḥasan succedesse a Mu'āwiya. Si riferisce che Ḥusayn si oppose a questo accordo e rifiutò di giurare fedeltà a Mu'āwiya. Ḥasan morì nel 671, e la Šī'a crede che sia stato avvelenato per mandato di Mu'āwiya.

Attività politica. Ḥusayn a questo punto divenne il capo dei sostenitori (*šī'a*) di 'Alī e della sua famiglia e questo gruppo divenne poi noto come Šī'a. Rifiutando la loro richiesta di mettersi a capo di una rivoluzione, dichiarò che avrebbe rispettato l'accordo stipulato dal fratello con Mu'āwiya fino a che quest'ultimo fosse rimasto in vita. Mu'āwiya, da parte sua, obbligò tutte le province del suo Impero a giurare fedeltà a suo figlio Yazīd (descritto come un empio ubriacone), destinato a succedergli. Ḥusayn fu uno dei pochi che si rifiutò di compiere il giuramento.

Quando Mu'āwiya morì, nel 680, Yazīd ordinò immediatamente al governatore di Medina di esigere il giuramento di fedeltà da parte di Ḥusayn, oppure di

ucciderlo. Ḥusayn prese tempo con il governatore, convincendolo che il giuramento andava fatto pubblicamente, davanti a tutto il popolo. Poi fuggì a Mecca che, in quanto santuario (*ḥaram*) di Dio, gli offrì protezione da Yazīd.

Quando gli šī'iti di Kufa, in Iraq, lo vennero a sapere, gli scrissero per invitarlo a recarsi in Iraq e guidare una rivolta contro Yazīd. Ḥusayn mandò suo cugino Muslim ibn 'Aqīl a Kufa per fare indagini sulla situazione. Muslim riferì che l'appoggio a Ḥusayn era molto forte e lo spinse a partire. Ma i sostenitori di Yazīd a Kufa avevano avvertito il califfo delle attività di Muslim ibn 'Aqīl e del fatto che il governatore di Kufa era debole. Yazīd reagì affidando al governatore di Bassora, 'Ubayd Allāh ibn Ziyād, anche l'autorità su Kufa, e gli ordinò di recarvisi immediatamente.

'Ubayd Allāh assunse rapidamente il controllo di Kufa con un misto di minacce e corruzione. Muslim ibn 'Aqīl si rifugiò presso uno šī'ita, Hānī' ibn 'Urwa, ma 'Ubayd Allāh scoprì il suo nascondiglio grazie a una spia e fece arrestare Hānī' perché si era rifiutato di consegnare Muslim. L'arresto di Hānī' costrinse Muslim a uscire allo scoperto con una rivolta prematura e non tutti quelli che gli avevano promesso sostegno si fecero effettivamente avanti; così, prima di sera, i sostenitori di Muslim si erano ridotti a un pugno. Muslim fu catturato e 'Ubayd Allāh fece giustiziare pubblicamente lui e Hānī'. Il governatore mise Kufa sotto controllo militare e mandò l'esercito a intercettare Ḥusayn.

Nel frattempo, Ḥusayn, ignaro degli eventi di Kufa, era partito da Mecca con la maggior parte dei membri della sua famiglia ed era stato raggiunto in viaggio da gruppi di uomini della sua tribù. Quando ricevette la notizia della morte di Muslim e Hānī', si consultò con la sua famiglia. Si trovarono tutti d'accordo sulla necessità di andare avanti affrontando la morte, se necessario; tuttavia, molti di coloro che si erano uniti alla spedizione confidando nella vittoria a questo punto disertarono. Il piccolo gruppo rimasto fu intercettato dal figlio di Yazīd, al-Ḥurr, con un manipolo di cavalieri mandato da 'Ubayd Allāh. Si fermarono tutti a Karbala, sulle rive dell'Eufrate. 'Ubayd Allāh mandò lì l'esercito, sotto la guida del riluttante 'Umar ibn Sa'd ibn Abī Waqqāṣ; quando arrivarono, Ḥusayn pregò la sua famiglia e i suoi sostenitori di lasciarlo solo, ma essi rifiutarono. 'Umar ibn Sa'd esitava a combattere e iniziò a trattare con Ḥusayn. 'Ubayd Allāh, infastidito per il temporeggiare di 'Umar ibn Sa'd, ordinò che venisse tagliata l'acqua al campo di Ḥusayn e che si iniziassero i preparativi per la battaglia.

L'impari scontro iniziò il decimo giorno di Muḥarram, il giorno di 'Āšūrā'. Al-Ḥurr ibn Yazīd fu tanto inorridito che si schierò con Ḥusayn e morì combattendo per lui. I seguaci di Ḥusayn andarono in battaglia uno ad uno; poi toccò ai membri della sua famiglia. Furono tutti uccisi, persino il bambino che Ḥusayn stava cullando sulle sue ginocchia. L'ultimo a morire, dopo una coraggiosa lotta, fu Ḥusayn: venne decapitato e il suo corpo fu calpestato dai cavalli. Il campo fu saccheggiato, ma venne risparmiato l'unico figlio superstite di Ḥusayn, troppo malato per combattere. Quest'ultimo e le donne furono scortati a Kufa insieme alle teste decapitate di Ḥusayn e dei suoi seguaci. La testa di Ḥusayn fu portata in trionfo per le strade di Kufa. In seguito i prigionieri furono portati a Damasco da Yazīd, che li rimandò a Medina. Il loro viaggio fu accompagnato da dolore e lamenti.

Eredità storica. Quattro anni dopo, un gruppo di abitanti di Kufa, noto come i Penitenti, si sollevò per espiare il tradimento nei confronti di Ḥusayn e cercare vendetta per la sua morte. Visitarono la tomba di Ḥusayn a Karbala e passarono la notte tra preghiere e lamentazioni. Poi si lanciarono in una battaglia in cui molti di loro rimasero uccisi. Lo slogan «Vendetta per Ḥusayn» divenne un simbolo per tutte le future rivolte della Šī'a contro gli Omayyadi. Sotto questo slogan gli Abbasidi salirono al potere nel 750.

Le espressioni del dolore per Ḥusayn divennero una manifestazione religiosa istituzionalizzata per la Šī'a fin da un'epoca piuttosto antica. Dapprima questi riti commemorativi venivano celebrati in segreto, ma talvolta avvenivano anche in pubblico. Erano associati in particolare ai primi dieci giorni del mese islamico di Muḥarram. In seguito, fino ai nostri giorni, si tenevano sermoni e venivano recitate poesie di commemorazione degli eventi che avevano portato alla tragedia di Karbala, culminati con la morte di Ḥusayn il giorno di 'Āšūrā'. Durante queste cerimonie, note come *ta'ziya*, si manifesta grande dolore e alcuni arrivano a forme di autoflagellazione. In Iran si sviluppò una sorta di rappresentazione teatrale della passione incentrata sulla storia di Ḥusayn.

Fin dai tempi più antichi, la tomba di Ḥusayn a Karbala è stata meta di pellegrinaggio (*ziyāra*) šī'ita. Talvolta le autorità hanno dimostrato tanta preoccupazione da tentare di distruggere la tomba e impedirne le visite rituali; ma questo pellegrinaggio è diventato uno dei principali rituali religiosi che uno šī'ita vuole compiere. È secondo in importanza solo al pellegrinaggio a Mecca (*ḥağğ* e *'umra*) e tra le persone meno colte è addirittura considerato il più importante di tutti. Le visite alla tomba di Ḥusayn hanno spesso luogo per ottenere guarigioni miracolose e per vedere esaudite le proprie preghiere, e ha iniziato a farsi strada l'idea di Ḥusayn come una sorta di redentore e mediatore.

Il martirio di Ḥusayn occupa un posto particolar-

mente importante nella vita religiosa della Šīʿa duodecimana, in quanto rappresenta il sacrificio supremo in favore del popolo. I fedeli sono uniti nel deplorare il modo in cui egli fu abbandonato nell'ora del bisogno, piangono la sua sofferenza e sono ansiosi di espiarla e vendicarla. Nel corso della storia il grido «Vendetta per Ḥusayn!» ha avuto la funzione di richiamo alla rivolta per gli aderenti alla Šīʿa duodecimana. La sua manifestazione più recente è stata la Rivoluzione iraniana del 1978-1979, in cui lo šāh pahlavi fu apostrofato con il nome di Yazīd.

Ma l'impatto del martirio di Ḥusayn non fu limitato alla Šīʿa duodecimana. Nell'Egitto fatimide, ad esempio, si tenevano regolarmente riti commemorativi, sebbene in seguito gli ismailiti abbiano dato molto meno rilevanza a questo evento nella loro vita religiosa. Per la maggior parte dei musulmani sunniti la morte di Ḥusayn rappresenta senz'altro un evento tragico, ma è ormai talmente identificata con la Šīʿa che le viene attribuita minore importanza e talvolta si sono organizzate celebrazioni alternative.

BIBLIOGRAFIA

M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*, The Hague 1978. Una trattazione estremamente utile delle implicazioni religiose dell''Āshūrā' per la Šīʿa duodecimana.

Al-Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-Irshād. The Book of Guidance into the life of the Twelve Imams*, I.K.A. Howard (trad.), London 1981. Il cap. 2 della seconda parte, *Imām al-Ḥusayn ibn 'Alī*, pp. 296-379, presenta la visione tradizionale della Šīʿa duodecimana su Ḥusayn, formulata da uno studioso šīʿita del X secolo. Comprende un utile racconto del martirio di Ḥusayn.

Sh. M.M. Shams al-Dīn, *The Rising of al-Ḥusayn. Its Impact on the Consciousness of Muslim Society*, I.K.A. Howard (trad.), London 1985. Una stimolante trattazione dello sviluppo dei rituali religiosi connessi al martirio di al-Ḥusayn, scritto da uno studioso šīʿita libanese moderno.

Al-Ṭabari, *History*, XIX, I.K.A. Howard (trad.), Albany/N.Y. 1990. Il primo resoconto completo dalla morte di Ḥusayn scritto da un autorevole studioso medievale, che basava il suo racconto su fonti antiche.

I.K.A. HOWARD

ḪUSRAW, AMĪR (651?-725? eg. / 1254?-1325? d.C.), famoso poeta, musicista e panegirista indo-persiano. Suo padre, Sayf al-Dīn Šamsī, con ogni probabilità fu uno schiavo di alto rango alla corte del sultano di Delhi, Iltutmiš (regnante dal 1211 al 1236). Rimasto orfano ancora bambino, Ḫusraw crebbe nella casa del nonno materno, 'Imād al-Mulk, anch'egli nobiluomo d'alto rango e già rajput induista, prima di convertirsi all'Islam in seguito all'instaurazione del dominio turco in India all'inizio del XIII secolo.

Quasi ogni aspetto della vita e delle opere di Ḫusraw è stato contornato da un alone mitologico, al punto che è difficile separare il vero personaggio storico dall'immagine popolare che si è venuta a costituire. Tutt'oggi egli è acclamato come un grande patriota ed è annoverato tra i sufi più importanti dell'India. Gli si attribuisce la composizione di molte liriche impiegate nel *qawwālī*, un genere di musica devozionale ṣūfī, così come di numerose opere in hindi, ed è famoso anche come artefice di raga e inventore di strumenti musicali, tra i quali il sitar. Lo si chiama popolarmente Ḥaẓrat Amīr Ḫusraw, attribuendogli così un titolo onorifico che lo innalza alla statura di un santo. Il suo *'urs* (lett. «matrimonio», ossia l'anniversario della morte di un santo) è celebrato con enorme entusiasmo e devozione. Egli è conosciuto anche come Turk Allāh («il Turco di Dio») e Tutī-yi Hind («il pappagallo dell'India»).

Ḫusraw rivelò il suo precoce talento poetico fin da giovanissimo. Cercò di guadagnarsi da vivere nell'unico modo a quei tempi concesso ai poeti, ossia mettendosi al servizio di ricchi mecenati, e riuscì infine ad ottenere una posizione alla corte reale, dove non si fece scrupolo di adulare tutta una serie di regali padroni, uno dei quali aveva conquistato il trono assassinando i suoi precedenti benefattori. Ḫusraw cominciò la sua carriera a palazzo con il sultano Kayqubād (1287-1290), su richiesta del quale scrisse un lungo poema, *Qirān al-sa'dayn* (La congiunzione delle due stelle propizie). Continuò poi al servizio del governatore successivo, Ǧalāl al-Dīn Ḫilǧī (1290-1296), esaltandone i successi nel suo *Miftāḥ al-futūḥ* (La chiave delle vittorie). Sotto il regno di 'Alā' al-Dīn Ḫilǧī (1296-1316), Ḫusraw visse il suo periodo più prolifico, componendo lo *Ḫazā'in al-futūḥ* (Il tesoro delle vittorie) e *'Āšiqa* (la storia d'amore di Ḫiḍr Ḫān e Dewal Rani). Né mancò di pagare il suo eloquente tributo poetico al governatore successivo, Mubārak Šāh Ḫilǧī (1316-1320), per quanto costui fosse a detta di tutti vanitoso e dissoluto, componendo per lui il *Nuh sipihr* (I nove cieli). Quando i Tuġlaq sostituirono la dinastia Ḫilǧī, Ḫusraw rimase a corte, al servizio di Ġiyāṯ al-Dīn Tuġlaq (1320-1325), per il quale eternò la storia del suo regno nel *Tuġlaq-nāma*.

Ḫusraw fu il primo poeta in India a comporre epopee di guerra e di corte in persiano. In prosa fu scrittore eloquente; in poesia divenne maestro di ogni forma di verso: *rubā'ī* (quartina), *qaṣīda* (ode) e *ġazal* (lirica). Superbo lirico, Ḫusraw seppe combinare con bravura metafore persiane e hindi con risultati sorprendenti.

Furono però i suoi rapporti con lo šayḫ Niẓām al-Dīn Awliyā' (morto nel 1325), un santo dell'ordine či-

štita, a regalare a Husraw la fama che ancora lo circonda. La Čištīya, un ordine ṣūfī che fiorì soltanto in India, raggiunse l'apice della popolarità al tempo del regno spirituale dello šayh Niẓām al-Dīn. Interpreti liberali dell'Islam, Niẓām al-Dīn e Husraw costituirono un efficace contrappunto alla versione ortodossa dell'Islam proposta dagli *'ulamā'* di corte. Il liberalismo di quest'ordine si rifletteva non solo nel comportamento tenuto nei confronti dei non musulmani, ma anche nel mecenatismo in campo culturale. Convinti sostenitori del potere della musica e della danza nel condurre all'estasi mistica, opinione per la quale venivano costantemente attaccati dagli ortodossi, i membri dell'ordine attrassero senza sforzo poeti e musicisti ai loro ostelli (*hāngāh*). In effetti, quasi tutte le attività letterarie tra i musulmani di questo periodo furono influenzate dall'ideologia della Chištiya. Tra i notabili contemporanei di Husraw ebbero contatti con la *hāngāh* chištita anche Amīr Ḥasan Siğzī, il grande poeta e mistico, e Ẓiyā al-Dīn Baranī, storico e uomo di corte.

Husraw cominciò a frequentare lo šayh Niẓām al-Dīn nel 1272 e, benché mai iniziato al suo ordine mistico, il suo ingegno e i suoi talenti musicali e poetici gli accattivarono la simpatia del santo. Commenti a suo riguardo attribuiti allo šayh testimoniano la speciale tenerezza che quest'ultimo nutriva per Husraw.

L'atmosfera della *hāngāh* dello šayh Niẓām al-Dīn era particolarmente confacente alla sensibilità di Husraw. Crogiolo in cui una cultura composita si evolveva dall'interazione tra elementi islamici e induisti, essa s'intonava appieno con il genio di Husraw che, per nascita, era anch'egli il prodotto di una simile fusione. Come poeta ebbe successo cantando i temi e le immagini dei mistici; come abile musicista seppe commuovere fino all'estasi l'uditorio con esecuzioni di musica devozionale (*samā'*) e, grazie al suo particolare orecchio per le lingue, contribuì grandemente all'evoluzione di una lingua franca che rese possibile la comunicazione tra i vari gruppi. In breve, Husraw divenne il rappresentante di quasi tutti gli aspetti della tradizione ṣūfī in India.

Tuttavia, egli incarna anche le contraddizioni tipiche della sua posizione. In qualità di cortigiano alla mercé della sopravvivenza politica dei governatori musulmani, Husraw diede voce a un intenso e spesso crudo disprezzo per gli induisti, identificando in essi la principale minaccia alla sua posizione. Ma come poeta ispirato dall'ideologia della Čištīya, egli seppe dar prova di sensibilità e toccante rispetto nei confronti della religione e della cultura dell'India. Per questa ragione, Husraw rappresenta un ottimo esempio di sintesi in evoluzione tra la cultura islamica e quella indigena nel subcontinente indiano.

BIBLIOGRAFIA

Sebbene molti siano gli studi su Amīr Husraw, la maggior parte di essi sfortunatamente manca di analisi critica sull'uomo o sui suoi scritti. In inglese l'opera migliore su Husraw continua ad essere M. Wahid Mirza, *The Life and Works of Amir Khusrau*, Lahore 1935, 3ª ed. 1975. Cfr. *Amir Khusrau. Memorial Volume*, New Delhi 1975 per una nutrita raccolta di articoli specifici su vari aspetti della sua personalità. L'opera di M. Habib, *Hazrat Amir Khusraw of Delhi*, Bombay 1927, inclusa anche in K.A. Nizami (cur.), *Politics and Society during the Early Medieval Period. Collected Works of Professor Mohammad Habib*, New Delhi 1974, rist. 1981, è una analisi storica di Husraw a opera di un importante studioso di storia medievale indiana. Per una lista delle opere di Husraw, cfr. Ch.A. Storey, *Persian Literatur. A Bio-Bibliographical Survey*, II, parte 3, London 1939, 3ª ed. 1977.

SALEEM KIDWAI

I

IBN ʿABD AL-WAHHĀB, MUḤAMMAD (1115-1206 eg. / 1703-1792 d.C.), fondamentalista islamico e fondatore del movimento wahhābita. Nacque nel Naǧd, una regione dell'Arabia centrale. Suo padre era giudice della città di al-ʿUyayna e insegnava giurisprudenza secondo la stretta osservanza della scuola e della tradizione legale ḥanbalita. Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb cominciò lo studio del Corano e dei testi fondamentali della tradizione ḥanbalita sotto la guida di suo padre, ma, quando fu pressappoco ventenne, li interruppe per dedicarsi ai viaggi «alla ricerca della conoscenza». Andò prima a Mecca e a Medina, dove studiò soprattutto con ʿAbd Allāh ibn Sayf e Muḥammad Ḥayāt al-Sindī. ʿAbd Allāh era uno studioso ḥanbalita che dal Naǧd si era trasferito a Medina. Grazie a lui, Ibn ʿAbd al-Wahhāb approfondì lo studio delle tradizioni ḥanbalite siriane. Ibn Sayf gli illustrò gli studi del maestro siriano del XVII secolo ʿAbd al-Bāqī al-Ḥanbalī e lo istruì nelle opere del grande giurista e teologo ḥanbalita Aḥmad ibn Taymīya (morto nel 1328 eg.). L'indiano Al-Sindī, invece, non era un ḥanbalita, bensì uno studioso di tradizioni; a Medina era entrato a far parte di un gruppo di maestri che sostenevano uno spirito di rinascita socio-morale negli studenti di ogni provenienza. Fu quest'educazione di base, prima con suo padre e poi nell'ambiente medinese, che preparò Ibn ʿAbd al-Wahhāb alla missione della sua vita: la purificazione e il rinnovamento della società islamica.

Lasciata Medina, si trasferì presso la città di Bassora e poi nella regione di al-Ḥasā, nell'Arabia orientale. Sebbene continuasse i suoi studi, diede anche inizio alla sua missione di purificazione. A Bassora, in particolare, si oppose agli usi religiosi popolari e al credo della maggioranza šīʿita. Molte fonti suggeriscono che Ibn ʿAbd al-Wahhāb viaggiò anche in Persia, Siria e persino Egitto, ma si tratta di informazioni alquanto inattendibili, poiché le fonti più vicine ai suoi tempi non menzionano questi viaggi all'estero.

Tra il 1731 e il 1737 tornò nel Naǧd e si stabilì a Ḥuraymilā, dove a quel tempo viveva suo padre. Dopo la morte del padre nel 1740, Ibn ʿAbd al-Wahhāb tornò a al-ʿUyayna, dove ricevette l'appoggio del governatore locale al suo sforzo di purificazione. Presto costretto ad andarsene a causa delle opposizioni locali, si spostò ad al-Darʿīya dove il capo locale, Muḥammad ibn Saʿūd, giurò nel 1744 di proteggerlo e di appoggiare la sua missione. Quest'alleanza creò un nuovo Stato, basato sui fondamenti dell'Islam.

L'insegnamento e gli scritti di Ibn ʿAbd al-Wahhāb trovarono molti sostenitori in persone di ogni provenienza e, inoltre, nel caso di conflitti, il potere militare del nuovo Stato interveniva e garantiva un'ulteriore espansione. Dopo la morte di Ibn Saʿūd nel 1765, Ibn ʿAbd al-Wahhāb continuò a svolgere il ruolo di principale consigliere del successore, ʿAbd al-ʿAziz, e predicò e scrisse fino alla sua morte, nel 1792.

Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb lasciò molte opere. Sebbene si fosse occupato di molti argomenti, i suoi scritti sul *tawḥīd*, l'unicità di Dio, sono i più importanti: il testo fondamentale di questo gruppo è il *Kitāb al-tawḥīd*. Per lui, il *tawḥīd* era più di un'affermazione monoteistica: era un rifiuto del culto della santità e della venerazione di qualunque altra cosa all'infuori di Dio. Un sunto dei suoi insegnamenti è contenuto nel suo libro *Al-uṣūl al-ṯalāṯa wa adillatuha* (Le tre radici e

le loro prove). Alcuni dei suoi sermoni sono stati pubblicati nello *Ḫuṭab al-šayḫ* (I sermoni dello šayḫ), mentre alcune decisioni legali sono riportate nella storia scritta da Ibn Ġannām.

Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb creò un movimento di rinnovamento in un'epoca di fermento del mondo islamico: nel XVIII secolo, furono molti i musulmani che lavorarono ad una ricostruzione socio-morale sulle basi di una stretta interpretazione dei fondamenti islamici. Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb non fu dunque l'unico, ma fu il più rigoroso nel respingere le «innovazioni» medievali e il più intransigente nell'opporsi ai compromessi con la religione popolare.

Il risultato immediato della sua opera fu la creazione di una comunità statuale in Arabia dedicata all'espansione della sua missione. Questo Stato fu sconfitto militarmente nel XIX secolo, ma conobbe nuova forza nel XX, quando divenne il regno dell'Arabia Saudita.

L'influenza di Ibn 'Abd al-Wahhāb, tuttavia, va oltre questo aspetto politico. Il rinnovamento islamico nella sua forma wahhābita ispirò in ogni dove molti pensatori e attivisti musulmani. Per buona parte del XIX secolo, il «Wahhābismo» svolse un ruolo cruciale nel mondo islamico, simile a quello svolto dal «Khomeinismo» alla fine del secolo scorso. In termini intellettuali, quel che Ibn 'Abd al-Wahhāb scrisse e insegnò su temi come il *tawḥīd* divenne parte del pensiero fondamentalista dell'Islam moderno. La sua opera fu considerata con rispetto da una vasta gamma di pensatori, spaziando dal relativo fondamentalismo di Rašīd Riḍā in Egitto al modernismo del sudasiatico Muhammad Iqbal.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie per uno studio su Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb sono i suoi scritti, raccolti nelle opere di 'Uṯmān ibn Bišr, *Kitāb 'unwān al-maǧd fī ta'rīḫ Naǧd*, Bagdad 1328/1910 e di Ḥusayn ibn Ġannām, *Rawḍat al-afkār*, Riyadh 1368/1950. Benché i primi studi occidentali si siano rifatti ad un anonimo *Lam' al-šihāb fī sīrat Muḥammadan ibn 'Abd al-Wahhāb*, A.M. Abu Hikima (cur.), Beirut 1967, questo testo non è attendibile. Le fonti secondarie più rilevanti includono: 'Abd Allāh al-Ṣāliḥ al-'Uṯaymin, *Al-Šayḫ Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, ḥayātuhu wa-fikruhu*, Riyadh s.d.; H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-al-Din Aḥmad B. Taymīya*, Il Cairo 1939, pp. 506-40; H. St. John Philby, *Arabia*, New York 1930, rist. London 1977, e gli altri numerosi scritti che questo autore ha dedicato all'Arabia. Il suo ruolo nella storia islamica moderna è discusso in W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957 e in J.O. Voll, *Islam. Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982, Syracuse/N.Y. 1994 (2ª ed.).

JOHN O. VOLL

IBN AL-'ARABĪ (560-683 eg. / 1165-1240 d.C.) Uno dei più grandi filosofi mistici dell'Islam. Nacque a Murcia nella Spagna sudorientale e morì a Damasco, in Siria. Questi semplici cenni geografici, che riguardano l'inizio e la fine della vita fisica, sono emblematici del processo ricco e complesso, della formazione e della crescita spirituali che la vita interiore di quest'uomo straordinario attraversò fra l'Andalusia e i territori orientali del mondo islamico.

Come indica chiaramente il suo nome completo, Abū Bakr Muḥammad ibn al-'Arabī (generalmente ridotto a Ibn 'Arabī) al-Ḥātimi al-Ṭā'ī, era, come membro della tribù dei Ṭayy, un uomo del più puro sangue arabo. Incominciò con l'ortodossia sunnita degli Arabi, ma la innata inclinazione al misticismo lo portò ancora più vicino al tipo di spiritualità orientale, specialmente iraniana, della Šī'a. Non si convertì mai formalmente a questa corrente, ma il suo pensiero filosofico, elaborato durante la maturità mistico-intellettuale – pensiero derivato dalle sue straordinarie esperienze visionarie nel *'ālam al-miṯāl* (termine, sembra, di origine gnostica, tradotto da Henry Corbin con *mundus imaginalis*, ossia, «mondo delle immagini archetipiche») – era notevolmente congeniale allo spirito dell'Islam iraniano e šī'ita. Ibn 'Arabī ha avuto, infatti, il maggior numero di discepoli e successori nell'Iran šī'ita. Anche oggi la metafisica di Ibn 'Arabī insieme – o commista – a quella di Suhrawardī, il Maestro dell'Illuminazione (Šayḫ al-Išrāq), forma la base della visione cosmologica filosofico-gnostica degli intellettuali musulmani dell'Iran. Infatti, uno dei suoi soprannomi, *Muḥyi al-Dīn*, letteralmente vivificatore della religione, manifesta la sua forza vitale, quando si considera il ruolo che il suo pensiero ha avuto nella formazione storica dell'Islam iraniano. Un altro dei suoi più noti soprannomi, *al-Šayḫ al-Akbar*, Doctor Maximus, presenta Ibn 'Arabī come il maggiore di tutti i *leader* spirituali, il che è pienamente vero con riferimento al suo ruolo nella sfera della spiritualità iraniana.

Ibn 'Arabī, con la profondità della sua eccezionale esperienza mistica, caratterizzata da una profusione di immagini archetipiche, dal suo modo di pensare eccessivamente astruso e dal suo linguaggio oscuro, è uno di quei pensatori la cui presentazione è ardua. Il consueto approccio scientifico dell'esposizione sistematica (vita, opere, pensiero) perde qui la sua validità, poiché ciascun fatto della vita esteriore di Ibn 'Arabī possiede un valore simbolico connesso con qualche particolare aspetto dell'esperienza mistica o visionaria, mentre ciascun aspetto dell'esperienza mistica è a sua volta pregno di idee filosofiche. Ogni elemento si integra, quindi, in un tutto organico. Quanto segue è, perciò, un'articolazione dichiaratamente artificiosa della vita esteriore e interiore di Ibn 'Arabī in tre fasi principali: 1) la

formazione intellettuale e spirituale in Andalusia; 2) la sua esperienza d'amore vicino alla Ka'ba; 3) la sua maturità mistico-metafisica.

Giovinezza in Andalusia. Ibn 'Arabī ricevette la prima istruzione musulmana nel grande centro culturale di Siviglia, dove giunse all'età di otto anni e dove visse per circa trent'anni. Lì, sotto la guida di alcuni fra i più eminenti dotti della città, si dedicò allo studio dei rami tradizionali della scienza islamica, il Corano, gli *ḥadīt*, la legge, la teologia e la filosofia scolastica. Siviglia era anche un importante centro del Sufismo, dove risiedeva un certo numero di famosi maestri ṣūfī. Per sua natura il giovane fu attratto dal loro stile di vita e dai loro insegnamenti per cui, raggiunta l'età di vent'anni, si rese pienamente conto della propria missione spirituale ed entrò con decisione nel sentiero ṣūfī.

Particolarmente notevole a questo riguardo fu l'incontro con una santa, la celebre Fatima di Cordova, che gli apparve circondata da una sorta di aura celeste. Fatima, allora, era già alquanto anziana, ma, come la ricorda Ibn 'Arabī stesso, dalla sua persona sembrava radiare costantemente un'insolita atmosfera di bellezza incantevole, che la faceva sembrare un'adolescente. Si dice che, in sua presenza, il giovane non riuscisse a evitare di arrossire. «Io sono la tua madre divina» gli diceva Fatima, riconoscendo in Ibn 'Arabī un figlio spirituale. Così, ella iniziò al cammino mistico il suo discepolo preferito. Molto significativo è il fatto che la sua iniziazione al Sufismo sia avvenuta con questa prima esperienza d'amore spirituale, poiché essa prefigura o preannuncia la metafisica d'amore, più tardi elaborata da Ibn 'Arabī a Mecca nelle vicinanze del sacro tempio della Ka'ba.

A vent'anni, ancora imberbe, Ibn 'Arabī cominciò a viaggiare in Spagna e nell'Africa settentrionale – Cordova, Almeria, Tunisi, Fez, Marrakesh – dove incontrò eminenti maestri e studiosi ṣūfī. Di particolare importanza fu la sua visita a Cordova, dove ebbe un drammatico incontro con Ibn Rušd (Averroè), il grande peripatetico che rappresentava la corrente scolastica dell'aristotelismo autentico nella filosofia islamica. Il colloquio, sollecitato da Ibn Rušd, ebbe un peso rilevante sia per il giovane ṣūfī sia per l'attempato aristotelico, in quanto portò alla luce le discrepanze e le opposizioni basilari fra il cammino della ragione logica e il sentiero dell'immaginazione gnostica, destinate a dividere il pensiero islamico nella sua totalità. Inoltre, il fatto che in questo incontro il giovane l'avesse vinta sul filosofo peripatetico, lasciando infine quest'ultimo senza parole, ci permette di individuare con precisione il punto nodale del pensiero filosofico e dell'esperienza mistica di Ibn 'Arabī, e di vedere come misticismo e filosofia si collegassero l'uno all'altra nella sua coscienza metafisica. Non era una semplice questione di predominio del misticismo sulla filosofia. Le sue esperienze mistico-visionarie erano intimamente collegate col pensiero rigorosamente filosofico e, da questo stesso, sostenute. Ibn 'Arabī era un mistico e, contemporaneamente, un vero maestro della filosofia peripatetica, così da potere – o meglio, da dovere – analizzare filosoficamente la propria esperienza spirituale interiore e farla rientrare in una visione cosmologica universale, come vedremo più avanti, esponendo la struttura della sua metafisica del *waḥdat al-wuǧūd*, «l'unità dell'esistenza».

Vicino alla Ka'ba. Verso i trentacinque anni, Ibn 'Arabī decise di lasciare per sempre la terra d'origine. Decisione presa, in parte, a causa della situazione religiosa e politica fra i musulmani occidentali (Spagna e Africa settentrionale), dove la bigotteria e l'intolleranza dei teologi e dei giuristi ortodossi non lasciavano speranza per lo sviluppo di nessun altro pensiero, ma soprattutto in seguito ad una visione avuta nel 1198, a Murcia, in cui un uccello, in volo attorno al trono divino sostenuto da colonne di luce, gli disse di partire immediatamente per le terre orientali del mondo islamico. Cominciò così la seconda fase della sua vita interiore-esteriore, dal 1200 al 1223: ventitré anni di vagabondaggio nel Vicino Oriente finché, alla fine, si stabilì a Damasco.

Fu nell'anno 1201, all'età di trentasei anni, che Ibn 'Arabī visitò Mecca per la prima volta. Nella città santa fu ospitato da una illustre famiglia iraniana di Isfahan. Il capofamiglia era un maestro ṣūfī, emigrato dall'Iran nello Higiaz, che occupava un posto importante a Mecca.

Secondo il racconto dello stesso Ibn 'Arabī, questo šayḫ iraniano aveva una figlia, Niẓām, fanciulla di straordinaria bellezza, di intelligenza superiore e di profonda esperienza spirituale. La magia del suo sguardo, la dolce melodia della sua voce e la graziosa modestia del suo comportamento, egli dice, erano tali che la sua presenza incantava quanti si trovavano accanto a lei, ed egli se ne innamorò subito. La sua anima innamorata si espresse in un lungo poema amoroso, il celebre *Tarǧumān al-ašwāq* (L'interprete dei desideri ardenti).

In apparenza, ossia a una lettura superficiale, il *Tarǧumān al-ašwāq* appare come un comune poema amoroso con immagini erotiche mondane. E così fu infatti inteso dalla maggioranza dei dotti e austeri moralisti dell'Islam ortodosso, situazione che offrì a quelli che erano stati sempre sospettosi delle idee di Ibn 'Arabī buone ragioni per accusarlo di corruzione morale. Con questo atteggiamento nei riguardi del poema, tuttavia, essi semplicemente dimostravano la loro ignoranza del fatto che, traslato dal mondo della realtà fisica a quello della dimensione visionaria o «archetipica» della coscienza, la bella fanciulla iraniana Niẓām si trasformava

nella personificazione ideale dell'eterno femminino. Essa diviene la teofania della divina *sophia aeterna* (saggezza eterna; arabo, *ḥikma*), qualcosa come la Beatrice di Dante nella *Divina Commedia*. L'intero poema è, in questo senso, l'espressione personale di un uomo che è stato appena iniziato a ciò che Corbin chiama la «religione sofianica dell'amore».

Per chiarire la questione, Ibn 'Arabī stesso scrisse, in seguito, un lungo commento del poema; tale trattato è della massima importanza filosofica, in quanto fa luce su uno dei princìpi basilari determinanti il suo pensiero: il *ta'wīl*, o ermeneutica interna. Col significato letterale di «riportare qualcosa al suo fine ultimo», il *ta'wīl* tecnicamente designa un modo particolare di interpretare tutto ciò che è visibile in superficie, sia un testo intero, un brano, una frase, o anche una singola parola, facendo riferimento al suo significato invisibile, nascosto sotto la superficie.

Va precisato che l'uso dell'ermeneutica interna non si limitava alla sola interpretazione della poesia amorosa. Anzi: il principio, una volta saldamente fissato, costituiva un metodo interpretativo di applicazione ampia e flessibile, a disposizione di tutti coloro che fossero interessati a scoprire i significati esoterici nella profondità spirituale di un dato testo. Il metodo si dimostrò particolarmente adatto ai testi sacri dell'Islam, il Corano e gli *ḥadīṯ*. E anzi, tutta la filosofia che Ibn 'Arabī elaborò nell'ultima metà della vita può considerarsi un prodotto del principio dell'ermeneutica interna applicato al Corano e agli *ḥadīṯ*, i cui significati «interni» egli esplorò alla luce delle proprie esperienze visionarie.

Il principio dell'ermeneutica interna fu ereditato e sviluppato ulteriormente da un buon numero di eminenti sufi e di gnostici musulmani delle epoche successive. In particolare gli šī'iti lo elaborarono sino a farlo divenire il principale metodo filosofico, al punto che finì per essere considerato completamente tipico e caratteristico del pensiero šī'ita.

Si deve notare tuttavia che, nel caso di Ibn 'Arabī, il *ta'wīl*, ben lontano dall'essere una semplice questione di interpretazione verbale, ha anche un importante significato ontologico. Infatti, secondo il suo pensiero, tutto ciò che esiste nel mondo empirico nasconde nelle sue profondità ontologiche una realtà interiore, il che, per Ibn 'Arabī, significa che tutto ciò che esiste al mondo è una teofania particolare. In altre parole, tutto è una forma fenomenica in cui si manifesta la realtà assolutamente invisibile. Il mondo dell'essere esteriore è, in realtà, niente altro che un processo metafisico su scala cosmica tramite il quale l'Interno ultimo si manifesta, momento per momento, attraverso forme infinitamente diverse di autodeterminazione.

Maturità filosofica. Ibn 'Arabī ha scritto un numero incredibile di opere, più di duecento, che vanno da brevi trattati ed epistole di poche pagine a lavori colossali di migliaia di pagine. Fra i suoi lavori, due in particolare si distinguono, in quanto rappresentano l'espressione più matura del suo pensiero: *Al-futūḥāt al-makkīya* (Le rivelazioni meccane) e *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Le gemme della saggezza).

Le *Futūḥāt* furono concepite e iniziate in occasione della sua prima visita a Mecca nel 1201 e furono terminate a Damasco più di trent'anni dopo, nel 1237. Spesso chiamata la «Bibbia dell'Islam esoterico», quest'opera è una vera enciclopedia del Sufismo, che tratta, anche se non sistematicamente, le teorie metafisiche, le esperienze mistiche e varie scienze esoteriche, visioni, meditazioni.

Il suo libro di maggiore interesse, a parere di tutti, è i *Fuṣūṣ*, composto nel 1229, circa dieci anni prima della morte. Di circa duecento pagine, è di proporzioni relativamente ridotte, ma incomparabilmente vasto nei contenuti e significativo nella sfera filosofica. Contiene la profetologia di Ibn 'Arabī: ogni profeta coranico, a cominciare da Adamo, viene presentato in relazione con certi nomi e attributi divini e appare nel suo stato «spirituale». L'ultimo della raccolta è il profeta dell'Islam, la cui personalità è interpretata alla luce di quello *ḥadīṯ* che afferma «Dio mi ha reso cari il profumo e le donne, e la consolazione sta nella preghiera». La grande quantità di commentari dei *Fuṣūṣ* (più di cento, secondo Osman Yahia), scritti dai suoi discepoli e dai suoi seguaci, costituisce un'intera storia della filosofia islamica. La seguente breve esposizione della sua filosofia si basa soprattutto su questo testo.

Ta'wīl: ermeneutica interna. Nella storia della filosofia islamica la posizione di Ibn 'Arabī è nota come *waḥdat al-wuǧūd* (unità dell'esistenza). *Waḥdat al-wuǧūd* è un tipo particolare di filosofia mistica, il risultato dell'applicazione ontologica del principio di ermeneutica interna (*ta'wīl*). Il *ta'wīl*, come già detto, comincia come metodo di interpretazione verbale che consiste nell'andare dal livello superficiale (l'apparenza) delle cose fenomeniche per scendere all'interno della loro realtà prefenomenica. Il *ta'wīl* ontologico della struttura superficie/profondità dell'essere avviene con il passaggio del mistico attraverso una serie di stadi di esperienza estatica, ognuno dei quali è caratterizzato da una particolare visione dell'essere.

Il punto di partenza dell'intero processo è il mondo empirico quale è visto dagli occhi di una persona comune, che vede ovunque la molteplicità ontologica, niente altro che molteplicità. Questo è l'unico modo in cui riesce a conoscere il mondo empirico. Davanti a lui stanno cose infinitamente divergenti ed egli stesso ne fa parte, ciascuna sussiste in se stessa, essenzialmente di-

versa dal resto. Eccetto che nel pensiero astratto, quest'uomo non può vedere un'unità fondamentale alla base di tutte quelle cose. Il mondo dell'essere per lui è solo un unico piano di forme e colori diversi, con niente dietro o al di là di quello. Persino il termine *phenomenon* non ha per lui un significato reale, perché egli non conosce nulla di fenomenico di cui le cosiddette cose empiriche sarebbero «fenomeni».

Con l'esercizio del *ta'wīl* ontologico, tuttavia, un individuo della levatura di Ibn 'Arabī dovrebbe poter andare al di là dell'orizzonte ontologico della persona comune, al di là «dell'esteriorità», della superficie della realtà. Ibn 'Arabī è convinto che la realtà ha un'altra dimensione ontologica, «l'interno», che è precisamente quello che deve essere cercato. Ma per realizzare tutto questo, è necessario addentrarsi in una specifica disciplina spirituale; altrimenti la dimensione profonda della coscienza congrua con «l'interiore», oggetto della ricerca, non potrà mai svilupparsi.

Fanā': autoannichilamento. Secondo il pensiero di Ibn 'Arabī, la persona comune non riesce a vedere la realtà se non nelle sue forme variamente articolate, a causa della primordiale biforcazione in oggetto-soggetto della sua coscienza. Il soggetto sta in opposizione all'oggetto, ossia, «l'ego» è per sua natura tale per cui nel mondo empirico scorge solo un conglomerato di cose divergenti come tanti oggetti cognitivi. Quindi, allo scopo di andare oltre il piano della molteplicità ontologica, l'uomo deve anzitutto annullare la coscienza del proprio io. Il difficile processo di disciplina spirituale necessario a questo scopo conduce finalmente a sperimentare quello che viene definito col termine tecnico di *fanā'*, letteralmente «scomparsa» e, tecnicamente, la scomparsa dell'io o annichilamento totale. La scomparsa della coscienza dell'io implica, naturalmente, la scomparsa dell'intero mondo dell'essere, poiché dove non c'è un soggetto cognitivo non può esservi oggetto da conoscere. L'assoluto spazio, che si sostituisce alla biforcazione soggetto-oggetto della coscienza umana, viene intuito come realtà prefenomenica nella sua indeterminazione metafisica. Ibn 'Arabī lo chiama Aḥad, «l'Uno assoluto».

«L'Uno assoluto» è la negazione totale, incondizionata, di tutte le cose senza una sola eccezione. È l'assoluto non manifesto prima che si manifesti in una particolare forma, è l'indeterminato prima di una qualsiasi determinazione, l'inarticolato prima che si articoli in entità diverse. Persino Allāh, Dio, risulta essere, qui, solo una delle sue forme determinate.

Il mistico che ha raggiunto lo stato di *fanā'* è, quindi, cosciente solo dell'unità assoluta. Ovunque vede unità, nient'altro. Nella sua coscienza metafisica il mondo intero si è trasformato nell'Uno senza più la minima traccia di articolazione e determinazione. Ibn 'Arabī, tuttavia, asserisce che il mistico non deve fermarsi a questo stadio dell'esperienza mistica. Chi vede solo l'Uno, chi vede il mondo intero dell'essere ridotto ad uno stato metafisico totalmente indifferenziato, rimane ancora imperfetto. Il vero sufi va un passo più in là e si trasforma in «possessore di due occhi» (*ḏū al-'aynayn*), in una persona che può vedere il mondo dell'essere correttamente come una *coincidentia oppositorum* dell'Uno e del Molteplice. Questa visione della realtà si avvera sperimentalmente allo stadio di *baqā'* (sopravvivenza), che sta al di là dello stadio di *fanā'*.

Appare chiaro che «il Molteplice», in questo contesto, fa riferimento alla dimensione fenomenica dell'essere, al mondo delle cose fenomeniche variamente determinate. È anche ovvio, tuttavia, che il Molteplice, come lo si afferra nell'esperienza del *baqā'*, non è il Molteplice che è opposto all'Uno. Anzi, la realtà, una e identica, è allo stesso tempo Una e Molteplice. Tale *coincidentia oppositorum* può più facilmente essere intesa dicendo che il «possessore di due occhi», nella terminologia teologica, è colui che può vedere Dio nella creatura e la creatura in Dio; o, per usare la metafora preferita di Ibn 'Arabī, potremmo dire che il «possessore di due occhi» può vedere lo specchio e le immagini che vi sono riflesse, poiché Dio e la creatura rappresentano alternativamente lo specchio e le immagini riflesse. La vista della policroma molteplicità delle cose fenomeniche non costituisce più, come per l'uomo comune, un velo ontologico che impedisce la vista dell'unità pura della realtà nello stato di non articolazione finale. E neppure la vista dell'Uno prefenomenico si interpone alla visione del Molteplice fenomenico. Al contrario, i due sono complementari l'uno dell'altro nel mostrare la struttura integrale della realtà. Poiché essi sono i due aspetti essenziali della realtà, dal momento che l'unità rappresenta l'aspetto della sua «contrazione» (*iğmāl*) metafisica, e il molteplice l'aspetto della sua «espansione» (*tafṣīl*). Se non afferriamo in questo modo l'unità e la molteplicità con un solo atto della conoscenza metafisico-ontologica, rimaniamo privi della veduta integrale della realtà com'è realmente.

Tağallī: automanifestazione. Quanto è stato appena brevemente descritto sul rapporto tra il prefenomenico e il fenomenico come fatto dell'esperienza gnostica della realtà fondamentale costituisce l'intera struttura della filosofia di Ibn 'Arabī detta *waḥdat al-wuğūd*. Si tratta di una filosofia particolare, basata sulla visione metafisica realmente vissuta da lui come l'interazione fra l'uno e il molteplice. I termini chiave sono qui *tağallī* (pl. *tağalliyāt*) automanifestazione (del non manifesto), o anche *ṭā'ayyun*, autodeterminazione (di ciò che è assolutamente indeterminato).

Esattamente in corrispondenza con la trasformazione della coscienza dallo stato di *fanā'* a quello di *baqā'*, l'Uno assoluto si va gradualmente trasformando nel Molteplice fenomenico per mezzo della sua attività di automanifestazione e autodeterminazione. In altri termini, l'Uno possiede una intrinseca spinta primordiale ontologica, una sorta di energia creativa, il cui simbolo è la parola divina della creazione, *kun* («Sii!»), e che Ibn 'Arabī chiama «amore» o «misericordia». Il mondo intero dell'essere viene così ad essere considerato un prodotto del «Soffio del Misericordioso» (*nafas Raḥmānī*).

A questo proposito è importante notare che la prima comparsa dell'energia creativa dell'Uno avviene nell'Uno stesso. Ossia, l'Uno stesso è strutturalmente bidimensionale e, come tale, possiede due nomi diversi: Aḥad e Wāḥid. Questi due termini, che derivano da un'unica radice, nell'arabo comune vengono usati come sinonimi. Ma nella terminologia tecnica di Ibn 'Arabī, il primo è l'Uno puro e assoluto – la realtà dell'esistenza in uno stato di assoluta indeterminazione, il prefenomenico nella sua prefenomenicità ultima e incondizionata – mentre il secondo è la realtà stessa dell'esistenza ad uno stadio in cui comincia a volgersi alla fenomenicità.

L'Aḥad è, quindi, l'uno che sta al di là di ogni determinazione. Non ha alcuna articolazione interna e, ancora meno, esterna. Essendo affatto indeterminato e inarticolato, è situato al di là di ogni possibilità di essere conosciuto, sia da parte umana che da parte divina. Nel linguaggio teologico la situazione si può descrivere appropriatamente dicendo che persino Dio, a questo stadio, non conosce se stesso. La coscienza di sé di Dio compare solo nello stadio del Wāḥid. L'Aḥad, in questa sua capacità, è un eterno mistero (*ġayb*), il «mistero di tutti i misteri» (*ġayb al-ġuyūb*).

Il Wāḥid, invece, è l'Uno con articolazioni interne, articolazioni che si attualizzano in tanti archetipi ontologici, detti *a'yān ṯābita* (realtà archetipiche permanenti). Questi archetipi predeterminano le forme in cui l'energia creativa della realtà assoluta dell'esistenza continua a produrre le cose del mondo fenomenico nello stadio seguente dell'automanifestazione divina.

Questo, a grandi linee, è il processo del *tağallī* (automanifestazione) dell'Assoluto concepito da Ibn 'Arabī, a cominciare dal «mistero di tutti i misteri» fino alla discesa nel mondo dei fenomeni. La cosa più importante da osservare in tutto questo è che grazie alla propria spinta interiore l'Uno produce, o più esattamente, si trasforma nel Molteplice, attraverso un processo graduale di automanifestazione. L'Uno deve necessariamente e inevitabilmente manifestarsi in forme fenomeniche. In altre parole, Dio non può fare a meno di creare il mondo. L'Assoluto in quanto Assoluto non può fare a meno del mondo dei fenomeni, proprio come quest'ultimo non può sussistere che con l'attività di automanifestazione dell'Assoluto.

Il lavoro di Ibn 'Arabī fu, ed è tuttora, molto controverso. Per secoli, molti musulmani ortodossi, a cominciare da Ibn Taymīya, hanno considerato il Doctor Maximus un eretico; i pensatori moderni lo accusano ancora di «simbolismo parasessuale» (Fazlur Rahman) e affermano che il suo sistema cancella la distinzione fra male e bene. Ancora nel 1979 *Al-futūḥāt al-makkīya* fu proibito in Egitto. Nonostante queste continue critiche, le sue idee e le sue formulazioni hanno permeato il Sufismo più recente, e anche quei sufi che non concordavano con lui, non poterono evitare di applicare le sue abili definizioni al loro lavoro. A partire dal XIV secolo, nella letteratura mistica e, soprattutto, nella poesia composta nei circoli dervisci, si nota uniformità di pensiero e di espressione interamente dovuta alla sua influenza.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ibn 'Arabī tradotte in inglese

The Bezels of Wisdom, R.W.J. Austin (trad.), con una prefazione di T. Burckhardt, London 1980.

Ibn 'Arabi's Own Summary of the Fuṣūs. Imprint of the Bezels of the Wisdom, W.C. Chittick (trad.), in «Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society», 1 (1982), pp. 30-93. Utile per capire correttamente l'opera *Fuṣūṣ*, altrimenti estremamente difficile.

The Tarjumān al-Ashwāq. A Collection of Mystical Odes, R.A. Nicholson (trad.), London 1911.

Opere su Ibn 'Arabī

A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Cambridge 1939. Utile panoramica del pensiero generale di Ibn 'Arabī, anche se mediocre.

H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958, rist. 1977. Studio estremamente originale dell'aspetto gnostico-simbolico di Ibn 'Arabī.

T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, Berkeley 1984. Edizione riveduta di *Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufistn and Taoism*, I-II, Tokyo 1966-1967. Paragona la cosmologia di Ibn 'Arabī e quella di Laozi e Zhuangzi per mezzo di analisi semantica metodologica dei termini chiave.

N.S. Hossein, *Three Muslim Sages. Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī*, Cambridge/Mass. 1964. Il cap. 3 tratta di Ibn 'Arabī sullo sfondo del Sufismo. La migliore introduzione a Ibn 'Arabī.

H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1919. Ottimo studio di tre trattati di Ibn 'Arabī con un'introduzione filosofica molto critica del suo pensiero.

O. Yahia, *Histoire et classification de l'ceuvre d'Ibn al-'Arabī*, I-II, Damasco 1964. Dettagliata e vasta panoramica di tutte le ope-

re scritte da Ibn 'Arabī o a lui attribuite, sia pubblicate che manoscritte. Indispensabile per chi desidera studiare i vari aspetti del pensiero di Ibn 'Arabī.

TOSHIHIKO IZUTSU

IBN AL-FĀRIḌ (576-632 eg. / 1182-1235 d.C.) il cui nome completo è Abū Ḥafṣ o Abū al-Qāsim 'Umar Ibn Abī al-Ḥasan 'Alī al-Muršid ibn 'Alī; spesso considerato il più grande poeta della storia della letteratura araba. Il padre, noto come al-Fāriḍ, perché la sua professione riguardava il collocamento delle quote (*furūḍ*) spettanti nei casi di eredità, era emigrato, dalla nativa Hama in Siria, al Cairo, dove nacque Ibn al-Fāriḍ, che qui visse e morì.

Poco si conosce della sua vita, ma vi sono prove che ebbe moglie e almeno due figli maschi e una figlia. Studiò gli *ḥadīṯ* e la legge šāfi'ita durante la gioventù, ma la sua tendenza spirituale era tale che preferì la devozione solitaria nel deserto o sul Monte al-Muqaṭṭam, a oriente del Cairo e fu venerato dalla gente comune come un santo.

Si dice che fosse di bell'aspetto, virtuoso e ispirasse timore reverenziale, pur essendo amabile e socievole. Le generazioni successive gli attribuirono poteri soprannaturali, a cominciare dal pronipote, 'Alī, il quale scrisse un'introduzione al *Dīwān* (Opere complete) di Ibn al-Fāriḍ arricchendola di numerosi racconti fantastici, forse nel tentativo di evitare al poeta accuse di eresia, come quelle mosse da Ibn Taymīya (morto nel 1328) e da altri alle pratiche e alle tendenze panteistiche di alcuni sufi.

Il *Dīwān* di Ibn al-Fāriḍ è un volume esiguo e le poesie sono di lunghezza ineguale. Il tema dominante è l'amore espresso con stile elegante, con grande tenerezza e sensibilità, in cui i suoni, le strutture e i concetti retorici diventano elementi naturali dei sentimenti e delle idee che esprimono. Si prestano alla lettura come liriche amorose, ma la loro intenzione è di esprimere il desiderio mistico di Dio. Questo vale anche per l'unica poesia sul vino, in cui l'ebbrezza causata dal vino è solo un simbolo dell'unione col Dio amato.

Quasi metà del *Dīwān* è occupata da un solo poemetto di 761 versi intitolato *Naẓm al-sulūk* (Poema della Via), spesso detto anche «Il grande poema che rima in T», per distinguerlo da uno più breve di 103 versi, anche questo con la rima in *t*. Considerata il capolavoro di Ibn al-Fāriḍ, questa ode è unica per la descrizione dell'esperienza mistica di Dio e per l'armonia raggiunta con la scoperta dell'unione fra l'esistenza fenomenica e l'Essere puro. Ha affascinato talmente intere generazioni di sufi con la sua squisita bellezza e le sue verità mistiche che molti hanno scritto ponderosi volumi di commenti; fra questi al-Farġānī (morto nel 1300), al-Qāšānī (morto nel 1334), al-Qaysarī (morto nel 1350), Ǧāmī (morto nel 1492), al-Būrīnī (morto nel 1615) e al-Nābulusī (morto nel 1730). I commenti degli ultimi due furono riuniti da Rušayd ibn Ġālib al-Daḥdāh (morto nel 1889). Chiose sono state scritte anche sulla *Ḥamrīya* (Poesia del Vino) per chiarirne il simbolismo mistico e spiegarne le allusioni religiose e letterarie.

Un ordine ṣūfi chiamato al-Fāriḍīya esisteva in Egitto nel XVI secolo e attribuiva la propria origine a Ibn al-Fāriḍ; non sembra che oggi esista ancora. La tomba del poeta, tuttavia, si trova ancora in un noto santuario ai piedi del Monte al-Muqaṭṭam al Cairo.

BIBLIOGRAFIA

La poesia di Ibn al-Fāriḍ è stata tradotta in inglese: A.J. Arberry, *The Poems of the Way*, London 1952; e *The mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Dublin 1956, con brevi, ma utili note introduttive. Un ottimo saggio si trova in R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, Cambridge 1967, cap. 3. Per la valutazione delle fonti della biografia del poeta e la contestazione di certi contributi del pronipote di Ibn al-Fāriḍ, cfr. I.J. Boullata, *Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ*, in «Arabica», 28 (1981), pp. 38-56. Per una valutazione degli espedienti retorici come elementi essenziali del suo stile, correlativi della sua visione mistica dell'armonia nell'unione con Dio, cfr. I.J. Boullata, *Verbal Arabesque and Mystical Union. A Study of Ibn al-Fāriḍ's al-Tā'iyya al-Kubrā*, in «Arab Studies Quarterly», 3 (1981), pp. 152-69.

ISSA J. BOULLATA

IBN 'AṬĀ' ALLĀH (650-709 eg. / 1252-1309 d.C.), per intero Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn 'Āṭā' Allāh al-Iskandarī; santo e dotto del Sufismo egiziano. Fu il terzo grande maestro dell'ordine šāḏilita del Sufismo fondato da Abū al-Ḥasan al-Šāḏilī (morto nel 1258) e primo šayḫ dell'ordine a mettere per scritto il proprio insegnamento e la propria pratica. Nato ad Alessandria da un'illustre famiglia di studiosi della religione mālikita, acquistò presto padronanza di tutte le discipline religiose e divenne un'autorità nel campo della legge islamica, dichiarandosi tuttavia avversario del Sufismo. Un incontro casuale col suo futuro šayḫ ṣūfī, Abū al-'Abbās al-Mursī (morto nel 1287), lo trasformò in ardente contemplativo, e in breve tempo divenne autorevole sia nella legge che nel sentiero spirituale. Passò la maggior parte della vita al Cairo come šayḫ ṣūfī e insegnante di discipline religiose esoteriche.

Scrisse molte opere sul Sufismo e su vari argomenti

religiosi, una dozzina delle quali particolarmente celebri negli ambienti ṣūfī per molti secoli tanto che, anche in tempi recenti, sono state spesso ristampate. Il testo più noto è il *Kitāb al-ḥikam* (Libro degli aforismi), serie di massime di grande bellezza sulla spiritualità ṣūfī che ha dato vita a molti commentari ṣūfī ed è divenuto un classico nel suo campo, perché le sue formulazioni onnicomprensive e poetiche sono facili da ricordare. Difese Ibn al-ʿArabī (morto nel 1240) e altri sufi dagli attacchi del teologo fondamentalista ḥanbalita Ibn Taymīya (morto nel 1328), che criticava le loro ipotesi monistiche.

Col passare del tempo, alcune delle opere di Ibn ʿAṭā' Allāh sono divenute praticamente canoniche per la Šadilīya, i cui maestri odierni ancora le citano di frequente. Alla sua morte, il seguito al funerale fu immenso. Fu sepolto nel cimitero Qarāfa del Cairo e la sua tomba, di recente completamente restaurata e completata con una moschea e un minareto, è meta costante di fedeli. In tempi recenti, Ibn ʿAṭā' Allāh è divenuto oggetto di studi fra i dotti, sia per la sua importanza fondamentale nel Sufismo, sia per il fatto che l'ordine šadilita cui apparteneva ha dimostrato grande vitalità fino ad oggi.

BIBLIOGRAFIA

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1937-1949, I, pp. 143-44, e suppl. I, pp. 145-47; contiene riferimenti bibliografici in arabo e in lingue dell'Occidente.

V. Danner, *The Book of Wisdom*, New York 1978, traduzione, con introduzione, note e confronto di numerosi manoscritti arabi del *Kitāb al-ḥikam*.

M. Gloton, *Traité sur le nom Allāh*, Paris 1981, traduzione del testo originale *Al-qasd al-muğarrad fī maʿrifat al-ism al-mufrad*, trattato sul nome divino Allāh.

P. Nwya, *Ibn ʿAṭā' Allāh et la naissance de la confrérie sadilite*, Beirut 1972, ottima edizione critica del *Kitāb al-ḥikam*, con introduzione e note.

VICTOR DANNER

IBN BĀBAWAYHI o Ibn Bābūya (306?-382 eg. / 918?-991 d.C.), Abū Ğaʿfar Muḥammad ibn ʿAlī, noto come al-Ṣadūq (il veritiero); giurista dei duodecimani šīʿiti e tradizionalista. Della sua vita si conosce ben poco. Secondo le credenze popolari, nacque dopo che il padre, figura eminente dei duodecimani della comunità di Qom, aveva chiesto all'Imam Nascosto di pregare affinché gli venisse concesso un figlio. Il padre ebbe un'influenza decisiva sulla sua prima formazione e cultura. Seguendo l'uso del tempo, viaggiò molto per ampliare il proprio sapere. Arrivò a Bagdad nel 963 e, dopo un soggiorno di un anno, si recò in pellegrinaggio a Mecca prima di tornare nel 966 a Bagdad passando per Kufa.

Ibn Bābawayhi soggiornò spesso a Nišapur e in altre città del Khorasan, dove era considerato da molti la luce guida della Šīʿa dei duodecimani locali. I suoi viaggi lo portarono nel 979 fino in Transoxania. Ad un certo punto della sua carriera stabilì dei contatti con la città di Rayy nell'Iran occidentale, contatti che approfondì verso il 983, quando Rukn al-Dawla, governatore buyida di Rayy lo invitò a risiedere a corte. Rukn al-Dawla divenne il mecenate di Ibn Bābawayhi e questi, in cambio, gli forniva risposte su questioni di dottrina. Ibn Bābawayhi fu molto stimato a Rayy, ma sembra che, verso la fine della vita, avesse perso molta della sua influenza. Morì a Rayy, dove, sul suo sepolcro, venne eretto un santuario con una cupola.

Ibn Bābawayhi fu scrittore prolifico ma, delle circa trecento opere a lui attribuite, solo una ventina sono giunte fino a noi. Anche così, gli scritti sopravvissuti sono più numerosi di quelli di qualsiasi altro autore duodecimano antico o contemporaneo; inoltre, il loro influsso sulle generazioni successive è stato notevole. La sua opera più conosciuta è *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* (Chi non ha avvocato che l'assista). Come suggerisce il titolo, la necessità di questo lavoro sorse dopo la scomparsa del dodicesimo imam – la così detta grande occultazione (*ġayba*) cominciata nel 941 – che non poteva, quindi, dare più risposte ai quesiti sulla pratica religiosa. L'opera fu completata nel 979 e divenne uno dei quattro testi legali classici della Šīʿa duodecimana. Altri trattati legali più brevi sono *Al-hidāya* (Guida) e *Almuqniʿ fī al-aʿmāl* (Sufficiente giurisprudenza).

La padronanza che Ibn Bābawayhi aveva delle tradizioni dei duodecimani si evidenzia in opere come *Ṯawāb al-aʿmāl* e *ʿIqāb al-aʿmāl*, che comprendono tradizioni sulla ricompensa e la punizione, rispettivamente per azioni lodevoli e azioni malvagie; *ʿIlal al-šarāʾiʿ*, in cui vengono citate molte tradizioni per spiegare la ragione di diversi obblighi religiosi; e *Kitāb al-ḫiṣāl*, dove le tradizioni che descrivono miriadi di qualità e azioni sono raggruppate in numero crescente, da uno a un milione. *ʿUyūn aḫbār al-Riḍā* è una fonte di informazioni preziose sulla vita e i tempi dell'ottavo imam, ʿAlī Riḍā (morto nell'818), mentre *Ikmāl al-dīn wa-itmām al-niʿma* (La perfezione della religione e il completamento della benedizione – titolo che ricorda la sura 5,5 del Corano) è una delle esposizioni più antiche e più complete della dottrina del dodicesimo imam, del suo occultamento e della sua futura ricomparsa come Mahdi (Messia).

L'interesse di Ibn Bābawayhi per le questioni riguardanti i dogmi lo portò a comporre la *Risālat al-i'tiqādāt*, primo esempio del credo duodecimano. I punti di vista da lui sostenuti generalmente concordano con quelli dei primi pensatori duodecimani, pur essendo, a volte, meno deterministici e meno antropomorfici. Afferma, infatti, che la volontà di Dio abbraccia tutto, anche le azioni malvagie, ma poi definisce prescienza tale volontà. Contrariamente ad alcuni tradizionalisti duodecimani, nega la possibilità di vedere Dio nell'aldilà. A causa di questo contrasto nella discussione teologica (*kalām*), Ibn Bābawayhi, nel credo e altrove, si appoggia quasi totalmente alle tradizioni degli imam, escluso il ragionamento. Per questo il suo noto discepolo Šayẖ al-Mufīd (morto nel 1022) lo criticò nel *Taṣḥīḥ al-i'tiqād* (Correzione del Credo). Lo attaccò anche in alcuni argomenti specifici, come la tesi che l'immunità (*'iṣma*) dei profeti e degli imam dal peccato e dall'errore non precludeva la possibilità di errori involontari, nei quali Dio poteva indurli per dimostrare che essi erano semplicemente degli esseri umani. Nei suoi ultimi anni Ibn Bābawayhi fu obbligato a rivedere le sue opinioni anti-*kalām* a causa degli attacchi dei mu'taziliti, la cui teologia razionalistica dominava sempre più diffusamente il pensiero dei duodecimani. Questa revisione è particolarmente evidente nel *Kitāb al-tawḥīd* (Il libro dell'unità di Dio).

Come si vede dall'esempio di al-Mufīd, Ibn Bābawayhi non era esente da critiche, in primo luogo perché si appoggiava troppo su tradizioni dalla dubbia autenticità. Forse fu per contrastare questi giudizi che gli venne conferito il titolo di al-Ṣadūq. Le generazioni posteriori di studiosi duodecimani lo considerarono unanimemente uno dei pilastri della Šī'a duodecimana. Infatti il suo lavoro può essere considerato l'antesignano della letteratura duodecimana più matura dell'XI secolo.

BIBLIOGRAFIA

L'esposizione più dettagliata della vita e delle opere di Ibn Bābawayhi si trova nell'introduzione di A.A. Fyzee, *A Shī'ite Creed*, London 1942, traduzione della *Risālat al-i'tiqādāt*. Una versione più breve della stessa introduzione è data nell'articolo dello stesso Fyzee in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, dove è citata altra letteratura. W. Madelung, *Imāmism and Mu'tazilite Theology*, in T. Fahd et al. (curr.), *Le Shī'isme imāmite*, Paris 1970, pp. 17-20, discute la posizione di Ibn Bābawayhi sui principali problemi giuridici e dogmatici; lo stesso argomento è trattato da M.J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut 1978, soprattutto la parte 2 (cfr. anche l'indice).

ETAN KOHLBERG

IBN BĀĞĞA (morto nel 533 eg. / 1139 d.C.), noto in arabo come Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyā ibn al-Ṣā'iġ e in Occidente come Avempace; fondatore della metafisica islamica in Andalusia. Fu anche poeta e musicista, astronomo che smentì gli epicicli tolemaici, politico e uomo d'affari. Nato a Saragozza, probabilmente di ascendenza ebraica, divenne visir quando la città cadde nelle mani degli Almoravidi nel 1110, ma in seguito fu arrestato durante un'ambasciata presso il sovrano precedente. Dopo il rilascio, si ritirò a Valencia per evitare i cristiani che conquistavano la sua città natale, ma fu imprigionato per eresia a Játiva. Questa volta il padre, o forse il nonno, di Ibn Rušd ne garantì il rilascio. Per vent'anni fu visir di Yaḥyā ibn Yūsuf ibn Tāšufīn, visse a Siviglia e a Granada, si spostò a Orano e morì a Fez, probabilmente avvelenato.

Il pensiero filosofico di Ibn Bāǧǧa è conservato in circa trenta brevi opere. Nonostante le distrazioni che, secondo lui, gli impedirono di mettere ordine nel deposito delle sue conoscenze (Goodman, 1983, p. 99), Ibn Bāǧǧa contribuì al progresso filosofico da al-Fārābī a Ibn Rušd con tre caratteristiche idee, fra loro collegate.

1. La sua teoria del «congiungimento» (*ittiṣāl*) dell'anima con la divinità (ossia, l'Intelletto Attivo) spiega lo scopo comune al misticismo, alla filosofia, al perfezionamento etico dell'io e alla ricerca metafisica platonica come il raggiungimento di un progresso intellettuale tramite il quale l'uomo si purifica da ogni attaccamento materiale e riconquista la propria vera identità spirituale. Parlando di «contatto» più che di semplice unione, e ponendo l'Intelletto Attivo fra l'uomo e Dio, raggiunge un equilibrio che sfuggiva ai mistici «inebriati» (da lui criticati per la loro sensualità) e superava i loro duplici paradossi, ossia che l'uomo perde la sua identità quando finalmente la realizza e che l'uomo diviene Dio proprio quando ha annullato se stesso. All'unicità panteistica sostituisce la contemporaneità, leggendo «l'unione» cognitivamente, come comunione. Così l'intellettualità della visione di Ibn Bāǧǧa conserva una quasi identità all'anima bella.

2. Le anime belle, che continuamente santificano Dio, sono unite all'Intelletto Attivo grazie al loro contatto con esso; mancando di materialità come principio di individualizzazione, non possono essere diverse l'una dall'altra. Questa ingegnosa applicazione dell'intuizione neoplatonica secondo cui le nozioni della comune aritmetica non sono valide per le sostanze incorporee viene ripresa nel monopsichismo di Ibn Rušd; ed è ulteriormente chiarita dall'uso di Ibn Ṭufayl dell'argomento plotiniano secondo il quale le nozioni di identità e differenza, proprie dell'aritmetica dei corpi, non sono applicabili alle sostanze incorporee. Maimonide, che affermava con orgoglio di avere avuto per maestro un

discepolo di Ibn Bāǧǧa, considerò questa argomentazione (una volta opportunamente ridimensionata dalla consapevolezza che le cose immateriali possono differenziarsi come causa ed effetto) come la soluzione al problema dell'aritmetica delle anime.

3. Mentre Plotino si era ritirato da «questa vita intrisa di sangue», Ibn Bāǧǧa contava più sull'appagamento individuale che sulla realizzazione attraverso la comunità e le sue tradizioni culturali. Con un'espressione sintetica sull'isolamento profetico e ascetico afferma, come al-Fārābī, che chi si dedica alla vita spirituale trova la sua vera dimora al di là delle categorie di questa vita. Ancora una volta il quadro viene completato da Ibn Ṭufail nel vivace contrasto che vede fra le limitazioni culturali e l'oscurità dei simboli del legalismo e del ritualismo e la libera, individualmente responsabile intuizione dello spirito del «solitario».

La filosofia di Ibn Bāǧǧa contrasta fortemente con la sua vita mondana, ma Ibn Tufail, il discepolo che non incontrò mai, vede chiaramente le linee di forza che caratterizzano il potente movimento del filosofo dalla rivolta contro la meschinità, l'impostura e l'ipocrisia verso il più puro regno superiore che, per contrasto, acquista una più piena definizione.

BIBLIOGRAFIA

Majid Fakhry ha raccolto un certo numero di opere di Ibn Bāǧǧa, in arabo, sotto il titolo *Opera Metaphysica*, Beirut 1968. Fra le altre, contiene *The Regimen of the Solitary. The Human Goal, Farewell Epistle* e *On Contact of the Intellect with Man*.

D. Miguel Asin Palacios ha curato e tradotto in spagnolo *Avempace botanico*, in «Al-Andalus», 5 (1940), pp. 255-99; *Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre*, in «Al-Andalus», 7 (1942), pp. 1-47; *La "Carta de Adios" de Avempace*, in «Al-Andalus», 8 (1943), pp. 1-87 e *El Regimen del Solitario por Avempace*, Madrid 1946. Queste ultime sono state curate e tradotte in inglese da D.M. Dunlop, *Ibn Bājjah. Tadbīru'l-Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1945, pp. 61-81.

M.S. Hasan Ma'sumi ha tradotto in inglese *'Ilm al-nafs*, Karachi 1961. Cfr. anche la traduzione in inglese con commento di Ibn Ṭufail, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Los Angeles 1983 (2ª ed).

L.E. GOODMAN

IBN HALDŪN (732-808 eg. / 1332-1406 d.C.), storico musulmano, noto per essere stato il primo teorico sistematico delle forze sociali, economiche, psicologiche e religiose che determinano la storia e la società dell'uomo. Nato a Tunisi da una famiglia di dotti aristocratici, che aveva lasciato Siviglia per l'Africa nordoccidentale circa un secolo prima, ricevette l'istruzione accurata allora usuale per i ceti musulmani medi e alti. Poco dopo avere perduto i genitori e molti degli insegnanti durante la peste, entrò al servizio del governo, ma presto lasciò Tunisi e si recò a Fez, dove fu ricevuto con simpatia dal governatore marinide; purtroppo anche qui dovette sopportare le angosce che si accompagnano all'impegno politico.

Il periodo vissuto nell'Africa nordoccidentale fu interrotto da un soggiorno di poco più di due anni a Granada in Andalusia (dicembre 1362-febbraio 1365), durante il quale fu incaricato di una missione diplomatica nella Siviglia cristiana, e da oltre tre anni di ritiro tranquillo dall'attività politica (1375-1378), trascorso nella zona rurale di Qal'at Ibn Salāma (provincia di Orano). Qui cominciò a lavorare alla sua monumentale storia del mondo (*Kitāb al-'Ibar*), di cui completò l'«introduzione», *Muqaddima*, nel 1377.

Ritornato nella nativa Tunisi per completare il trattato sulla storia, riprese il servizio per il governo, ma presto si accorse che la sua posizione era poco sicura. Col pretesto di intraprendere il pellegrinaggio a Mecca, lasciò Tunisi nell'ottobre del 1382 per l'Egitto. Qui passò il resto della vita come insegnante e amministratore di una scuola superiore e raggiunse il culmine della carriera con la prestigiosa e influente nomina a giudice mālikita. La sua esperienza religiosa si ampliò con un pellegrinaggio a Mecca (1387-1388) e, soprattutto, con una visita alle città sante della Palestina (1400). Un incontro con il sovrano mongolo Timur a Damasco all'inizio del 1401 fu un altro avvenimento notevole del periodo egiziano. Morì improvvisamente al Cairo il 17 marzo 1406.

Il suo approccio alla religione fu condizionato dal fatto di vivere in una società musulmana di cui era un noto esponente dell'autorità religioso-giuridica. Nelle sue opere e nel suo pensiero, l'Islam è sempre presente, sia come potente forza religiosa della società, sia come istituzione enormemente complessa. Nella *Muqaddima*, la voce enciclopedica che riguarda la civiltà musulmana contiene profili brevi e concreti delle scienze e delle istituzioni religiose; questi profili sono mirabilmente convincenti e si sono dimostrati utili, per i musulmani e per gli altri, come prima introduzione all'argomento. Lo sviluppo storico delle scienze legate al Corano, delle tradizioni profetiche (*ḥadīṯ*) e della giurisprudenza viene analizzato in modo apparentemente semplice; i grandi problemi politico-teologici che agitavano la società musulmana, come il carattere del califfato e le speranze messianiche sempre presenti, vengono discussi con acume.

Una questione di vitale importanza nella vita di Ibn Haldūn, e nel suo tempo, era il significato religioso e sociale del rapporto tra l'Islam, inteso nella sua manife-

stazione tradizionale dominante come somma di teologia e legge fondamentaliste, e l'emotività individuale e comunitaria, espressa nella forma religiosa interiorizzata del Sufismo (*taṣawwuf*, misticismo). Ibn Ḫaldūn ha il merito di aver operato un giudizio legale (*fatwā*) e una descrizione storica, accompagnata da discussione, delle teorie sul misticismo, presentate nel capitolo della *Muqaddima* dedicato, appunto, al Sufismo. Sostenitore del Sufismo tradizionale, egli ne ricusa però le forme estatiche, apparentemente antinomiche, pur rendendosi perfettamente conto del loro grande influsso sulla società. Tratta poi di altre scienze soprannaturali, che durante tutto il Medioevo islamico godettero di grande reputazione – come la magia, l'astrologia e i tentativi «scientifici» di indovinare il futuro – e ne discute la compatibilità con la visione religiosa tradizionale. In generale, Ibn Ḫaldūn applica un senso di realismo al suo fondamentale interesse per le forze che governano la società umana. Il suo approccio alle istituzioni religiose e politiche e alle scienze religiose dell'Islam si basa sulla supposizione che la razionalità umana, benché diversa dalla religione rivelata, le influenzi, così come influenza ogni altra attività culturale. Anche quando vengano coinvolti fattori psicologici o soprannaturali, il compito dell'uomo è di affidarsi alla ragione affiancata dall'osservazione e dall'esperienza, per capire e spiegare il proprio mondo.

Questo modo di affrontare la questione solleva il problema di come Ibn Ḫaldūn conciliasse le proprie convinzioni riguardo al normale corso delle vicende umane con le tradizioni e le credenze religiose prevalenti. L'importanza del suo lavoro si evidenzia nel notevole sforzo di spiegare i processi storici in termini umani, che per lui hanno valore universale. La cultura, identificata con la vita umana, sembra dipendere dalla densità della popolazione, supposizione naturale nei tempi premoderni e probabilmente confermata, per gli uomini del XIV secolo, dall'ecatombe causata dalla peste. L'innato bisogno psicologico dell'uomo di appartenere e dare il proprio apporto politico a un gruppo dominato da una o più personalità, per cui Ibn Ḫaldūn coniò il termine *'āṣabīya* (che significa approssimativamente «sentimento del gruppo»), è strumentale nel produrre i corsi e ricorsi della concentrazione del potere politico necessario a ogni civiltà; le convenzioni religiose sono benefiche, a volte indispensabili, affinché una *'aṣabīya* raggiunga il suo potenziale. I fattori economici – in larga misura controllabili da una gestione oculata, purché si abbia la saggezza e la volontà di farlo – completano il quadro di una società umana (o delle società umane) basata sulla ragione, la quantità e la psicologia.

Qual è, dunque, il ruolo delle principali credenze religiose dell'Islam, quali Dio, la profezia e l'aldilà? Ibn Ḫaldūn, che non poteva ignorare questo problema, assume come dato di fatto la realtà innegabile della vasta struttura metafisica costruita dall'Islam tradizionale. Benché affermi che la profezia non possa essere provata con i mezzi della logica, e la spieghi dal punto di vista umano come prodotto di un potere straordinario dell'anima, egli accetta come realtà l'esistenza di una successione di esseri umani scelti come trasmettitori del messaggio divino, culminante nel profeta Muḥammad. Riconosce che le forze metafisiche hanno esercitato un influsso profondo, e spesso durevole, in particolari epoche, soprattutto all'origine dell'Islam, e che esiste ancora il potenziale per l'interferenza divina nelle cose umane in qualsiasi momento. Tuttavia, questa interferenza, come nel caso di miracoli che innegabilmente si verificano di tanto in tanto, costituisce un'interruzione del corso ordinario e non deve essere presa in considerazione nello studio della società umana e delle regole che la governano. Le varie congetture sulla fine del mondo lo interessavano solo in quanto credenze che tendevano a entrare in conflitto con le realtà politiche. Secondo lui, non c'era alcuna ragione pratica per discutere della vita dopo la morte, che, tuttavia, egli accettava come credenza di grande efficacia.

Si sarebbe tentati di riconoscere in Ibn Ḫaldūn una sorta di secolarismo e, perfino, la tendenza a separare la religione dalla politica e dalla sociologia, ma tale opinione sarebbe anacronistica e noncurante della realtà musulmana. Ibn Ḫaldūn non fu un pensatore religioso originale, ma espresse un giudizio profondo, e senza dubbio genuino, sull'importanza dell'Islam e della religione in generale. Come richiedeva la sua posizione nella vita, era sincero nel rispetto per l'Islam tradizionale e per i dogmi e le pratiche da questo imposti. Le sue opinioni personali non furono tali da creare scompiglio fra i suoi contemporanei, né da richiamare l'attenzione delle generazioni posteriori. Fu piuttosto il suo modo di considerare la storia a colpire profondamente gli storici posteriori, specialmente i Turchi Ottomani, mentre il pieno significato del suo pensiero cominciò ad essere apprezzato nel resto del mondo solo nel XIX secolo.

BIBLIOGRAFIA

Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship*, London 1981, pp. 229-318, contiene un'abbondante bibliografia. Fra le traduzioni delle sue opere si suggeriscono: *The Muqaddimah*, I-III, F. Rosenthal (trad. e cur.), 1958; rist. Princeton 1980, e *Le Voyage d'Occident et d'Orient*, traduzione della *Autobiography* di A. Cheddadi (trad. e cur.), Paris 1980.

M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, London 1957, buona introduzione al pensiero di Ibn Ḫaldūn. Se gli studi

sul suo pensiero sociologico, filosofico e storico sono numerosi, pochi sono invece quelli che vertono sull'aspetto religioso; tra questi suggeriamo I. Saadé, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*, Madrid 1973.

FRANZ ROSENTHAL

IBN ḤAZM (384-456 eg. / 994-1064 d.C.), più precisamente Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm, teologo musulmano e uomo di lettere, nacque da una famiglia ricca e influente a Cordova, dove ricevette un'ottima istruzione nelle scienze religiose, in letteratura e poesia. Tuttavia, crebbe in un periodo di rovinose rivalità etniche e di clan che videro il declino del califfato omayyade a Cordova e la formazione di piccoli Stati in lotta fra loro. L'infanzia fu segnata dalla caduta in disgrazia del padre a seguito della caduta del califfo Hišām II e della distruzione della casa paterna a Balāṭ Muġīṯ nel corso di sanguinose battaglie fra Arabi e Berberi.

A causa delle sue attività politiche a fianco dei legittimisti (Omayyadi), Ibn Ḥazm dovette affrontare la prigione, l'esilio e la fuga, ma fu anche eletto ad alte cariche, servendo come visir almeno due volte, sotto ʿAbd al-Raḥmān III al-Murtaḍā e ʿAbd al-Raḥmān V al-Mustaẓhir e, forse, una terza volta sotto l'ultimo califfo, Hišām al-Muʿtadd. Profondamente disgustato dall'esperienza politica e ferito dalla condotta dei suoi contemporanei, abbandonò la vita pubblica e dedicò gli ultimi trent'anni all'attività letteraria.

I suoi scritti sono molto intimi, plasmati dall'intensità delle sue reazioni e rigorosi nella condanna di ciò che, in realtà, è semplicemente la natura umana. *Ṭawq al-ḥamāma* (Il collare della colomba), lavoro giovanile, chiaramente riveduto in anni più maturi ma interessante sotto molti aspetti, è una raccolta di brani in prosa e di poesie sul tema dell'amore e degli amanti, che, in modo alquanto convenzionale, tratta un argomento molto popolare nella letteratura araba. Quello che la distingue, tuttavia, è la penetrante osservazione della psicologia umana, un tratto che caratterizzerà i suoi studi posteriori sui caratteri e i comportamenti umani, affrontati nell'opera *Kitāb al-aḫlāq wa-al-siyar*. Il delicato fascino della sua prosa e della sua poesia proviene dalla sua tormentata sensibilità. Ad esempio, interrogandosi sulla sincerità degli scambi fra uomo e donna, Ibn Ḥazm scopre un abisso fra ciò che viene detto e ciò che viene pensato e conclude che il linguaggio serve per mascherare il pensiero. Questa scoperta, del resto non originale, gli serve come base per una profonda riflessione sul linguaggio e sul suo uso più comune, ed è qui che introduce il concetto di *ẓāhir*, il significato «apparente» o letterale delle parole.

Questa linea di pensiero viene ulteriormente sviluppata quando Ibn Ḥazm esamina la parola di Dio. Contrariamente ai mālikiti, egli sostiene che gli uomini sono tenuti ad obbedire solo alla legge di Dio nel suo *ẓāhir*, o senso letterale, senza restrizioni, aggiunte o modifiche. Benché in origine fosse un giurista šāfiʿita, aderì alla scuola ẓāhirita, cui diede una struttura logica sistematica. Per l'interpretazione dei testi sacri, creò una grammatica ẓāhirita, dove elimina puntualmente tutte le ambiguità di cui i grammatici si avvalevano per spiegare certe forme sintattiche. Afferma che la lingua stessa offre tutto ciò che è necessario per la comprensione del suo contenuto e che Dio, il quale rivelò il Corano in chiara (*mubīn*) lingua araba, usò quindi tale lingua per dire esattamente quello che intendeva dire. Ogni versetto va inteso grammaticalmente e lessicalmente nel suo senso immediato e generale: quando Dio vuole che un versetto abbia un significato particolare, dà un'indicazione (*dalīl*), nello stesso versetto o altrove, che permette di circoscrivere il significato.

Il concetto di un testo coranico può essere determinato anche con un *ḥadīṯ* che sia stato riconosciuto autentico dopo un accurato esame critico; un verbo all'imperativo, ad esempio, può essere inteso come un comando, ma anche come un suggerimento: il vero significato sarà determinato solo dal senso letterale del contesto. Con questa presa di posizione, Ibn Ḥazm si rivela fortemente critico nei confronti del ragionamento per analogia (*qiyās*) e dei princìpi di valutazione personale, ossia: il perseguimento di ciò che è considerato bene (*istiḥsān*), il perseguimento di valori per il bene comune (*istiṣlāḥ*), e, soprattutto, il ricorso all'opinione personale (*raʾy*), con cui i giuristi cercarono di estendere la legge divina a casi non citati nei testi (*nuṣūṣ*). Con lo stesso spirito, egli restringe la base del consenso (*iǧmāʿ*) ai compagni del Profeta; il consenso della comunità dei dotti su una questione legale non autorizza a ricavarne una legge.

Nel suo *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (Giudizio sui princìpi di *aḥkām*) Ibn Ḥazm puntualizza il suo metodo per classificare le azioni umane nelle cinque categorie (*aḥkām*) stabilite giuridicamente: obbligatorie, raccomandate, disapprovate, proibite e legali; perché un'azione rientri in una delle prime quattro categorie deve esserci un testo (il Corano o uno *ḥadīṯ* autentico) che ne stabilisca la condizione; altrimenti l'azione è legale. Questo metodo è discusso ulteriormente nel voluminoso trattato sulla legge ẓāhirita, *Kitāb al-muḥallā* (Il libro degli ornamenti).

Ibn Ḥazm è noto soprattutto per la sua opera *Fiṣal* (Esame critico dettagliato), in cui presenta un panora-

ma critico dei maggiori sistemi del pensiero filosofico in rapporto con le credenze religiose di scettici, peripatetici, brahmani, zoroastriani e altri dualisti, degli Ebrei e dei cristiani. Esamina queste religioni per mettere in luce la superiorità dell'Islam, ma attacca anche tutti i teologi musulmani, in particolare i mu'taziliti e gli aš'ariti, nonché i filosofi e i mistici. La sua critica sostanziale è che ognuno di loro solleva quesiti sul testo rivelato soltanto per risolverli con mezzi meramente umani. Non nega il ricorso alla ragione, dato che il Corano stesso invita alla riflessione, ma questa riflessione deve limitarsi a due dati: la rivelazione e i dati sensibili, poiché i così detti princìpi della ragione derivano interamente dall'esperienza sensibile immediata. La ragione, quindi, non è una facoltà atta alla ricerca indipendente e, tanto meno, alla scoperta.

Il letteralismo di Ibn Ḥazm, sottomettendo l'uomo esclusivamente alla parola di Dio, lo svincola anche da ogni possibilità di scelta personale. La sua tendenza alla sintesi lo conduce a dimostrare l'armonia di tutti i testi coranici e profetici grazie all'applicazione dei princìpi ẓāhiriti. Il risultato è che il suo lavoro costituisce uno dei più importanti e originali monumenti del pensiero musulmano.

BIBLIOGRAFIA

W. Montgomery Watt e P. Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh 1965, studio generale, con sommario della storia culturale e politica e biografia particolareggiata.

D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903, rist. New York 1965.

I. Goldziher, *The Ẓāhirīs. Their Doctrine and Their History*, W. Behn (trad. e cur.), Leiden 1971, precisa le correnti legali e teologiche in cui Ibn Ḥazm operò.

R. Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris 1956.

M. Asin Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, I-V, Madrid 1927-1932, analisi completa e traduzione parziale dell'opera più famosa di Ibn Ḥazm, *Kitāb al-faṣl fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal.*

Il *Ṭāwq al-ḥamāma fī al-ulfa wa-al-ullaf* è stato tradotto da A.R. Nykl, *A Book Containing the Risala Known as the Dove's Neck-ring, about Love and Lovers*, Paris 1931 e da A.J. Arberry, *The Ring of the Dove*, London 1953.

ROGER ARNALDEZ

IBN RUŠD (520-595 eg. / 1126-1198 d.C.), più completamente Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd, noto ai Latini come Averroës (Averroè); filosofo, giurista e scrittore di medicina ispano-arabo. Il nonno e il padre erano celebri giuristi di Cordova, allora centro dominante della cultura intellettuale nell'Islam d'occidente, che finì sotto il governo di due successive dinastie marocchine, gli Almoravidi (fino al 1146) e gli Almohadi (1146-1269). Ricevette un'ottima formazione nelle scienze islamiche, in medicina e in filosofia. Ancora giovanissimo, scrisse numerosi sommari delle opere di Aristotele, già allora reperibili tutti, eccetto *La Politica*, in ottime traduzioni in arabo.

Queste prime opere attrassero l'attenzione di Ibn Ṭufayl, il medico principale dell'emiro almohade di Marrakesh, interessato alla filosofia greca, ma convinto che fosse necessaria una spiegazione per certi testi di Aristotele. Dopo un colloquio al palazzo (1167 ca.), Ibn Rušd ricevette dal sovrano l'incarico di continuare i suoi sommari e fu nominato giudice a Siviglia e, in seguito, giudice supremo a Cordova. Conservò questi incarichi per quasi tutta la vita, dedicando il tempo libero a scrivere saggi di varia lunghezza sui testi di Aristotele, noti come «sommari», «commenti medi» e «grandi commenti». Fu tramite queste opere, tradotte in latino e in ebraico, che divenne noto nelle nuove università dell'Europa occidentale. Suscitò grandi polemiche nei circoli cristiani su alcune dottrine, come l'eternità della sostanza fisica dell'universo, teoria inevitabile per un aristotelico, e l'Intelligenza Agente, nella quale vengono assorbiti tutti i singoli intelletti umani dopo la morte. Tommaso d'Aquino (1225-1274) fu particolarmente contrario a quest'ultima posizione, con enormi conseguenze per il vigore dell'individualismo nel pensiero occidentale. Averroè fu accolto con maggiore simpatia da altri filosofi e scienziati latini del XIII secolo, fra i quali Sigieri di Brabante, Ruggero Bacone e la scuola «averroistica» dell'Università di Padova, dove gli studi aristotelici stimolarono lo sviluppo delle scienze induttive empiriche.

L'influsso di Ibn Rušd sulla filosofia e sulla teologia islamiche fu alquanto diverso. Se in Europa e nelle università inglesi del suo tempo andava aumentando l'interesse per la filosofia, tale interesse andava invece diminuendo nei Paesi arabi mentre in Iran acquisiva forme mistiche. Solo pochi filosofi, come Ibn Ḫaldūn, studiarono i commentari di Ibn Rušd, il quale, nel frattempo, scrisse anche tre importanti opere di filosofia sistematica che, per un certo tempo, infusero nuova vita negli studi di teologia islamica.

La prima fu pubblicata nel 1177 col titolo *Faṣl al-maqāl* (Il trattato decisivo), opera breve sulla legittimità della filosofia dal punto di vista della legge islamica (*šarī'a*). Citando l'autorità del Corano per incoraggiare lo studio della natura alla ricerca dei segni della divina provvidenza e benevolenza, Ibn Rušd sostiene che tale studio va costruito su tutte le conoscenze precedenti

nel campo della logica e delle scienze, specialmente quelle degli antichi Greci, anche se questi erano stati pagani.

Tale posizione implica l'insorgere di notevoli difficoltà, nel caso in cui conclusioni delle scienze differiscano da quelle delle scritture rivelate. Poiché entrambe sono fonte di verità, si dovrà cercare di conciliarle, dal momento che «la verità non si oppone alla verità, ma si accorda con essa e ne fa testimonianza». Questa affermazione costituisce una chiara negazione della teoria della «doppia verità», erroneamente attribuita a Ibn Rušd da alcuni averroisti europei e sopravvissuta a lungo nel mito popolare. Un altro equivoco persistente è ritenere che Ibn Rušd fosse interessato alla contrapposizione tra filosofia e teologia, ignorando in tal modo che la teologia (*kalām*) nell'Islam è semplicemente il pensiero di teologi soggetti a errori, senza alcun segno di approvazione ufficiale data da concili o da papi e che la preoccupazione dell'autore verteva piuttosto sulla ricerca di un'armonia tra filosofia e Scrittura.

Queste posizioni sono pienamente confermate dalle particolareggiate soluzioni che egli offre per tre problemi specifici: 1) la «creazione» dell'universo significa la sua continua trasformazione; 2) Dio conosce i fatti particolari del mondo (cosa negata da Ibn Sīnā) non come dati oggettivi, ma dal suo stesso atto di creazione; 3) il nostro corpo fisico si dissolve con la morte, ma noi ne riceviamo uno nuovo celestiale con la resurrezione, e questo conterrà la nostra anima individuale ricostituita. Queste conclusioni non potevano soddisfare il potente clero conservatore, ma Ibn Rušd rinforza le sue affermazioni sostenendo che esse dovrebbero essere insegnate soltanto a chi, grazie all'erudizione filosofica, è qualificato a capirle; la maggioranza degli uomini dovrebbe essere lasciata alle nozioni semplici, per tema di distruggere la loro fede nell'Islam.

Dopo il *Trattato decisivo*, Ibn Rušd pubblicò un testo più ampio dal titolo conciso di *Kitāb al-kašf* (Programmi di prove), in cui abbozzò un sistema di dottrine per i musulmani ragionevoli che non erano filosofi e rifiutavano gli insegnamenti erronei dei teologi. Questo importante lavoro non è stato ancora studiato a fondo.

Nel 1184 uscì la sua opera maggiore di filosofia sistematica, in risposta all'attacco di al-Ġazālī contro i filosofi, *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi), scritto novanta anni prima, ma ancora molto influente fra i musulmani. La risposta di Ibn Rušd, cui diede il titolo di *Tahāfut al-tahāfut* (L'incoerenza de *L'incoerenza*), ha la forma di una lunga serie di citazioni da al-Ġazālī, seguite da confutazioni punto per punto dei suoi argomenti. Questi dialoghi spaziano dalla creazione del mondo agli attributi di Dio, compresi volontà e conoscenza, alla natura della causalità, al destino dell'anima, e così via. Lo scopo di al-Ġazālī era stato negativo, ossia provare che i filosofi al-Fārābī (873-950) e Ibn Sīnā (980-1037) non erano riusciti a dimostrare venti tesi su Dio e il mondo che risultavano atee o, addirittura, eretiche dal punto di vista islamico. Queste critiche penetranti erano rimaste senza risposta. Ibn Rušd volle difendere la filosofia pura e originale di Aristotele e, nel corso dell'impresa, spesso ripudiò gli argomenti dei due filosofi musulmani.

In seguito al suo insegnamento della filosofia e della scienza aristoteliche e, senza dubbio, dei suoi attacchi contro i teologi tradizionali, nel 1195 fu accusato di ateismo insieme ad altri scienziati di Cordova. Fu processato e condannato all'esilio per alcuni anni, finché il principe regnante lo fece trasferire a Marrakesh, dove morì.

Nonostante i suoi scritti aristotelici e il processo a Cordova, Ibn Rušd è sempre stato considerato un musulmano leale, come testimoniano la sua lunga carriera come giudice islamico (*qāḍī*), il testo di giurisprudenza da lui redatto e l'opinione che egli aveva di se stesso. Sebbene nei secoli successivi avesse pochi discepoli o lettori nei Paesi musulmani, continuò ad essere onorato come dotto studioso di Aristotele, che aveva fatto uno sforzo eroico, ma inutile, di conciliare quel filosofo con l'Islam. Solo nel Novecento si è assistito a un risveglio di interesse nel mondo musulmano, in gran parte dovuto a nuovi studi di studiosi occidentali e ad un nuovo interesse del pubblico musulmano colto per i filosofi razionalisti.

BIBLIOGRAFIA

Per la traduzione delle opere di Ibn Rušd, cfr. *Teología de Averroës. Estudios y documentos*, M. Alonso (trad.), Madrid 1947; *Averroës' Tahafut al-tahafut*, I-II, S. van den Bergh (trad.), Oxford 1954; *On the Harmony of Religion and Philosophy*, G.F. Hourani (trad. e cur.), London 1961. Dei numerosi studi su Ibn Rušd, due sono particolarmente interessanti: L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris 1948, e *Multiple Averroès. Actes du Colloque International*, J. Jolivet (cur.), Paris 1978.

GEORGE F. HOURANI

IBN SĪNĀ (370-428 eg. / 980-1037 d.C.), il cui nome completo è Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh ibn Sīnā, noto in latino come Avicenna, filosofo e medico musulmano. Nacque ad Afshana, un villaggio nei pressi di Bukhara (nell'attuale Uzbekistan), che a quel tempo era la capitale dei sovrani samanidi, per i quali lavorava suo padre.

Formazione. Ibn Sīnā crebbe in un ambiente bilin-

gue; la lingua materna era il farsi (persiano), ma compì i suoi studi in arabo; a causa della presenza di queste due culture egli influenzerà i pensatori successivi in due modi completamente diversi.

Il padre gli fornì un'istruzione molto ampia e diversificata, che comprendeva sia studi religiosi musulmani, sia discipline laiche provenienti dalle tradizioni araba, greca e indiana. Egli incominciò a imparare a memoria il Corano e gran parte della letteratura didattica nota come *adab*, quindi si dedicò allo studio della giurisprudenza musulmana (*fiqh*). Il padre e il fratello erano seguaci del ramo ismailita dell'Islam šī'ita, che incoraggiava lo studio della filosofia ermetica, del neoplatonismo e della matematica. Ibn Sīnā, pur non divenendo ismailita, si dedicò a tali discipline ed anche al «calcolo indiano», che probabilmente indicava l'uso del sistema numerale hindi (arabo). All'età di dieci anni fu affidato dal padre a un tutore che gli insegnasse la filosofia e la scienza greche. Negli anni successivi, apprese la logica aristotelica, la geometria euclidea e l'astronomia tolemaica superando rapidamente il suo tutore nella conoscenza di tali discipline.

Dall'età di quattordici o quindici anni proseguì i suoi studi da solo, leggendo testi e commentari di scienze naturali, metafisica e medicina; eccelleva soprattutto in quest'ultima disciplina, al punto che la praticò e la insegnò dall'età di sedici anni. Nel successivo anno e mezzo portò a termine la propria formazione, rinsaldando e approfondendo tutte le branche della filosofia: logica, matematica, scienza naturale (o fisica) e metafisica. Alla comprensione della metafisica contribuì il commentario di Abū Naṣr al-Fārābī (morto nel 950 d.C.), i cui commentari alla filosofia greca e le cui opere originali ebbero una grande influenza su di lui. L'eminente teologo al-Ġazālī (morto nel 1111) attaccò sia Ibn Sīnā sia al-Fārābī considerando le loro teorie sostanzialmente identiche.

Vita pubblica. L'ingresso di Ibn Sīnā nella vita pubblica ebbe inizio durante tale periodo di studio, quando fu chiamato a curare l'emiro samanide a Bukhara ed entrò a far parte della corte. Doveva trascorrere il resto della sua vita – i successivi quarant'anni – come cortigiano, con tutte le alterne vicende che tale posizione generalmente comporta. Rivestì incarichi sia come politico, sia in qualità di medico, in numerose corti dell'area che attualmente comprende parte dell'Iran e delle repubbliche centro-asiatiche della Comunità degli Stati Indipendenti, di norma costretto a lasciare un determinato territorio per «necessità», come egli laconicamente afferma. In diverse corti ebbe ruoli di rilievo, ma la gelosia dei rivali e l'atteggiamento senza dubbio arrogante che egli assumeva nei confronti di coloro che gli erano intellettualmente inferiori (praticamente chiunque incontrasse) lo condussero alla rovina, alla prigione o alla rapida fuga dalla maggior parte di tali corti.

Nel corso della sua attività politica, Ibn Sīnā si dedicò anche alla redazione di un ampio e influente *corpus* di opere sulla medicina e su tutte le branche della filosofia. Molti di questi scritti sono andati perduti e un gran numero di quelli ancora esistenti sono inediti: è pertanto molto arduo seguire con certezza la sua evoluzione filosofica. La maggior parte delle sue opere più importanti è comunque sopravvissuta, a eccezione del *Al-inṣāf* (Il giudizio), in cui paragona le concezioni orientale e occidentale della filosofia aristotelica. Tale opera fu smarrita mentre egli era ancora in vita; oggi avrebbe potuto rispondere ad alcune questioni tuttora irrisolte concernenti la sua filosofia. Le sue due opere più influenti, *Al-qānūn fī al-ṭibb* (Il canone della medicina) e *Al-šifā'* (La guarigione [dell'anima]) furono scritte nel corso di alcuni anni e intendevano essere un compendio dei rispettivi argomenti, ossia la medicina e la filosofia. La maggior parte delle altre opere rilevanti che si possono datare fu composta negli ultimi tredici anni della sua vita, che egli trascorse a Isfahan o accompagnando il sovrano in spedizioni militari, in qualità di suo medico ufficiale e cortigiano. In questo periodo compose alcuni scritti in farsi, quali il *Dāniš-nāma-i 'Alā'ī* (Filosofia 'Alā'ī) e si dedicò alla traduzione in farsi dei suoi trattati precedenti in arabo. Nel complesso, sono rimaste oltre 130 opere di Ibn Sīnā, molte delle quali si trovano soltanto in forma manoscritta nelle biblioteche del Medio Oriente.

Ibn Sīnā si interessò di tutte le branche della conoscenza, sia religiosa, sia laica. Una volta, al fine di vendicare una piccola osservazione che era stata fatta sulla sua conoscenza della filologia araba, trascorse tre anni a studiare l'argomento, poi scrisse diverse lettere imitando esattamente i più grandi prosatori in tale lingua e concluse i suoi studi componendo un testo in proposito. La maggior parte delle sue opere giunte fino a noi sono di questo genere: scritti concernenti i diversi aspetti dell'erudizione ai suoi tempi, spesso in risposta a domande poste dai suoi contemporanei. La sua filosofia è presentata in modo più sistematico nelle opere più importanti: lo *Šifā'*; il *Naǧāt* (La salvezza [dall'errore]), che comprende una selezione delle parti salienti dello *Šifā'*; lo *Išārāt wa-al -tanbīhāt* (Direttive e annotazioni), l'ultimo degli scritti principali; e il *Dāniš-nāma-i 'Alā'ī*. Lo *Šifā'*, ad esempio, è diviso in quattro parti che si occupano di logica, fisica, matematica e metafisica; le prime tre parti sono ulteriormente suddivise, coprendo in tal modo sostanzialmente tutte le discipline filosofiche.

Pensiero. Come si può osservare dalle sue opere principali, Ibn Sīnā non desiderava semplicemente stu-

diare tutto lo scibile, ma anche riassumerlo. La filosofia aristotelica, il neoplatonismo, gli insegnamenti religiosi islamici e forse anche i concetti mazdei erano presenti nel suo retaggio intellettuale, e nel suo pensiero si possono trovare le tracce di tutte queste tradizioni. Nella cosmologia, ad esempio, adotta la teoria neoplatonica dell'emanazione da un ente necessario attraverso una serie di intelligenze fino all'intelletto agente, dal quale emanano le anime vegetative, animali e razionali e il fondamento materiale del mondo sublunare. Tale emanazione è necessaria, poiché è implicita nella natura dell'ente necessario, ossia il sommo bene.

Secondo Ibn Sīnā, vi è una distinzione radicale tra essenza ed esistenza, cui si sottrae solo l'ente necessario, in cui essenza ed esistenza coincidono, laddove in tutti gli altri enti sono separate. Anche se l'ente necessario è la causa prima dell'universo creato, quest'ultimo è indipendente dall'ente necessario che non ha alcun controllo sul bene e sul male (necessario) che risultano dal processo di emanazione. Egli impiega pertanto concezioni neoplatoniche nel tentativo di armonizzare la teoria di Aristotele, secondo cui la materia è coeterna al primo motore, e la credenza musulmana della creazione *ex nihilo* da parte di Dio. In seguito, fu criticato da Ibn Rušd (Averroè, morto nel 1198), per non essersi attenuto più strettamente ad Aristotele, e fu accusato di eresia dal teologo al-Ġazālī, per non aver accettato la creazione *ex nihilo*.

Nella sua esposizione della relazione tra gli esseri umani e l'ente necessario, Ibn Sīnā si rifece a una posizione neoplatonica per compendiare le varie teorie allora esistenti. Egli affermò che ogni essere umano è costituito da corpo, anima e intelletto. La più alta espressione dell'essere umano, l'intelletto, desidera raggiungere la perfezione, tornare alla fonte da cui è stato emanato. Ripercorrendo a ritroso i vari stadi dell'emanazione, che Ibn Sīnā paragona all'attraversamento delle tappe del percorso mistico, l'intelletto individuale giunge infine a unirsi con l'ente necessario. Vi sono delle affinità fra tale teoria e la posizione aristotelica secondo cui la più grande felicità umana consiste nell'attività contemplativa, simile a quella divina. In nessun caso, tuttavia, una parte dell'anima umana poteva identificarsi con il primo motore del sistema aristotelico. Nella disamina sulla relazione tra gli uomini e l'ente necessario, Ibn Sīnā è più vicino alla posizione islamica; non si tratta però della dottrina teologica ortodossa, che mette in evidenza l'assoluta separazione tra gli esseri umani e Dio, ma piuttosto della visione ṣūfī o mistica del rapporto divino-umano. Il suo misticismo, tuttavia, si differenzia da quello della maggior parte dei sufi, poiché egli asseriva che l'*ʿārif* («conoscitore» o, forse, «gnostico») può ottenere la *maʿrifat Allāh* («conoscenza di Dio») tramite la propria volontà e non ha bisogno della grazia divina per raggiungere tale stato di illuminazione.

In anni recenti, gli studiosi del pensiero religioso di Ibn Sīnā hanno trovato tracce d'influenza mazdea, in aggiunta all'influenza delle teorie aristoteliche, neoplatoniche e islamiche. La sua teoria del ruolo degli intelletti nell'universo somiglia più all'angelologia mazdea che alla concezione islamica tradizionale degli angeli quali delegati e messaggeri di Dio. L'individuo deve divenire consapevole che il proprio intelletto fa parte del mondo degli angeli; a quel punto ha inizio il viaggio mistico. La teoria di Ibn Sīnā di un cosmo materiale eterno, malvagio (misto al bene) e totalmente determinato rimanda non solo alle credenze gnostiche e manichee che ancora sopravvivevano in Iran ai suoi tempi, ma anche alla tarda dottrina mazdea dello Zurvanismo, che sosteneva che anche Dio fosse soggetto al fato. Nel formulare un lessico filosofico in farsi, egli mostra di conoscere la terminologia mazdea e l'adatta al proprio sistema.

Influenza in Occidente. Nel canto IV dell'*Inferno*, Dante colloca Ibn Sīnā nel Limbo, il primo cerchio infernale, tra i grandi scrittori pagani dell'antichità. I musulmani erano di norma considerati scismatici – e Dante infatti mette Muḥammad e ʿAlī tra gli scismatici nel canto XXVIII – ed è perciò sorprendente incontrare Ibn Sīnā accanto a Omero, Platone e Aristotele. È probabile che Dante l'abbia collocato in questa posizione elevata per la grande influenza che i suoi scritti avevano esercitato sul pensiero cristiano nel precedente secolo e mezzo. La sua influenza sulle concezioni dantesche fu particolarmente forte.

L'influenza di Ibn Sīnā in occidente iniziò quasi subito, non appena le sue opere iniziarono a essere tradotte in Spagna nel XII secolo. La maggior pare dello *Šifā'* fu tradotto in latino prima del 1150 e consentì ai pensatori cristiani il loro primo contatto con una cosmologia e un sistema metafisico completamente coerenti. Esercitò un'attrazione seducente per la sua completezza e fu in qualche modo più facile da accettare che la filosofia aristotelica. Poiché le opere di Aristotele erano state tradotte contemporaneamente a quelle di Ibn Sīnā, e giacché alcune opere neoplatoniche erano attribuite ad Aristotele (ad es. il *Liber de causis*, una raccolta di estratti dagli *Elementi di teologia* di Proclo), non era sempre agevole distinguere le teorie dei due filosofi. Nel corso del XIII secolo, tuttavia, studiosi delle loro opere e dei relativi commentari riuscirono a distinguerli e a identificare gli scritti spuri loro attribuiti. A questo punto i teologi cristiani scoprirono, come al-Ġazālī aveva presunto oltre un secolo prima, che la cosmologia e la metafisica di Ibn Sīnā costituivano un pericolo per il monoteismo ortodosso, sia cristiano sia musulmano.

Il sistema filosofico di Ibn Sīnā era costruito in modo troppo perfetto per respingerlo completamente ed era troppo diffuso per ignorarlo. Praticamente tutti i teologi scolastici accettavano qualcuna delle sue dottrine, sebbene nessuno si sia spinto tanto avanti da divenire un «seguace latino di Avicenna». Lo scrittore cristiano che più si avvicinò a mutuarne totalmente la filosofia fu Domenico Gundisalvi, che nel XII secolo scrisse numerose opere che attingevano ampiamente alla psicologia e alla metafisica di Ibn Sīnā, i cui scritti aveva tradotto in latino. Le opere di Gundisalvi, al pari di quelle di Ibn Sīnā, furono considerate criticamente da Guglielmo d'Alvernia (o Guglielmo di Parigi, circa 1180-1249). Questi accettò la distinzione di Ibn Sīnā tra essenza ed esistenza, ma respinse fermamente la teoria emanazionista della creazione, compresa la gerarchia di intelligenze che esistevano tra gli uomini e Dio. Tale rifiuto fu condiviso da Alberto Magno (1206-1280) e da Tommaso d'Aquino (1224-1274).

I due pensatori cristiani più illustri che subirono fortemente l'influsso di Ibn Sīnā furono il francescano inglese Ruggero Bacone (circa 1214-dopo il 1292) e Giovanni Duns Scoto (circa 1265-1308). Bacone non formulò una teologia sistematica ma, piuttosto, scrisse un'enciclopedia scientifica che per molti aspetti somigliava allo *Šifā'* di Ibn Sīnā. Né Ibn Sīnā, né Ruggero Bacone volevano confrontare ogni singolo punto con le concezioni degli antichi filosofi; come disse Ibn Sīnā al suo discepolo, Ǧūzǧānī: «Se tu fossi contento che io componessi un'opera in cui esponessi ciò che, secondo me, è valido di tali scienze, senza contestare coloro che dissentono o senza dedicarmi alla loro confutazione, lo farei» (Gohlman, 1974, p. 55). Bacone riteneva inoltre che Ibn Sīnā fosse, dopo Aristotele, il principe della filosofia. Ma Bacone non poté ugualmente seguire del tutto Ibn Sīnā: ad esempio, egli sostituì Dio all'intelletto agente creatore avicenniano. Duns Scoto adottò la definizione di Ibn Sīnā della metafisica quale studio dell'essere in quanto tale, e anche la sua disamina degli universali si basava ampiamente su quella di Ibn Sīnā.

Influenza nel mondo musulmano. Ibn Sīnā ebbe molti discepoli che continuarono a studiare e a insegnare il suo sistema filosofico. La rinascita dell'ortodossia islamica nell'XI secolo d.C., tuttavia, coronata dall'attacco di al-Ġazālī ai filosofi, limitò la diffusione delle sue teorie a quelle aree che non erano sotto il controllo della dinastia selgiuchide. Il fatto che egli non avesse fondato un'istituzione come il Liceo ridusse ulteriormente la sua influenza a studiosi occasionali o a gruppi di studiosi. Paradossalmente, i suoi scritti filosofici divennero parte del *curriculum studiorum* delle università europee, ma non delle *madrasa* (scuole) istituite nel mondo musulmano.

Ciò nondimeno, l'influenza di Ibn Sīnā sugli scrittori musulmani, specialmente nell'area di lingua farsi, fu rilevante. Il suo pensiero influenzò significativamente il Sufismo, in particolar modo la scuola ṣūfī išrāqita (illuminazionista) fondata da Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (1153-1191). La fonte di tale influenza non fu la sua grande enciclopedia della filosofia, lo *Šifā'*, ma piuttosto i vari trattati brevi, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *L'uccello*, *Sull'amore* e *Salmān e Absāl*, nonché le ultime sezioni dell'*Išārāt*. Gli studiosi contemporanei divergono nello stabilire fino a che punto Ibn Sīnā volesse che tali opere venissero interpretate in modo esoterico come trattati mistici. I sufi išrāqiti, tuttavia, le interpretarono in tal senso e le fusero con la teosofia mistica di Muḥyi al-Dīn ibn al-ʿArabī (1165-1240) e con le teorie del suo contemporaneo Suhrawardī per creare la scuola di filosofia mistica più influente nel mondo musulmano di lingua farsi.

Suhrawardī e i suoi seguaci furono attratti dalla filosofia orientale (*mašriqīya*) delle opere di Ibn Sīnā. In arabo i termini per «orientale» e «illuminazionista» (*mušriqīya*) sono scritti in modo identico; secondo Suhrawardī nelle opere di Ibn Sīnā indicano lo stesso concetto. Malauguratamente, la sua opera più importante sulla filosofia orientale, *Il giudizio*, è andata perduta, ma i riferimenti all'oriente presenti in *Ḥayy ibn Yaqẓān* e nell'*Uccello* convinsero Suhrawardī che Ibn Sīnā fosse sulla strada giusta; egli pertanto tradusse *L'uccello* in farsi e scrisse un'opera complementare all'*Ḥayy ibn Yaqẓān*, che intitolò *L'esilio occidentale*. Nel suo principale trattato, *Ḥikmat al-išrāq* (Sapienza illuminata), Suhrawardī mette in rilievo che le fonti della sapienza che mancavano a Ibn Sīnā consistevano proprio nelle opere del Mazdeismo, dell'ermetismo e dei pitagorici, che erano sia orientali, sia illuminazioniste. Egli rifiuta la distinzione avicenniana tra essenza ed esistenza, sostenendo che l'esistenza non ha alcuna realtà al di fuori dell'intelligenza che ne riassume l'essenza. La teoria di Ibn Sīnā su forma e materia, simile a quella di Aristotele, è trasformata da Suhrawardī in luce e tenebra: l'anima umana è fatta di luce. Egli riteneva che le opere di Ibn Sīnā fossero racconti simbolici del ritorno dell'anima/luce alla Luce Suprema e scrisse numerosi trattati che descrivevano questo viaggio dell'anima verso Dio.

La tradizione išrāqita fu più influente in Iran dopo l'insediamento del regime safavide (1499-1722) e l'adozione dell'Islam šīʿita come religione di Stato. A Isfahan, la capitale safavide dopo il 1598, i due più illustri esponenti della scuola išrāqita furono Mīr Dāmād (morto nel 1631) e il suo discepolo Mullā Ṣadrā (1571/2-1640). Mīr Dāmād scrisse un commentario sulla metafisica dello *Šifā'* in cui univa gli insegnamenti di Ibn Sīnā e Suhrawardī, in particolare per ciò che

concerneva l'angelologia. Mullā Ṣadrā, il più eminente tra i teosofi išrāqiti, fondò una scuola tuttora attiva. La sua sintesi di filosofia, rivelazione e illuminazione segue il principio avicenniano della supremazia dell'esistenza e della sua suddivisione tra enti necessari, possibili e impossibili; si allontana dalle teorie di Ibn Sīnā, invece, attingendo a Ibn al-'Arabī, al neoplatonismo e alla rivelazione islamica quando afferma che le scienze «ultraterrene», acquisite tramite l'illuminazione e la rivelazione, costituiscono la vera conoscenza e sono di gran lunga superiori alla scienze di questo mondo. Proprio come gli Europei avevano accettato solo un aspetto del pensiero di Ibn Sīnā, quello filosofico/scientifico, così la scuola išrāqita scelse unicamente l'altro aspetto, quello mistico, per inserirlo nel proprio sistema dottrinale.

BIBLIOGRAFIA

La migliore esposizione della vita e delle opere di Ibn Sīnā è la sua breve autobiografia, completata dal suo discepolo Ǧūzǧānī, *The Life of Ibn Sīnā*, W.E. Gohlman (cur. e trad.), Albany/N.Y. 1974. Una disamina delle sue opere e della loro influenza sul mondo europeo e su quello islamico si trova in S.M. Afnan, *Avicenna. His Life and Works*, London 1958; per uno studio che metta in evidenza la sua influenza sul pensiero cristiano ed ebraico, cfr. G.M. Wickens (cur.), *Avicenna. Scientist and Philosopher*, London 1952. La migliore analisi delle sue teorie metafisiche si trova nell'opera di P. Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā)*, New York 1973, che consiste nella traduzione dell'*Ilāhīyāt* (Metafisica) del *Dāniš-nāma-i 'Alā'ī*, con un esaustivo commentario e un confronto con le altre opere di metafisica avicenniane. L'aspetto negativo della disamina concernente l'interpretazione in chiave esoterica delle sue opere è presentato nell'introduzione e nelle note alle traduzioni francesi da Amélie-Marie Goichon, *Ishārāt. Livre des directives et remarques*, Paris 1951; e *Le récit de Hayy ibn Yaqẓān*, Paris 1959. Un'interpretazione esoterica si trova in H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York 1960; la relazione tra Ibn Sīnā e la scuola išrāqita è dimostrata da S.H. Nasr, *Three Muslim Sages. Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī*, Cambridge/Mass. 1964.

WILLIAM E. GOHLMAN

IBN TAYMĪYA (661-728 eg. / 1263-1328 d.C.), nome completo Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd al-Salām al-Ḥarrānī al-Dimašqī; giureconsulto, teologo e sufi. Nato a Harran, all'età di sei anni fuggì con il padre e i fratelli a Damasco durante l'invasione dei Mongoli. Ibn Taymīya si dedicò fin da giovane a diverse scienze islamiche (Corano, *ḥadīṯ* e studi giuridici), e fu un vorace lettore di libri relativi a discipline che non erano insegnate nelle normali istituzioni scolastiche, come logica, filosofia e *kalām*.

Primi anni di carriera. Ibn Taymīya studiò legge sotto la guida di suo padre e di Šams al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Maqdisī (morto nel 1283). Presso vari insegnanti di *ḥadīṯ* studiò diverse opere, in particolare il *Musnad* di Aḥmad ibn Ḥanbal (una raccolta di *ḥadīṯ* che lesse e rilesse più volte), i «sei libri» di *ḥadīṯ* e la biobibliografia *Mu'ǧam* di al-Ṭabarānī. Per un breve periodo, studiò grammatica e lessicografia araba con Sulaymān ibn 'Abd al-Qawī al-Ṭufī (morto nel 1316); poi, da autodidatta, giunse a padroneggiare il manuale di grammatica di Sībawayh e gli fu concessa la possibilità di redigere pareri legali prima di aver compiuto i vent'anni. All'età di ventun'anni, alla morte del padre, avvenuta nel 1283, gli succedette come professore di *ḥadīṯ* e legge al Dār al-Ḥadīṯ al-Sukkarīya, un monastero ṣūfī e collegio per lo studio degli *ḥadīṯ* fondato intorno alla metà del XIII secolo a Damasco. Ibn Taymīya fu uno scrittore prolifico, dipinto come «lesto nell'apprendere, e lento nel dimenticare»: di lui si diceva che, una volta che avesse imparato una cosa, non l'avrebbe mai dimenticata.

Ibn Taymīya prese il posto del padre anche presso la moschea omayyade, dove insegnava esegesi coranica. I suoi biografi ricordano che, pur insegnando senza far uso di appunti, dava materiale a sufficienza per due o più fascicoli di annotazioni. Nel 1291, durante uno di quei venerdì di esegesi coranica nella moschea omayyade, Ibn Taymīya tenne una breve lezione sugli attributi divini: fu la prima volta in cui si addentrò pubblicamente nelle controversie dogmatiche. La reazione da parte dei suoi oppositori non tardò a manifestarsi: essi tentarono di impedirgli di tenere altre lezioni nella moschea, ma non riuscirono nel loro intento. La trattazione degli attributi divini da parte di Ibn Taymīya era inserita all'interno della sua professione di fede, la *'aqīda*. Il capo *qāḍī*, lo šāfi'ita Šihāb al-Dīn al-Ḫuwayyī dichiarò pubblicamente: «Concordo con il credo di Šayḫ Taqī al-Dīn [Ibn Taymīya]» e quando fu ripreso, continuò così: «perché egli ha solida intelligenza, parla sulla base di un'ampia conoscenza e dice solo ciò che egli sa che è sicuro».

Nel 1292, Ibn Taymīya compì il pellegrinaggio a Mecca, dove raccolse materiale per la sua opera *Manāsik al-ḥaǧǧ* (Rituali di pellegrinaggio), in cui sosteneva che una serie di pratiche nei rituali di pellegrinaggio erano innovazioni da condannarsi.

Lo storico šāfi'ita Ibn Kaṯīr, nell'ambito degli eventi dell'anno 1293-94, tratta il caso di 'Assāf al-Naṣrānī («il Cristiano»), di cui alcuni testimoni dicevano che avesse bestemmiato il Profeta. Ibn Taymīya e un compagno, al-Fāriqī, coinvolti a quanto pare nella vicenda per aver incoraggiato l'agguato e il pestaggio in cui rimasero vit-

time 'Assāf e il suo protettore beduino, furono flagellati e messi agli arresti domiciliari. Questo episodio fu alla base dell'opera di Ibn Taymīya, *Kitāb al-ṣārim al-maslūl 'alā šātim al-rasūl* (La spada affilata sguainata contro il bestemmiatore del messaggero [di Dio]).

Nel 1296, alla morte del suo professore Zayn al-Dīn ibn Munağğā, Ibn Taymīya subentrò nella cattedra di legge rimasta vacante presso la *madrasa* ḥanbalita. Il suo biografo Ibn Rağab disse di aver letto una nota scritta dallo stesso Ibn Taymīya in cui egli affermava che prima del 1291 (e quindi prima dei trent'anni) gli erano stati offerti il posto di *šaiḫ al-šuyūḫ* oppure di capo dei sufi, e il titolo di *qāḍī* capo, ma egli li aveva rifiutati. Generalmente, il rifiuto di simili incarichi significava che lo studioso preferiva rimanere al di fuori del potere centrale, in virtù del desiderio di una riservata vita di studio, o per darsi alla vita ascetica, o ancora per rimanere libero di criticare pratiche che non riteneva consone ai dettami dell'Islam. Se si prende in esame il resto della vita di Ibn Taymīya, il suo rifiuto appare chiaramente legato all'ultima di queste motivazioni.

Opposizione al movimento aš'arita. Ibn Taymīya visse nel periodo che intercorse tra le epoche di due dei più importanti sostenitori del movimento razionalista aš'arita in ambito teologico: Ibn 'Asākir (morto nel 1176) e Subkī (morto nel 1370). In quegli anni, il movimento aš'arita stava tentando di conseguire una certa legittimazione entrando a far parte del *maḏhab* (scuola di legge) šāfi'ita (un tentativo che riuscirà pienamente nel corso dell'XI secolo), e doveva perciò affrontare due implacabili ostacoli: il *maḏhab* ḥanbalita e quello šāfi'ita, ossia i due principali rappresentanti del movimento tradizionalista. Il primo costituiva la forza d'opposizione più naturale, mentre il secondo ricomprendeva al suo interno la fazione aš'arita, la quale si adoperava con grande impegno per ottenere l'adesione degli altri šāfi'iti al pensiero aš'arita, sforzo destinato al fallimento a fronte dell'alleanza fra i tradizionalisti dei due *maḏhab*.

Fin dal tempo di Ibn 'Asākir, i tradizionalisti avevano introdotto un'istituzione pensata per correggere, tra l'altro, le conseguenze negative del principio di esclusione nelle *madrasa*, secondo il quale si potevano ammettere soltanto quegli studenti che scegliessero di appartenere al *maḏhab* rappresentato da ognuna delle *madrasa*. Questa consuetudine favoriva divisioni, causando la separazione di membri del movimento tradizionalista che appartenevano a tutti i *maḏhab* sunniti, e al contempo permetteva alla scuola aš'arita di rimanere all'interno del solo *maḏhab* šāfi'ita. Il nuovo istituto che consentì di porre rimedio alla situazione fu il Dār al-Ḥadīṯ, in cui la materia fondamentale di studio era proprio lo *ḥadīṯ* più che la legge, e che ammetteva studenti dei quattro *maḏhab* senza distinzione. In questo modo, un professore ḥanbalita, come Ibn Taymīya, poté avere studenti del *maḏhab* šāfi'ita, come al-Birzālī, Mizzī e al-Ḏahabī. Il primo Dār al-Ḥadīṯ fu fondato a Damasco dal governatore zengide Nūr al-Dīn (morto nel 1173).

Alla teologia filosofica del movimento aš'arita, Ibn Taymīya contrappose la sua celebre professione di fede (*'aqīda*; pl. *'aqā'id*). La sua prima *'aqīda* estesa, scritta su richiesta degli abitanti di Ḥama nell'anno 1299 e per questo conosciuta come *Al-'aqīda al-ḥamawīya*, risultò decisamente ostile alla scuola aš'arita e alla sua teologia *kalām*. Secondo Ibn Rağab, Ibn Taymīya stese questa *'aqīda* in una sola seduta. Un'altra importante professione di fede è quella nota come *'Aqīda wāsiṭīya*, scritta per un gruppo di intellettuali religiosi a Wāsiṭ (Iraq) prima dell'entrata dei Mongoli a Damasco. Entrambe le professioni di fede vennero attaccate dai suoi nemici, che lo tacciarono di antropomorfismo. Durante un incontro in casa del *qāḍī* šāfi'ita Imam al-Dīn 'Umar ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qazwīnī (morto nel 1299) venne esaminata la *'Aqīda ḥamawīya*; a Ibn Taymīya fu chiesta ragione di vari punti e le sue risposte furono giudicate soddisfacenti. Per quanto riguarda la *Wāsiṭīya*, anche l'aš'arita-šāfi'ita Ṣafī al-Dīn al-Hindī (morto nel 1315) la ritenne conforme al Corano e alla *sunna*. Ciò nonostante, i suoi nemici tentarono di trattenerlo in prigione in tutti i modi e perfino di farlo condannare a morte, ma non riuscirono nei loro intenti.

La polemica attività di Ibn Taymīya si estese anche ai filosofi, specie ai logici, contro i quali scrisse una refutazione, *Al-radd 'alā al-manṭiqīyīn*. Compose un'ampia opera contro i sufi monisti (*ittiḥādīya*) e incarnazionisti (*ḥulūlīya*) e definì eretiche innovazioni molte delle pratiche ṣūfī del suo tempo. Ibn Taymīya fu tuttavia elogiato dal sufi Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Qawwām, che disse: «Il nostro Sufismo si rinsaldò soltanto grazie a Ibn Taymīya», suggerendo, con questo, che Ibn Taymīya non fosse estraneo allo sviluppo del Sufismo. Ulteriori prove, scoperte di recente, confermano infatti che egli appartenne all'ordine ṣūfī qādirita, che prese il nome dal sufi ḥanbalita 'Abd al-Qādir al-Ğīlānī, da lui lodato e preferito rispetto all'altro sufi ḥanbalita, al-Anṣārī al-Harawī.

Sulla questione teologica degli attributi divini, Ibn Taymīya sosteneva che Dio dovrebbe essere descritto «come Egli stesso si è descritto nel suo libro e come il Profeta lo ha descritto nella *sunna*». Questa dottrina classica tradizionalista risale ad al-Šāfi'ī (morto nel 820) e ad Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nel 855), le due grandi guide del movimento, le cui opere Ibn Taymīya conosceva alla perfezione, e dalle quali egli e il suo discepolo Ibn Qayyim al-Ğawzīya (morto nel 1350) trassero

gran parte della loro ispirazione. Fin dall'inizio del movimento tradizionalista, il messaggio principale che si cercò di trasmettere fu sempre che la fonte basilare per la fede e la pratica religiosa sono il libro di Dio e la *sunna* del Profeta.

Ibn Taymīya, nel titolo di una delle sue numerose opere, diede particolare rilievo al ruolo del Profeta in relazione alle due fonti fondamentali: *I gradini che portano alla conoscenza di ciò che il Messaggero di Dio ha già reso una chiara spiegazione delle radici e delle branche della religione.* Il Profeta, in qualità di messaggero, ha trasmesso agli uomini il libro di Dio ed è stato un esempio vivente del percorso da seguire. Ibn Qayyim al-Ǧawzīya cita dall'introduzione alla *Risāla* di al-Šāfi'ī: «Lode a Dio... che è come Egli si è descritto, e che è ancora più glorioso di tutti gli attributi che a Lui danno coloro che lo hanno descritto». E poi ancora: «Nessun evento accadrà a un adepto della religione di Dio che non sia già compreso nel libro di Dio, che traccia la giusta via da percorrere». Entrambe le citazioni, utilizzate in un contesto di opposizione al pensiero dell'Aš'arīya, il movimento razionalista coevo di Ibn Taymīya e di Ibn Qayyim, erano tratte in realtà dall'opera di al-Šāfi'ī, che le aveva pronunciate circa cinque secoli prima per condannare la Mu'tazila, il movimento razionalista della sua epoca.

Sotto attacco. I problemi per Ibn Taymīya derivarono soprattutto dal suo atteggiamento di opposizione al pensiero aš'arita all'interno del *maḏhab* šāfi'ita, e anche dalle sue critiche a certo estremismo ṣūfī e alle sue pratiche. I problemi (*miḥan*; sing., *miḥna*) da lui sollevati vennero esaminati in profondità dai suoi discepoli šāfi'iti al-Birzālī, al-Ḏahabī e Ibn Kaṯīr, oltre che dal biobibliografo ḥanbalita Ibn Raǧab.

I nemici di Ibn Taymīya riuscirono, alla fine, a toglierlo di mezzo, sfruttando l'opportunità offerta da uno dei suoi pareri legali (*fatwā*), intitolato «Viaggio ai sepolcri dei Profeti e dei Santi», in cui proibiva tali pellegrinaggi. I suoi oppositori si scagliarono duramente contro questa *fatwā* e lo accusarono di denigrare i profeti e di essere un miscredente (*kufr*). Diciotto giureconsulti, capeggiati dal *qāḍī* mālikita al-Iḫnā'ī, scrissero delle *fatwā* in cui lo mettevano sotto accusa, mentre i quattro capi *qāḍī* del Cairo sentenziarono che fosse imprigionato nella cittadella di Damasco. Per contro, altri giuristi, tra cui i due figli di Abū al-Walīd, esponente di spicco della scuola mālikita, diffusero delle *fatwā* che criticavano quella decisione, dato che non si fondava su nessuna valida accusa nei confronti di Ibn Taymīya, che da parte sua si era limitato a ricordare le divergenti opinioni dei giuristi sulla questione della visita alle tombe (*ziyārat al-qubūr*) e si era schierato, come suo diritto, con una corrente di pensiero. La condanna fu però confermata senza appello, e Ibn Taymīya non uscì più dalla cittadella, dove morì un paio d'anni più tardi. Tre mesi prima della morte, il suo rivale al-Iḫnā'ī, contro il quale aveva scritto una confutazione, ottenne dal sultano che a Ibn Taymīya fosse impedito di scrivere. Gli vennero tolti inchiostro, penna e carta, ma i suoi nemici non riuscirono mai ad avere la meglio.

I biografi di Ibn Taymīya citano una serie di sue affermazioni, risalenti al periodo di prigionia, che ne mostrano la statura morale e la lucidità mentale. «Un prigioniero è colui che ha chiuso Dio fuori dal suo cuore», oppure «un prigioniero è colui che è divenuto schiavo per colpa delle sue passioni». «In questo mondo c'è un paradiso in cui entrare, e chi non vi accede, non entrerà nemmeno nel paradiso del mondo a venire». O ancora: «cosa mi possono fare i miei nemici? Il paradiso è nel mio cuore; ovunque vado, esso è con me, e da me è inseparabile. La prigione è un luogo di ritiro, l'esecuzione è l'opportunità del martirio, l'esilio dalla mia città un'occasione per viaggiare». Sui nemici che si erano impegnati per farlo incarcerare avrebbe detto: «Se anche potessi dare tutto l'oro necessario a riempire questa cittadella, non riuscirei a compensarli per il bene che mi hanno fatto». E spesso ripeteva questa preghiera: «O Dio, fa' che la mia lingua si muova incessantemente per lodarti, per esprimerti la mia gratitudine e per servirti con perfetta adorazione».

Il 20 del mese Ḏū al-Qa'da 728 (26 settembre 1328), all'età di sessantacinque anni, Ibn Taymīya morì nella cittadella. Centinaia di migliaia di persone presero parte alla processione funebre, che venne paragonata a quella di Aḥmad ibn Ḥanbal. Fu sepolto accanto al fratello Šaraf al-Dīn 'Abd Allāh, nel cimitero ṣūfī dove riposavano altri membri ṣūfī della sua famiglia.

L'influsso del pensiero di Ibn Taymīya si è sentito anche in età moderna. I suoi insegnamenti, seguiti in primo luogo da Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (morto nel 1792), divennero la base del movimento wahhābita nel XIX secolo e i princìpi basilari dello Stato wahhābita dell'Arabia Saudita. Poi, a cavallo tra Otto e Novecento, il suo pensiero, mediato da Muḥammad 'Abduh e Rašīd Riḍā, esercitò un profondo influsso sul movimento modernista salafita.

BIBLIOGRAFIA

Fonti arabe

Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, Il Cairo 1931, V, pp. 80-86.

Ibn Kaṯīr – Ismā'īl ibn 'Umar, *Al-bidāya wa-al-nihāya fī al-ta'rīḫ*, Il Cairo 1937, XIV, pp. 135-41.

Ibn Raǧab, *Ḏayl 'alā ṭabaqāt al-Ḥanābila*, M. Ḥāmid al-Fiqī (cur.), Il Cairo 1953, II, pp. 387-408.

Studi critici

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-al-Dīn Ahmad b. Taimīya*, Il Cairo 1939; *La biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Kathīr*, in «Bulletin d'études orientales», 9 (1942), pp. 115-62; *Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides*, in «Revue des études islamiques», 28 (1960), pp. 1-71; *Ibn Taymiyya*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-; *L'influence d'Ibn Taimīyya*, in A.T. Welch e P. Cachia (curr.), *Islam. Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh 1979.

G. Makdisi, *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History*, in «Studia Islamica», 17 (1962), pp. 37-80; *Ibn Taimīya. A Sufi of the Qādirīya Order*, in «American Journal of Arabic Studies», 1 (1973), pp. 118-29; *The Hanbali School and Sufism*, in «Humaniora Islamica», 11 (1974), pp. 61-72.

GEORGE MAKDISI

ICONOGRAFIA ISLAMICA. L'Islam è generalmente considerato una religione iconoclasta, nella quale la raffigurazione di ciò che è animato è stata proibita sin dalle origini. Tuttavia, il Corano non affronta mai questo problema, né si leva mai in modo esplicito contro le raffigurazioni. La proibizione delle attività pittoriche ha avuto origine, piuttosto, da alcuni *ḥadīṯ*, ossia le tradizioni attribuite al profeta Muḥammad e ai suoi seguaci. Spesso si è argomentato che lo sviluppo della pittura figurativa in Iran è stato reso possibile dal fatto che la fazione šī'ita iraniana ha interpretato questi *ḥadīṯ* in forma meno ristrettiva, ma anche quest'affermazione non trova conforto nei fatti, dal momento che gli šī'iti seguono la tradizione con lo stesso rigore che mostrano i sunniti e, inoltre, la Šī'a è stata dichiarata religione di Stato in Iran soltanto nel 1501.

L'attitudine dell'Islam nei confronti delle raffigurazioni è del tutto conforme alla rigida dottrina monoteistica secondo la quale non vi è altro creatore all'infuori di Dio: produrre copia di un qualcosa potrebbe dunque essere interpretato come l'illecito arrogarsi umano del divino potere creatore. Una tale attitudine si consolidò probabilmente al tempo della controversia iconoclasta bizantina, tanto che, nella poesia persiana, quando si parla di «dipinti» s'intende spesso riferirsi ai «conventi» cristiani. La proibizione islamica, tuttavia, dovette concernere all'inizio soprattutto la scultura, poiché le sculture – che esistevano alla Ka'ba in epoca preislamica – potevano spingere gli uomini all'idolatria, e ne consegue quindi che l'arte scultoria non poté svilupparsi in ambiente islamico se non in anni recenti.

Il manifestarsi dell'uso delle immagini. Dal momento che la raffigurazione veniva percepita come aliena allo spirito originario dell'Islam, l'arte trovò espressione nello sviluppo del disegno ornamentale astratto, sia geometrico sia vegetale, in particolare nell'arabesco e nell'infinito ripetersi di motivi di foglie, palme e talora forme animaloidi intrecciantisi gli uni agli altri e, soprattutto, diede alla calligrafia un posto di assoluta preminenza. Tuttavia, sarebbe inesatto sostenere che l'Islam delle origini fu privo di immagini pittoriche. Nelle costruzioni non adibite al culto, per esempio nei palazzi, non mancano le raffigurazioni di re, musici, danzatori e simili, e certe espressioni ricorrenti nella poesia persiana, quali «come un leone dipinto nella stanza da bagno» testimoniano l'esistenza di raffigurazioni murali (seppur gravate da un significato spregiativo di «cosa inanimata»). Le decorazioni su ceramica includono non soltanto motivi individuali in forma di animali o di figure umane più o meno stilizzati, ma anche scene tratte da racconti e romanzi spesso non più identificabili. Sebbene i testi arabi e persiani, scritti intorno ai bordi delle ceramiche e talora anche su oggetti in metallo, spesso forniscano una chiave per interpretare le scene, si conosce poco di questi soggetti pittorici, per i quali sono state avanzate teorie basate sul simbolismo astronomico preislamico (sasanide o turco). Nel primo Medioevo, alcuni libri arabi erano illustrati, sia per scopi pratici, trattandosi di manoscritti a carattere medico o scientifico, sia per puro abbellimento, come accade nelle *Maqāmāt* di al-Ḥarīrī o nel ciclo di favole di animali conosciuto come *Kalīla wa-Dimna*.

Nuovi sviluppi stilistici comparvero con la crescente influenza cinese durante l'occupazione mongola dell'Iran, sul finire del XIII secolo. (La letteratura persiana definisce la Cina come «la casa della pittura», mentre Mānī, il fondatore del manicheismo, è considerato il capostipite dei pittori). Da questo momento in poi, le raffigurazioni a carattere illustrativo conosceranno un rinnovato sviluppo prevalentemente in Iran, dove i grandi poemi epici (un genere sconosciuto agli Arabi) ispireranno per secoli i miniatori, fino a portare a una sorta di codificazione dell'iconografia del *Šāh-nāma* (Libro dei re) di Firdawsī e dello *Ḫamsa* (Quintetto) di Niẓāmī. Le prime opere a carattere storiografico, come la storia del mondo di Rašīd al-Dīn (morto nel 1317), vennero corredate di illustrazioni alquanto realistiche: vi si vedono chiaramente volti umani (più tardi talvolta mutilati dai critici ortodossi) e persino il profeta Muḥammad appare a viso scoperto.

Lo stesso verismo connotava originariamente anche una branca della pittura che si è perpetuata ininterrottamente dal XIV secolo fino ai giorni nostri, ossia le raffigurazioni del viaggio notturno (*isrā'*, *mi'rāǧ*) del Profeta in cielo sul misterioso destriero Burāq. Nel corso del tempo, il volto di Muḥammad è stato parzialmente coperto, fino a velarlo del tutto; attualmente, nessun ti-

po di raffigurazione del Profeta è permesso, e in molte rappresentazioni popolari del Mi'rāğ egli viene raffigurato in forma di rosa bianca o di nuvola. Burāq, al contrario, è assurto a soggetto di punta dell'iconografia popolare: raffigurazioni di questa alata creatura asinina, dalla testa di donna e dalla coda di pavone, oggigiorno non soltanto compaiono nelle stampe economiche, ma vengono disegnate anche su autocarri e autobus, soprattutto in Afganistan e in Pakistan, come portafortuna.

La decorazione degli autocarri in questi Paesi si è sviluppata fino a produrre una nuova forma d'arte, un'espressione degli ideali religiosi e politici dei loro proprietari attraverso le illustrazioni pittoriche e calligrafiche dei veicoli. Una forma di comunicazione assai simile la si ritrova nella pittura murale delle sale da tè e dei caffè turchi e afgani, dove si possono trovare scene realistiche tratte dalle *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (Storie dei profeti) o allusioni ai romanzi popolari.

Non sembra che vi sia stata, né vi sia tuttora, alcuna avversione a rappresentare gli angeli nelle scene del Mi'rāğ, nei romanzi o nelle opere cosmologiche, oppure come figure isolate, anche mediante rilievi murali. I volti sono sempre scoperti e i soggetti più ricorrenti sono Gabriele, dalle enormi ali, e Isrāfīl che tiene in mano la tromba della resurrezione.

L'arte figurativa islamica conobbe il suo apogeo, in Iran e in India, nel XVI e nel XVII secolo quando, in parte sotto l'influsso delle stampe europee, il ritratto naturalistico arrivò a toccare la perfezione. L'imperatore moghul Jahāngīr (che regnò dal 1605 al 1627) ispirò i pittori di corte a rappresentare con ritratti i suoi sogni di dominatore spirituale del mondo servendosi del motivo del leone e dell'agnello che giacciono insieme o raffigurandolo in compagnia di sufi.

La forma della spiritualità. Immagini di sufi o dervisci sono frequenti nel tardo Medioevo; molte di queste opere riescono a catturare il potere spirituale o la sottigliezza di un santo eremita musulmano, o ad illustrare le «assemblee degli amanti mistici» (*mağālis al-'uššāq*). I sufi vengono raffigurati anche come insegnanti o nell'atto di compiere la loro danza in circolo. Tuttavia, pochi elementi ci permettono di identificarli, sebbene il colore degli abiti (o la forma dei copricapi) talvolta tradisca la loro affiliazione a un determinato ordine ṣūfī (così, per esempio, una tonaca color cinnamomo o rosa è tipica della branca ṣābīrita della Čištīya). I colori, poi, possono anche indicare lo stadio spirituale raggiunto dal mistico.

I manoscritti del Corano e degli *ḥadīṯ* non sono mai illustrati, ma vennero scritti con splendida arte calligrafica al punto che talvolta rivestono una forma quasi «iconica», come ha affermato Martin Ling. I temi coranici, però, così come vengono ripresi dalle storie dei profeti o in forma poetica, per esempio dal *Yūsuf e Zulayḫā* di Ğāmī (morto nel 1492), trovano uno sviluppo in tradizioni pittoriche a sé stanti. Alcune opere mistiche, soprattutto il *Manṭiq al-ṭayr* (Il verbo degli uccelli) di 'Aṭṭār, hanno ispirato molti pittori, mentre i pochi esempi illustrati del Maṯnavī di Rūmī, che vanno dagli esemplari indiani del XIV secolo a quelli persiani del XIX, mancano del tutto di spiritualità ṣūfī.

Talvolta, motivi apparentemente semplici vengono interpretati in senso mistico: alcuni miei amici ṣūfī turchi spiegano l'uso frequente del tulipano sulle piastrelle che rivestono le moschee turche con il fatto che la parola *lāla* («tulipano») ha le stesse lettere e dunque lo stesso valore numerico, ossia sessantasei, del termine *Allāh*. La stessa spiegazione vale anche per la parola *hilāl* («mezzaluna»), e lo *hilāl* è divenuto infatti il simbolo dell'Islam, benché nelle sue prime apparizioni sulle antiche monete islamiche, su oggetti in metallo e sulle ceramiche non avesse connotazioni religiose. Sembra che nell'XI secolo, quando diverse chiese (come quella di Ani in Armenia) furono riconvertite in moschee, le cuspidi in forma di croce vennero sostituite con altre in forma di mezzaluna. La documentazione di uno *ḥağğ* («pellegrinaggio») del 1432 mostra disegni degli edifici sacri di Mecca con queste cuspidi a mezzaluna. Il sultano ottomano Selim I (che regnò dal 1512 al 1520) aggiunse lo *hilāl* alla sua bandiera, ma soltanto all'inizio del XIX secolo esso divenne l'emblema ufficiale turco e comparve sui francobolli nel 1863. Altri Paesi musulmani seguirono l'esempio della Turchia, ed ora è generalmente considerato l'equivalente islamico della croce cristiana (e, per esempio, la Mezzaluna Rossa è l'equivalente della Croce Rossa).

Nelle guide medievali per i pellegrini non vi è alcun segno di ritrosia nel riprodurre i luoghi di pellegrinaggio. Alla fine del XIX secolo, le fotografie delle città sante di Mecca e Medina divennero oggetti apprezzati dai pellegrini e da coloro che non potevano affrontare lo *ḥağğ*, proprio come lo sono ora, in molte case musulmane, le riproduzioni, i poster o i quadretti che raffigurano la Ka'ba o il mausoleo del Profeta.

Mentre le raffigurazioni naturalistiche del Profeta e della sua famiglia vennero sempre più disapprovate, gli altri generi di rappresentazione si andarono sviluppando. Per esempio, si può scrivere con superba arte calligrafica un *ḥadīṯ* su una sola pagina, o la sua *ḥilya*, un'elaborazione della classica descrizione araba della sua bellezza esteriore e interiore, in un particolare stile grafico, come si fa in Turchia dal 1600 circa. Le orme del Profeta sulla pietra, o le loro rappresentazioni, insieme con dipinti più o meno elaborati dei suoi sandali, appartengono ancora alla serie di oggetti generalmente

accettati nella tradizione religiosa (vedi figura 1). Si possono anche riprodurre «ritratti» di persone sante, come ʿAlī ibn Abī Ṭālib, da sentenze pie scritte in grafia minuta (sebbene in Iran scene di battaglie piuttosto realistiche, che mostrano l'eroismo e la sofferenza di Ḥusayn e di altri membri della famiglia del Profeta, siano state realizzate anche in tempi recenti).

Le immagini calligrafiche sono divenute col tempo sempre più popolari: le lettere della formula *bismillāh* («nel nome di Dio») hanno preso forma di uccelli e di bestie; brani coranici dalla particolare valenza protettiva, come il «verso del trono» (sura 2,256), compaiono in forma animale; un leone in forma calligrafica contiene di solito una formula connessa ad ʿAli, detto «il leone di Dio» (Asad Allāh, Ḥaydar, Šīr e così via). Assai di frequente si trova l'invocazione «Nādi ʿAlīyan...» («Invoca ʿAlī, colui che manifesta mirabili cose...») che compare su molti oggetti dell'Iran safavide e dell'India šīʿita, così come i nomi dei dodici imam šīʿiti. I nomi del Panjtan (Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan e Ḥusayn) combinati con il nome *Allāh* vengono utilizzati per comporre visi umani, come accade nella tradizione bekṭāšita in Turchia. Anche i nomi di santi protettori, come i Sette Dormienti (sura 18), vengono utilizzati per comporre disegni calligrafici (ma le loro figure appaiono anche in pitture persiane e turche, con il loro fedele cane Qiṭmīr, o almeno il suo nome, sempre in centro). Invocazioni di santi ṣūfī possono essere scritte in forma di copricapo derviscio (quello tipico è il copricapo del Mawlānā Rūmī); altre pie invocazioni vengono espresse in forma di fiore o disposte in un cerchio.

FIGURA 1. *Sandalo del Profeta.* Disegno tratto dal Ḍahīra, libro sacro della setta Šarqawa. Le rappresentazioni delle orme del Profeta e dei suoi sandali sono immagini generalmente accettate dai musulmani.

La calligrafia è, dunque, il metodo più caratteristico e, certo, il più largamente usato per trasmettere il messaggio dell'Islam. I muri delle moschee persiane sono coperti da mosaici di piastrelle a raggiera sulle quali i nomi di Dio, Muḥammad e ʿAlī nella squadrata grafia kufica testimoniano la forma šīʿita della fede; le moschee turche sono decorate con versetti coranici o enormi *Allāh*. In Turchia, vari calligrammi sono basati sulla lettera *w* e le proposizioni di fede vengono scritte in forma speculare.

Più tardi, sotto l'influenza europea, in molti Paesi islamici si è sviluppata una coloratissima iconografia popolare. Sui poster i motivi religiosi di varie tradizioni sono legati insieme in modo davvero sorprendente: i piccoli angeli di Raffaello compaiono insieme con la Madonna di Lourdes al capezzale di un capo musulmano in un Paradiso lussureggiante; l'apoteosi dell'ayatollah Khomeini si accompagna alla figura accovacciata del quadro *Christina's World* di Andrew Wyeth. (A questo proposito, si possono ricordare certi dipinti della tradizione ismailita indiana in cui ʿAlī è raffigurato di colore blu, come decimo *avatāra* di Kṛṣṇa, insieme con il «capo delle scimmie», Hanuman, che regge il parasole reale sul mulo bianco di ʿAlī, Duldul). Tali figure sincretiche sono certamente inaccettabili per la maggioranza dei pii musulmani. D'altro canto, le tradizioni calligrafiche conoscono ora una rinnovata fama dal Marocco all'Indonesia e alcuni tentativi di produrre una sorta di pittura scritturale coranica (come quella di Sadiqain e di Aslam Kamal in Pakistan) hanno riscosso buon successo, attirando l'attenzione sia degli storici delle religioni sia degli amanti dell'arte.

[Vedi *CALLIGRAFIA NELL'ISLAM* e *MOSCHEA*]

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte dei testi di storia dell'arte islamica tratta l'argomento del cosiddetto iconoclasmo nell'Islam. L'opera di

M. Şevket Ipşiroğlu, *Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen*, Wien 1971, esamina, seppur in modo non del tutto convincente, l'influenza ṣūfī sull'arte figurativa islamica. L'unico studioso che ha dedicato un buon numero di opere all'iconografia islamica è Richard Ettinghausen. Tra i suoi lavori, tutti di notevole levatura, sono da menzionare soprattutto: R. Ettinghausen, *Hilāl in Islamic Art*, in *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, accompagnato da un'esauriente panoramica storica; *Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century*, in *Oriente ed Occidente nel Medioevo*, Roma 1957, che tratta il primo sviluppo pittorico del tema dell'ascensione; *The Emperor's Choice*, in M. Meiss (cur.), *De Artibus Opuscula* XL. *Essays in Honor of Erwin Panofsky*, I, New York 1961, in cui l'autore fornisce un'interpretazione religiosa di un dipinto moghul raffigurante Jahāngīr che preferisce un sufi ai potenti del mondo; *Islamic Art and Archaeology. Collected Papers*, Myriam Rosen-Ayalon (cur.), Berlin 1984. Il volume dedicato a Ettinghausen, P. Chelkowski (cur.), *Studies in Art and Literature of the Near East*, Salt Lake City 1974, cita la maggior parte delle sue opere e contiene diversi articoli attinenti ai problemi iconografici.

La migliore introduzione pittorica alle miniature del *mi'rāğ* è Marie-Rose Séguy (cur.), *The Miraculous Journey of Mahomet*, London 1977, basato su di un manoscritto uighuro proveniente dalla corte timuride di Herat. Le raffigurazioni popolari sono trattate in M. Aksel, *Türklerde dinî resimler*, Istanbul 1967, un delizioso libro corredato di molti esempi di pittura popolare e di ritratti calligrafici della tradizione bekṭāšita. Un'utile introduzione all'iconografia islamica africana (argomento spesso negletto) è R.A. Bravmann, *African Islam*, London 1983. Gli aspetti iconografici e calligrafici del Corano sono lucidamente trattati in M. Ling, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London 1976. Un panorama generale della tradizione calligrafica in connessione con le espressioni mistiche e poetiche è contenuto in Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, New York 1984, 2ª ed. 1990.

ANNEMARIE SCHIMMEL

I'ĞĀZ è il concetto della «miracolosità del Corano». Che il Corano sia il miracolo di Muḥammad è una dottrina islamica di estrema importanza, perché fornisce la prova di una fonte divina del Libro sacro, e dunque della sua autorità, e dell'autenticità del Profeta al quale fu rivelato. Ma in cosa consista questo miracolo è un soggetto che ha impegnato i pensatori musulmani per molte generazioni. Fin dal III secolo dell'egira (IX secolo d.C.), si impose il termine *i'ğāz* per designare quella particolare qualità del Corano che renderebbe gli esseri umani incapaci di imitare il Libro, o parte di esso, nel contenuto e nella forma. Alla fine del IX secolo d.C., la parola era ormai registrata come termine tecnico, e le numerose definizioni date dopo il X secolo d.C. si discostarono poco dal concetto chiave di inimitabilità del Corano e di incapacità degli esseri umani di eguagliarlo, pur se sfidati a farlo.

L'idea di sfida è fondata su alcuni versetti del Corano stesso: la sura 52,33-34 contiene una sfida a produrre un testo che gli somigli; la sura 17,88 ad elaborare qualcosa di simile; la sura 11,13 a inventare almeno dieci sure dello stesso suo genere; le sure 10,38 e 2,23-24 a comporre anche solo una sura che lo eguagli, ma, aggiunge la seconda di queste, «certo non lo farete». Il Corano afferma, poi, che se anche uomini e *ğinn* unissero i loro sforzi, sarebbero incapaci di produrre qualcosa di simile (17,88), neppure una sura (10,38).

L'argomentazione sostenuta nello *Ḥuğağ al-nubūwa* (Prove di profezia) di al-Ğāḥiẓ (morto nel 255 eg. / 869 d.C.), secondo la quale gli Arabi pagani contemporanei di Muḥammad perdettero la sfida a screditarlo, benché fossero maestri di retorica e si sentissero fortemente motivati dall'opposizione all'Islam e dall'orgoglio tribale, portò molti pensatori musulmani a identificare il miracolo nello stile sublime del Corano. Altri sostennero quest'argomentazione basandola invece sui contenuti del Corano, mettendone in rilievo le conoscenze che fornisce sul passato remoto, le profezie sul futuro e sugli eventi escatologici, le asserzioni riguardo a Dio, all'universo e alla società: tutte cose che andavano ben oltre le capacità di un uomo illetterato come Muḥammad.

Fin dai primi tempi, al-Naẓẓām (morto nell'846) introdusse nella discussione teologica il concetto della *ṣarfa* («sviamento») e sostenne che il miracolo consiste nel fatto che Dio svia coloro che potrebbero essere in grado di raccogliere la sfida ad imitare il Corano, ma questa teoria implicherebbe dunque che, altrimenti, il Corano potrebbe essere imitato. Perciò l'idea trovò pochi sostenitori, tra i quali ad esempio Hišām al-Fuwaṭī (morto nell'833?), 'Abbād ibn Sulaymān (IX secolo) e al-Rummānī (morto nel 996). Nel complesso, l'opinione generale dei musulmani continuò a sostenere la supremazia stilistica del Corano. Nel suo sistematico ed esauriente studio dal titolo *I'ğāz al-Qur'ān*, al-Bāqillānī (morto nel 1013) ribadisce che lo stile del Corano è retoricamente insuperabile, ma non considera quest'argomento essenziale a spiegare l'unicità del Corano e mette in rilievo invece il contenuto della rivelazione. D'altro canto, al-Qāḍī 'Abd al-Ğabbār (morto nel 1025) insiste sull'incomparabile qualità della straordinaria eloquenza e della perfezione stilistica del Corano. Nel sedicesimo volume della sua vasta opera *Al-muġnī* (Il libro sufficiente), egli sostiene che l'eloquenza (*faṣāḥa*) è data dalla qualità al contempo di significato e di parola, e spiega che vi sono vari gradi di eccellenza a seconda del modo in cui le parole vengono scelte e impiegate in ogni testo letterario, e che il Corano è al grado più elevato.

La scelta e il conseguente uso delle parole, detto

naẓm, venne trattato in diversi libri, intitolati appunto *Naẓm al-Qur'ān*, come il testo di al-Ǧāḥiẓ, ora perduto, quello di al-Siǧistānī (morto nel 928), e quelli di al-Balḫī (morto nel 933) e di Ibn al-Iḫšīd (morto nel 937). Al-Rummānī analizzò dettagliatamente lo stile coranico nel suo *Al-nukat fī i'ǧāz al-Qur'ān* (Sottigliezze dell'inimitabilità coranica) e mise l'accento sull'effetto psicologico del particolare *naẓm* del Corano senza, tuttavia, disdegnare altri elementi di contenuto che rendono il Corano inimitabile. Il suo contemporaneo al-Ḫaṭṭābī (morto nel 998) sostiene nel suo *Bayān i'ǧāz al-Qur'ān* (Chiarificazione dell'inimitabilità del Corano) che la fonte dell'*i'ǧāz* sta nel modo insuperabile in cui il discorso coranico unisce senso e parole, usando vari stili che combinano qualità letterarie caratteristiche del solo Corano e che creano uno speciale effetto psicologico.

L'autore che meglio elaborò e sistematizzò la teoria del *naẓm* nella sua analisi dell'*i'ǧāz* è 'Abd al-Qāhir al-Ǧurǧānī (morto nel 1078) nell'opera *Dalā'il al-i'ǧāz* (Indicatori di inimitabilità). Il suo materiale fu poi organizzato da Faḫr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209) in *Nihāyat al-īǧāz fī dirāyat al-i'ǧāz* (Estrema concisione nella comprensione dell'inimitabilità) e messo in pratica da al-Zamaḫšarī (morto nel 1144) nella sua esegesi del Corano intitolata *Al-kaššāf* (Il Chiarificatore), ricca di analisi retoriche dello stile coranico.

Gli autori successivi non aggiunsero davvero nulla di nuovo allo studio dell'*i'ǧāz*. Nei tempi moderni, Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī (morto nel 1937), nel suo *I'ǧāz al-Qur'ān wa-al-balāġa al-nabawīya*, Il Cairo 1926, analizzando le origini dell'*i'ǧāz* ne sottolineò due punti, ossia l'incapacità umana di imitarlo e la persistenza di questa incapacità attraverso le epoche. Uno scrittore più recente, 'Abd al-Karīm al-Ḫaṭīb, nella sua opera in due volumi *I'ǧāz al-Qur'ān. Dirāsa kāšifa li-ḫaṣā'iṣ al-balāġa al-'arabīya wa-ma'āyīrihā* (Studio chiarificatore delle caratteristiche della retorica araba e dei suoi criteri), Beirut 1975 (2ª ed.), enuclea quattro elementi attinti dallo stesso filone, ossia l'assoluta verità del Corano; la sua autorevolezza, fondata sul tono del linguaggio; il suo bellissimo *naẓm* e il suo carattere spirituale che gli proviene dallo spirito di Dio.

[Vedi anche *CORANO* e *TAFSĪR*].

BIBLIOGRAFIA

L'articolo di A. Aleem, *Ijazu'l-Qur'an* [sic], in «Islamic Culture», 7 (1933), pp. 64-82 e 215-33 offre una panoramica dello sviluppo della dottrina dell'*i'ǧāz* e delle maggiori opere sull'argomento. Un più breve compendio è offerto dall'introduzione a G.E. Von Grunebaum (ed.), *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*, Chicago 1950, che presenta anche una traduzione inglese ben commentata delle sezioni sulla poetica dell'*I'ǧāz al-Qur'ān* di Muḥammad ibn al-Tayyib al-Bāqillānī. J. Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*, Amsterdam 1959, analizza le discussioni teologiche sull'*i'ǧāz* nei loro antefatti storici e presenta in dettaglio le argomentazioni di al-Bāqillānī. J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, pp. 77-83 e 231s., sostiene che il dogma dell'*i'ǧāz* servì a sostenere l'asserzione dello *status* canonico del Corano all'interno della comunità musulmana assai più che a fornire una prova della capacità profetica di Muḥammad.

ISSA J. BOULLATA

IĠĪ, 'AḌUD AL-DĪN AL- (680?-756 eg. / 1281?-1356 d.C.), teologo e giurista musulmano del periodo ilkhanide. Nacque in una famiglia benestante di notabili e giudici che risiedeva nella città di Īg, nella provincia di Šabānkārah, vicino allo stretto di Hormuz sul Golfo Persico. Da giovane cercò di far carriera alla corte della dinastia mongola che regnava in Iran, gli Ilkhanidi di Tabriz, e riuscì a guadagnarsi i favori del potente visir Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh, un ebreo convertitosi all'Islam quando gli stessi Mongoli avevano rinunciato alle loro ereditarie fedi sciamanista o buddhista. Rašīd al-Dīn gli affidò un ruolo da insegnante nell'«università» nomade che accompagnava il capo ilkhanide Öljeitu durante le sue campagne ma, dal momento che al-Īǧī era sunnita, la sua posizione divenne precaria quando Öljeitu si convertì alla Šī'a nel 1310. Nel suo lungo peregrinare tornò anche, a quanto sembra, nel Šabānkārah dove, dopo la morte di suo padre nel 1317, dovette amministrare vaste proprietà che assicuravano il benessere della sua famiglia sotto forma di proprietà inalienabili a carattere pio (*waqf*). Quando Rašīd al-Dīn fu giustiziato nel 1318, al-Īǧī troncò i suoi rapporti con la corte e vi tornò soltanto quando Ġiyāṯ al-Dīn, figlio di Rašīd al-Dīn, riuscì ad assumere il controllo del visirato nel 1327; in seguito, divenne giudice supremo dell'Impero. Tuttavia, con la fine della dinastia ilkhanide nel 1335, si trasferì a Shiraz dove trovò la protezione del governatore della provincia, Abū Isḥāq Inǧū, e divenne giudice supremo della città. Benché i suoi introiti fossero ora molto più bassi di prima, qui poté godere dell'atmosfera di una corte amante dell'arte e della compagnia di poeti come Ḥāfiẓ Šīrāzī (morto nel 1390?). Questa fase di quieto vivere durò per almeno vent'anni finché, nel 1354, il protettore di al-Īǧī fu cacciato da Shiraz per opera di Mubāriz al-Dīn, un governatore rivale la cui sfera d'influenza includeva la regione di Šabānkārah. Per questo motivo, Al-Īǧī aveva già prudentemente stretto segrete connivenze con il nuovo conquistatore ed era fuggito nella sua città natale poco prima che Shiraz fosse presa. Il suo tradimento, però, non passò inos-

servato. Per iniziativa, a quanto pare, di un antico alleato di Abū Isḥāq Inğū, egli venne imprigionato in una fortezza presso Īğ e qui morì nel 1356.

Al-Īğī fu uno scrittore prolisso e molte delle sue opere vennero dedicate a Ġiyāṯ al-Dīn o ad Abū Isḥāq. Concepite come manuali sistematici per l'insegnamento nelle scuole di grado superiore, le sue opere non rivendicano tratti originali, ma sono ben strutturate e riflettono la lunga tradizione di studi dell'Oriente musulmano, mai del tutto interrotta anche nel periodo dell'occupazione mongola. I suoi testi si occupano di varie discipline: teologia scolastica, giurisprudenza (secondo la scuola šāfiʻita), esegesi coranica, retorica e dialettica, etica e, per certi versi, storiografia. La loro popolarità è attestata da un gran numero di commentari. Alcuni di essi sono ancora in uso nelle università religiose, come quella di al-Azhar al Cairo e tuttavia sono stati quasi del tutto trascurati dagli studiosi occidentali. Tra le opere di al-Īğī, la più importante è il *Kitāb al-mawāqif* (Libro delle stazioni), una concisa *summa theologica* che, sull'esempio di Faḫr al-Dīn al-Rāzī, spiega la tradizionale dottrina ašʻarita in termini filosofici tratti da Ibn Sīnā (Avicenna). L'opera consta di sei libri, dei quali soltanto gli ultimi due trattano di problemi teologici in senso stretto, suddivisi in materie dipendenti dalla ragione (l'essenza di Dio e i suoi attributi) e dalla rivelazione (escatologia, fede, peccato e così via). I primi quattro libri affrontano invece le linee concettuali generali del discorso teologico: epistemologia, princìpi filosofici (come necessità, possibilità, eternità e contingenza), accidenti e sostanze.

BIBLIOGRAFIA

Ulteriori indicazioni bibliografiche sono accluse nell'articolo di J. van Ess, *Neue Materialien zur Biographie des ʻAḍudaddīn Al-Īğī*, in «Die Welt des Orients», 9 (1978), pp. 270-83. Il *Kitāb al-mawāqif* è stato analizzato innanzitutto da L. Gardet e G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948. Traduzione e commento del primo capitolo del *Kitāb al-mawāqif* sull'epistemologia sono contenuti nel volume di J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʻAḍudaddīn al-Icī*, Wiesbaden 1966.

JOSEF VAN ESS

IĞMĀʻ. Il termine arabo *iğmāʻ*, che significa «accordo» o *consensus*, nella giurisprudenza islamica è passato a definire una delle quattro fonti del diritto postulate nella teoria sunnita classica, e cioè il *consensus* della comunità musulmana. Si tratta della terza fonte: la prima è il Corano, la seconda la *sunna* (consuetudine) del profeta Muḥammad e la quarta il ragionamento per analogia (*qiyās*). Secondo la maggior parte dei teorici del diritto sunnita, l'opera di elaborazione di regole legali deve essere condotta da studiosi qualificati, chiamati *muğtahid*, per conto e nell'interesse della comunità nel suo insieme. Ciò che è oggetto di accordo generale da parte di costoro è pertanto costitutivo del *consensus* della comunità musulmana, e non si rende necessario prendere in considerazione i punti di vista di laici non qualificati. La maggioranza dei teorici ritiene inoltre che un *consensus* autorevole sia pienamente costituito nel momento in cui gli studiosi viventi della comunità trovano accordo unanime su una regola di legge; non è necessario concedere ulteriore tempo a singoli studiosi per riconsiderare la loro decisione, né — al fine di eliminare qualunque possibilità di ripensamento — attendere finché tutti gli studiosi responsabili del *consensus* siano morti: una volta raggiunto, il *consensus* è irrevocabile. Nella visione sunnita, esso rappresenta un'affermazione infallibile e immutabile della legge divina, o *šarīʻa*; in quanto tale, è passibile di divenire la base per ulteriori costruzioni legali di singoli studiosi attraverso l'interpretazione o la deduzione per analogia. È per questa ragione che l'*iğmāʻ* è una delle quattro fonti del diritto.

I teorici sunniti concordano sul fatto che l'autorità del *consensus* si debba fermare di fronte a dichiarazioni rivelate, e che tutti i tentativi di basare questa autorità su considerazioni di natura puramente razionale siano vani. La sola autorità autocostituita è quella del Signore-Creatore; l'autorità del *consensus* non può essere altro che una sua derivazione. Tuttavia, la ricerca di una netta approvazione divina per l'autorità del *consensus* è stata uno dei compiti più complessi perseguiti dalla giurisprudenza islamica classica. I numerosi *loci classici* utilizzati in questa ricerca si sono rivelati tutti in certa misura problematici: i passaggi coranici rilevanti sono suscettibili di interpretazioni diverse, e i *dicta* del profeta (registrati negli *ḥadīṯ*, la concretizzazione letteraria della *sunna*) sono non solo aperti a differenti interpretazioni (sebbene in alcuni casi essi siano più precisi del Corano nel sostenere l'autorità del *consensus*, come nel caso della notissima affermazione «la mia comunità non raggiungerà mai un accordo su un errore»), ma sono anche densi di incertezze critico-testuali. Pertanto, l'opinione degli studiosi si è divisa sul fatto che la prova testuale per l'autorità del *consensus* sia decisiva o meno. Coloro i quali ritengono che essa non lo sia ricercano una sorta di compensazione per il risultante elemento di incertezza che deriva da tale opinione: essi ritengono valido il principio secondo cui su questioni relative alla condotta umana un'autorità non ha bisogno di fondarsi in modo definitivo sui testi per acquisire validità, fintanto che vi siano prove testuali sufficienti a dimostrare

che la legittimità di tale autorità è più probabile della sua non legittimità. In questo modo, l'autorità del *consensus* si fonda sul principio dell'autosufficienza della prova testuale probabile.

Benché qualche teorico sunnita abbia concesso al *consensus* il privilegio di generare regole che non possiedono una base testuale dimostrabile, la gran parte degli studiosi ha limitato il suo ruolo a suggello definitivo delle leggi elaborate sulla base di testi. In conformità a ciò, il *consensus* deve emergere dalle decisioni di natura esegetica di singoli studiosi. Secondo l'opinione più diffusa, i singoli individui in quanto tali possono produrre al massimo semplici costruzioni legali probabili: la loro esegesi non può che costituire un'operazione a titolo di prova. Pertanto, quest'esegesi è chiamata *iğtihād* («esercizio, sforzo», da cui il termine *muğtahid*) proprio a causa del suo essere una prova, un tentativo. Gli esegeti, in qualità di mediatori fallibili della legge divina, si applicano nello sforzo di raggiungere, attraverso le procedure filologiche e il ragionamento per analogia, la più accurata costruzione legale possibile *per loro*. Quando il risultato di questo sforzo trova una conferma nel *consensus* dei contemporanei, allora e solo allora tale risultato acquisisce veramente la statura di un'affermazione infallibile e immutabile. Questa conferma può assumere la forma di un'adesione esplicita o di un tacito consenso, sebbene i teorici dissentano sul valore di quest'ultimo. Inoltre, la conferma deve essere unanime: il *consensus* non può essere rappresentato dalla maggioranza.

Dal momento che la tradizione islamica non fornisce agli studiosi di diritto una certificazione pubblica né un riconoscimento ufficiale, e dal momento che l'unanimità dell'intero mondo musulmano è, nel migliore dei casi, difficile da raggiungere, il *consensus* – così come viene concepito dalla teoria classica – è stato virtualmente irrealizzabile per gran parte della storia islamica.

Benché pochi teorici abbiano accettato la proposta di Dā'ūd al-Ẓāhirī (morto nel 270 eg./ 884 d.C.) e dei suoi seguaci di limitare la prerogativa del *consensus* alla prima generazione di musulmani ancora vivi dopo la morte del Profeta, non sorprende il fatto che i teorici classici in genere abbiano ricavato i loro esempi di *consensus* proprio da quella generazione. Nel fare ciò, essi si sono basati sul fatto che solo nel primissimo periodo dell'Islam – quando quei musulmani che avevano avuto contatti col Profeta sufficienti a farli considerare delle autorità («i compagni del Profeta») erano ancora concentrati in una località – esistessero le circostanze per la costituzione di un vero e proprio *consensus*: poco dopo esso sarebbe stato solo una possibilità teorica e non più una realtà storica. L'opinione secondo la quale il *consensus* è identificabile con l'opinione pubblica musulmana, invece, è moderna.

Nella teorizzazione šī'ita, il *consensus* è incluso tra le fonti del diritto, ma secondo tale teoria non può essere veramente raggiunto se la guida stabilita da Dio, l'imam, non è presente nella comunità. Dal momento che la parola dell'imam è considerata infallibile a prescindere dal *consensus*, quest'ultimo è privato del ruolo ricoperto nella teoria sunnita di definizione infallibile della regola di legge, e diviene di fatto un atto di solidarietà della comunità nei confronti dell'imam, così che l'insegnamento dell'imam e quello fornito dal *consensus* divengono identici, e s'identificano di fatto in un unico insegnamento. Per questa ragione, dal punto di vista šī'ita, il *consensus* può essere considerato come una fonte legale solo in virtù di una specifica autorizzazione, e questo *status* gli è attribuito solo fino a quando sia presumibile la sua identità con la dottrina dell'imam.

BIBLIOGRAFIA

Fino ad oggi non sono disponibili monografie in lingue occidentali dedicate specificamente all'*iğmā'*. Per una trattazione più ampia di questo argomento, cfr. la voce *Idjmā'* a cura di Marie Bernand, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. Per quanto riguarda il dibattito sull'autorità del *consensus*, cfr. G.F. Hourani, *The Basis of the Authority of Consensus in Sunnite Islam*, in «Studia Islamica», 21 (1964), pp. 13-60. La visione islamica classica dell'*iğmā'* e del suo sviluppo storico si ritrova tra le pagine di J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995). Per una traduzione francese degli scritti di un importante autore classico, Abu'l Husayn al-Basri, sull'argomento, cfr. Marie Bernand, *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam*, Paris 1970.

BERNARD G. WEISS

IĞTIHĀD. Il termine arabo *iğtihād*, che nell'uso ordinario significa «sforzo strenuo», è divenuto nella tradizione dotta musulmana un termine tecnico per indicare lo sforzo, il tentativo del singolo studioso di ricavare una regola di legge divina (*šarī'a*) direttamente dalle fonti riconosciute di quella legge senza nessuna relazione con quanto sostenuto da altri studiosi. Dal momento che queste fonti consistono preminentemente in testi – principalmente il Corano, gli *ḥadīṯ* (cronache narrative dei comportamenti del Profeta, sanciti da Dio) e i *dicta* che esprimono il *consensus* degli studiosi musulmani – l'*iğtihād*, in quanto attività basata sui testi, persegue due scopi principali: l'autenticazione dei testi stessi e la loro interpretazione. Questi sco-

pi implicano non solo l'analisi accurata dei testi concreti, ma anche l'elaborazione di princìpi metodologici appropriati. Nell'attuazione dell'*iğtihād*, uno studioso, sebbene non si appoggi per le sue risposte finali su quanto elaborato da altri studiosi, interagisce comunque con quanti tra questi sostengono opinioni contrapposte nell'ambito di dibattiti estremamente formalizzati. Le norme di legge cui i grandi pensatori del passato sono giunti attraverso l'*iğtihād* sono raccolte nella letteratura del *fiqh*, mentre i princìpi metodologici dell'*iğtihād* sono espressi nella letteratura degli *uṣūl al-fiqh*. [Vedi *UṢŪL AL-FIQH*].

I compiti dell'iğtihād. I compiti di critica testuale impliciti nell'*iğtihād* si riferiscono principalmente agli *ḥadīṯ* e, in certa misura, ai materiali storici utilizzati per determinare l'esistenza di un *consensus* nella generazione più antica. Il Corano in quanto tale è considerato dagli studiosi musulmani un testo di incontestabile autenticità e per questo non necessita di conferma attraverso dei procedimenti di critica testuale formali. L'oggetto dell'attenzione in tutti i testi di critica musulmana è la cosiddetta «catena di trasmissione» (*isnād*), piuttosto che i contenuti dei testi stessi. Lo studio di queste catene prevede una complessa metodologia, che è documentata ampiamente nella letteratura degli *uṣūl al-fiqh*. Considerata come un'attività di studio puramente individuale, questa critica della trasmissione non pretende che di stabilire la *probabile* autenticità di un testo, sebbene il grado di probabilità possa – come nel caso degli *ḥadīṯ* «solidi» (*ṣaḥīḥ*) – essere molto alto. Una volta determinato il grado di probabile autenticità di un testo, lo studioso si trova a dover affrontare un nuovo compito prima di poter procedere all'interpretazione del testo stesso, e cioè quello di determinare se durante la vita del Profeta il testo sia o non sia stato abrogato da un qualche altro testo: solo se ciò non è accaduto, lo studioso può trarne delle norme.

Il procedimento di derivazione delle norme dai testi comporta due attività principali: 1) la determinazione delle norme esplicite nel senso del testo; 2) la determinazione di qualunque ulteriore norma che possa essere giudicata ad esse analoga. La prima di queste attività consiste nel derivare le norme dai testi, ossia di portare alla luce le regole che non sono immediatamente ovvie all'interno di un determinato testo considerato in se stesso. Raramente si incontrano nei testi dichiarazioni di norme legalmente precise, come per esempio proposizioni del tipo «*x* è obbligatorio per tutti i musulmani senza eccezioni», laddove *x* rappresenta un riferimento non ambiguo ad un atto umano considerato come una classe o una categoria: tali affermazioni sono necessarie allo sviluppo della giurisprudenza islamica, e per questa ragione gli studiosi le devono estrapolare dai testi che le contengono. Nel fare ciò, gli studiosi devono affrontare una gran quantità di problemi relativi al linguaggio dei testi. Un esempio calzante di tali questioni è rappresentato dalla forma imperativa del verbo, che viene usata frequentemente nei tipi di testi sui quali tendono a concentrarsi i giurisperiti musulmani. È possibile che la presenza di un imperativo in una frase come *aqīmū al-ṣalāt* («Praticate la preghiera», contenuto nella sura 2,43 e altrove) non presupponga un obbligo, dal momento che l'imperativo viene usato non solo per imporre un dovere, ma anche per esprimere invito, esortazione, avviso, permesso, ecc. Secondo quanto sostenuto dalla maggior parte degli studiosi musulmani, è solo il contesto ad indicare se si tratta di un obbligo o no. Per contesto non si intende solo l'ampliamento ai passaggi immediatamente precedenti o successivi al brano in questione, dal momento che *ciascun* testo all'interno di un *corpus* di testi riconosciuti può gettare luce su un qualunque altro testo. In questo caso, ciascun testo deve essere interpretato alla luce dell'intero *corpus*, dal momento che tutti i testi sono in certa misura ambigui, vaghi o generici. Dal momento che il *corpus* testuale è vasto e la gran parte di esso – in particolar modo gli *ḥadīṯ* – è soggetto, in misura più o meno forte, a problemi critico-testuali, il lavoro degli studiosi di diritto musulmani è percepito da loro stessi come estremamente impegnativo, e per questo è possibile comprendere facilmente perché è stato scelto di chiamarlo *iğtihād*.

L'uso del ragionamento per analogia (*qiyās*) utilizzato per dedurre nuove norme da norme già stabilite attraverso l'esegesi dei testi è stato oggetto di profonde controversie tra i musulmani. Gli odierni avversari più importanti di questo metodo sono gli esponenti šī'iti duodecimani. I sunniti di tutte e quattro le scuole legali accettano universalmente questo metodo, sebbene una scuola antica, che prendeva il nome da Dā'ūd al-Ẓāhirī (morto nell'884), lo rigettasse, e ci sono prove di un rifiuto anche da parte di alcuni tra i primi circoli tradizionalisti da cui prese vita la scuola ḥanbalita. In ogni caso, l'*iğtihād* non è identificabile in modo esclusivo con il *qiyās*, come vorrebbero credere alcuni studiosi occidentali, poiché esso è stato vigorosamente sostenuto sia dai fautori del ragionamento analogico sia dai suoi oppositori. Al posto del ragionamento per analogia, alcuni studiosi šī'iti duodecimani hanno adottato, come metodi validi di indagine legale, alcune operazioni di ragionamento molto rigide, che sono classificate sotto la definizione di *'aql* (ragione). [Vedi *QIYĀS*].

In considerazione della vastità dei compiti di critica testuale, di interpretazione e di deduzione, la tradizio-

ne dotta sunnita riconosce che la certezza sulle norme della legge divina è raramente raggiungibile e che le formulazioni delle norme stesse così come emergono grazie all'*iğtihād* rappresentano opinioni (*ẓann*) di studiosi, e non un vero e proprio sapere (*'ilm*). Ciò è particolarmente evidente se si considera la diversità di opinioni presente tra i diversi studiosi. D'altro canto, la natura non definitiva dell'esegesi attraverso la quale gli studiosi evincono le norme dai testi non è ritenuta dai sunniti un ostacolo alla validità e al carattere vincolante di tali norme. Se l'*iğtihād* di uno studioso rappresenta veramente il suo più alto grado di impegno, allora le opinioni che da esso derivano sono vincolanti per lo stesso studioso e per tutte le persone meno qualificate di lui (*muqallid*, letteralmente «imitatore») che scelgono di seguire il suo insegnamento.

La pratica di seguire l'opinione di uno studioso preferendo ciò all'esercizio diretto dell'*iğtihād* è chiamata in arabo *taqlīd* («imitazione»). Grazie al *taqlīd* della maggior parte dei musulmani, l'*iğtihād* degli studiosi, i quali devono essere necessariamente in numero ridotto, acquista autorevolezza nell'ambito della società allargata e per questo rende la legge una forza sociale. La tradizione šī'ita riconosce sia l'*iğtihād* che il *taqlīd*, ma consente meno spazio alla diversità di opinione, enfatizzando il peso della conoscenza rispetto a quello dell'opinione.

I muğtahid. Dal momento che la legge di Dio investe in linea di principio l'intera esistenza, essa deve essere continuamente interpretata via via che nuove situazioni di vita si presentano. Di conseguenza l'esercizio dell'*iğtihād* non è un diritto, ma una responsabilità che ricade in ogni età sulla comunità nella sua interezza. Come accade con tutte le responsabilità di carattere comunitario, essa è praticata dai pochi (e cioè dagli studiosi che hanno appropriate qualifiche) in nome dei più, e in linea di principio potrebbe essere praticata da un solo studioso. Colui che esercita l'*iğtihād* è definito *muğtahid*, un termine che nonostante sia un participio viene a denotare uno *status*. Sebbene la rivendicazione di questo *status* sia teoricamente un problema relativo alla coscienza individuale, essa diviene effettiva soltanto dopo essere stata convalidata da un numero sufficiente di studiosi. La validità di una tale richiesta è considerata legata al soddisfacimento di certi requisiti, che sono stati lungamente discussi nella letteratura degli *uṣūl al-fiqh*. Questi requisiti ricadono all'interno di due categorie generali: 1) la padronanza del sistema di credenze dell'Islam e delle sue basi razionali; 2) la padronanza delle norme dell'interpretazione legale, della critica testuale e (per i sunniti) della deduzione basata sull'analogia.

In conclusione, l'erudizione musulmana distingue, all'interno dello *status* di *muğtahid*, diversi gradi, il più alto dei quali è il «*muğtahid* senza restrizioni» (*muğtahid muṭlaq*); coloro i quali raggiungono questo *status* sono liberi di praticare l'*iğtihād* in qualsiasi campo della legge senza dover tener conto della dottrina stabilita dalle scuole. I *muğtahid* dei vari gradi inferiori, d'altra parte, sono sottoposti alla dottrina generale di una scuola specifica ed è loro concesso solamente di indagare le questioni che non sono state affrontate in modo esaustivo all'interno di quella scuola; il loro campo d'indagine è ristretto inoltre ad alcuni particolari aspetti legali e il rigore delle qualifiche scientifiche varia di grado in grado.

I giurisperiti musulmani si sono interrogati circa la possibilità dell'esistenza della comunità musulmana in ogni tempo pur senza la presenza di almeno un *muğtahid* (una situazione alla quale ci si riferisce comunemente nella letteratura musulmana tarda con la perifrasi «la chiusura delle porte dell'*iğtihād*»), ma sembra che a questo proposito non si sia raggiunto un accordo definitivo. In ogni caso, pare che gli studiosi musulmani fino all'età moderna suppongano che l'*iğtihād* sia, almeno in forma ristretta, un processo in evoluzione, anche se occasionalmente interrotto. La selezione per ottenere il grado di *muğtahid muṭlaq*, comunque, è così alta e impegnativa da rendere l'aspirazione a quest'alta carica estremamente rara. La giurisprudenza musulmana ha mostrato una grande deferenza nei confronti dei massimi *muğtahid* dei primi secoli dell'Islam, specialmente per i fondatori delle scuole di legge. Nell'Islam šī'ita, questa differenza è resa più profonda a causa del fatto che i fondatori della dottrina legale della Šī'a altri non sono se non gli imam infallibili.

Nell'età moderna, il concetto di *iğtihād* è stato applicato a volte – cosa senza precedenti – alla legislazione riformista introdotta, o quantomeno ratificata, da organi parlamentari eletti. Esso è stato adottato anche da un certo numero di pensatori riformisti musulmani, sia «modernisti» sia «fondamentalisti», come base logica per programmi di cambiamento sociale radicale o di nuovo orientamento intellettuale.

BIBLIOGRAFIA

Anche se in pratica tutti gli studi di carattere generale sull'Islam si occupano più o meno estesamente di *iğtihād* – cfr. per es. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995) –, non è disponibile nessuna grande trattazione monografica in una lingua occidentale che renda conto delle attività degli studiosi che costituiscono l'*iğtihād*. Per uno studio sommario, cfr. B.G. Weiss, *Interpretation in Islamic Law. The Theory of Ijtihād*, in «American Journal of Comparative Law», 26 (1978), pp. 199-212, e A.

Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudencxe according to the Hanafi, Maliki, Shafii and Hanbali Schools*, London 1911, rist. Westport/Conn. 1981, pp. 69-115, 137-192 (trad. it. *I principi della giurisprudenza musulmana secondo le scuole hanafita, malikita, shafaita e hanbalita*, Roma 1922).

BERNARD G. WEISS

IHWĀN AL-ṢAFĀ' (Fratelli della Purezza). Pseudonimo assunto dagli autori di una celebre enciclopedia delle scienze filosofiche, i quali si presentavano come un gruppo di compagni uniti dalla ricerca della verità. Membri di una confraternita politico-religiosa, occultavano di proposito l'identità, in modo che i loro trattati, intitolati *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* (Epistole dei Fratelli della Purezza) raggiungessero un'ampia diffusione e potessero catturare l'interesse di ampi strati della società.

Paternità e datazione. Nel corso dei secoli, le *Epistole* sono state attribuite ai mu'taziliti, ai sufi, all'imam Ǧa'far al-Ṣādiq e al grande astronomo e matematico al-Maǧrīṭī. L'affermazione di Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (morto nel 1023), secondo cui i trattati furono composti da un gruppo di intellettuali a Bassora verso la metà del X secolo d.C., è stata ampiamente accettata. Al-Qifṭī (morto nel 1248), il famoso biografo di medici e filosofi, manifestò il suo scetticismo circa l'attribuzione di al-Tawḥīdī, e anzi riconobbe il prevalere della convinzione che i trattati si dovessero a un imam 'alide. Nel 1932, Ḥusayn Hamdānī affermò che la tradizione musta'lita-ṭayyibita ismailita attribuisce le *Epistole* all'imam occulto Aḥmad. Lo studioso mise in luce, inoltre, una serie di caratteristiche dei trattati che si possono chiaramente ricondurre all'Ismā'īlīya.

Il carattere ismailita delle *Epistole* è ormai fuori discussione. Ciò che ancora resta da determinare è l'identità esatta degli autori riconducibili al movimento ismailita. Zāhid 'Alī e Wilferd Madelung ritengono che gli autori fossero dei carmati di Bassora. La stessa teoria è sostenuta da S.M. Stern, che si basa sui commenti di al-Tawḥīdī e su certe informazioni ricavabili da un altro autore mu'tazilita coevo, al-Qāḍī 'Abd al-Ǧabbār (morto nel 1025). Yves Marquet sostiene la paternità ismailita delle *Epistole* e suggerisce che la loro stesura potrebbe essere iniziata sotto gli imam nascosti, mentre gli autori menzionati da al-Tawḥīdī sarebbero stati soltanto degli editori successivi.

Recentemente, Abbas Hamdani ha messo in evidenza i punti deboli dell'affermazione di al-Tawḥīdī e la scarsa affidabilità della sua testimonianza, e ha inoltre pubblicato il più antico riferimento alle *Epistole* di tutta la letteratura ismailita. Lo studioso, dunque, respinge l'attribuzione delle *Epistole* ai carmati e ipotizza che siano state redatte dagli ismailiti in qualità di testa di ponte ideologica prima della fondazione, nel 909, dello Stato fatimide nell'Africa settentrionale.

Contenuto delle Epistole. *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* si compone di cinquantadue trattati filosofici organizzati in quattro gruppi, un compendio (*Al-risāla al-ǧāmi'a*, Ǧamīl Ṣalībā [cur.], Damasco 1949), e un compendio del compendio (*Risālat ǧāmi'at al-ǧāmi'a*, 'Ārif Tāmir [cur.], Beirut 1959). Le quattro sezioni sono: 1) «Le Scienze Matematiche», quattordici trattati su numeri, geometria, astronomia, musica, geografia, arti teoriche e pratiche, morale e logica; 2) «Le Scienze Fisiche e Naturali», diciassette trattati su fisica, generazione e corruzione, mineralogia, botanica, natura della vita e della morte, natura del piacere e del dolore, limiti delle abilità cognitive degli esseri umani; 3) «Le Scienze Psicologico-Intellettuali», dieci trattati sulla metafisica pitagorica e degli stessi Fratelli della Purezza, l'intelletto, i cicli e le epoche, la natura dell'amore e della resurrezione; e infine 4) «Le Scienze Religiose Divine», undici trattati sulle credenze religiose, la natura della comunione con Dio, la fede dei Fratelli, la profezia e le sue condizioni, le azioni degli enti spirituali, i tipi di costituzione politica, la provvidenza, la magia e i talismani.

I Fratelli della Purezza cercavano di diffondere la conoscenza e la filosofia tra le masse. Nell'intento di attirare una molteplicità di razze e religioni, svilupparono una forte propensione interconfessionale e di conseguenza il loro atteggiamento nei confronti delle altre religioni finiva per risultare sorprendentemente liberale. Essi sostenevano che le differenze di tipo religioso erano imputabili a fattori accidentali, come la razza, l'ambiente e l'epoca, e non compromettevano l'unità e l'universalità della verità.

Il testo completo delle *Epistole* fu pubblicato per la prima volta nel 1305-1306 eg. / 1887-1889 d.C. a Bombay, poi di nuovo nel 1928 al Cairo (cur. Ziriklī), e più di recente a Beirut, nel 1957. In ogni caso, siamo ancora in attesa di un'edizione critica affidabile, basata sui manoscritti originali dei trattati, che sono sparsi per ogni dove.

Fonti delle Epistole. Sono molteplici. L'influsso greco è determinante in tutto il testo, ed è ben visibile, per esempio, nei casi di Tolomeo per l'astronomia, Euclide per la geometria, Ermete Trismegisto per la magia e l'astrologia, Aristotele per la logica e la fisica, Platone e i neoplatonici per la metafisica. Un'altra fonte importantissima è rappresentata dai pitagorici, specie per l'aritmetica e la musica. Tra i neoplatonici, Plotino e Porfirio hanno esercitato l'influsso più forte, mentre nell'astrologia si ritrovano tracce di elementi babilonesi e indiani. Ci sono anche leggende di origine indiana (Buddhismo) e persiana (Zoroastrismo e Manicheismo), nonché

citazioni dalla Bibbia. Nonostante la presenza di quest'ampia varietà di fonti, gli autori sono approdati, nel complesso, a una sintesi meritoria.

Parabole e la favola degli animali. I Fratelli della Purezza fanno uso di favole, parabole e allegorie per illustrare e provare le loro teorie, mantenendo occulta, al tempo stesso, la loro identità; il risultato è che al lettore non attento molta della loro dottrina rimane nascosta. La ragione che essi adducono per giustificare il loro occultamento nei confronti della gente non è il timore dei governanti terreni, ma il desiderio di proteggere i doni concessi loro da Dio. A sostegno della loro posizione, invocano il detto di Cristo secondo cui non bisogna dissipare la saggezza dandola a coloro che non ne sono degni.

La disputa tra uomini e animali (parte della ventiduesima epistola, intitolata «Come gli animali e le loro specie sono costituite») è un'allegoria in cui gli animali si lamentano con il giusto re dei *ǧinn* circa il crudele trattamento riservato loro dagli umani. Durante il dibattito, gli animali confutano la pretesa superiorità degli uomini, denunciando l'ingiustizia e l'immoralità insite nella società umana. Questa favola è un buon esempio della critica sociopolitica dei Fratelli alla società islamica, benché sotto la copertura di personaggi animali. La critica più dura è rivolta al ricco (che continua ad ammassare beni materiali senza curarsi del bisognoso), al privilegiato e alle classi dominanti. L'attacco è ancora più esplicito nel compendio (*Al-risāla al-ǧāmiʿa*), in cui si dice che gli animali della storia simboleggiano le masse che seguono ciecamente i governanti, mentre gli uomini rappresentano «i fautori del ragionamento per analogia» (coloro che ricavano le prescrizioni di legge dal Corano e dalla *sunna* in base al ragionamento e all'analogia), i discepoli di Satana, gli avversari dei profeti e i nemici degli imam.

La storia godette di ampia popolarità, tanto da essere tradotta in ebraico nel XIV secolo e in urdu-hindustano da Mawlavī Ikrām ʿAlī (Calcutta 1811). In epoca moderna è stata tradotta in inglese da L.E. Goodman con il titolo *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn* (Boston 1978).

Sistema filosofico. Le *Epistole* propongono una sintesi di ragione e rivelazione in cui il cosmo è visto come un tutto unito e organico. L'impianto filosofico e la cosmologia derivano dal Neoplatonismo e dal Neopitagorismo; fondamentalmente eclettico, il sistema si fonda su varie fedi e filosofie, con una decisa tendenza razionalista. I Fratelli della Purezza proposero un nuovo programma politico sotto l'egida di un imam ʿalide e il loro mondo utopico, a cui alludevano mediante espressioni quali *al-madīna al-fāḍila al-rūḥānīya* («la virtuosa città spirituale») o *dawlat ahl al-ḫayr* («il governo degli uomini virtuosi»), doveva essere governato da un filosofo-profeta legislatore. L'organizzazione e la distribuzione delle *Epistole*, nonché la classificazione delle scienze, riflette questa meta finale.

Dio è descritto come assolutamente trascendente, al di là di ogni pensiero e di ogni essere. Egli è l'Uno, l'origine e la causa di ogni essere. È unico sotto ogni punto di vista, e di lui nulla può essere predicato. L'universo, cosa ben diversa dall'unità divina, è legato a Dio per via della sua esistenza (*wuǧūd*), stabilità (*baqāʼ*), interezza (*tamām*) e perfezione (*kamāl*). L'universo è un prodotto dell'emanazione (*fayḍ*), mentre la creazione è da intendersi come una modalità di adattamento al linguaggio teologico.

La superstruttura costituita dalla gerarchia degli esseri si origina a partire dall'intelletto che emana da Dio. L'intelletto, quindi, è inteso come il primo essere esistente che emana dalla munificenza (*ǧūd*) di Dio. Si tratta di una semplice sostanza spirituale dotata delle qualità di stabilità, interezza e perfezione, che contiene la forma di tutte le cose ed è, in effetti, la causa di tutte le cause. Al secondo posto della gerarchia si trova l'anima, che emana dall'intelletto: anche l'anima è una semplice sostanza spirituale, dotata di stabilità e interezza. ma priva della perfezione. Sul terzo gradino della gerarchia si trova la materia, che emana dall'anima. È un'altra sostanza spirituale, che possiede la stabilità ma a cui mancano interezza e perfezione e che, inoltre, è suscettibile di assumere una forma.

La causa dell'esistenza dell'intelletto è la munificenza di Dio, che emana direttamente da lui. L'intelletto accetta la munificenza e le virtù (stabilità, interezza e perfezione) di Dio istantaneamente, senza movimento. tempo o sforzo, grazie alla sua prossimità a Dio e alla sua somma spiritualità. A causa della sua perfezione, si rovescia con munificenza e virtù nell'anima; ma siccome deve la sua esistenza all'intermediazione dell'intelletto, all'anima manca qualcosa nell'atto del ricevere tali virtù, e questo spiega perché la sua condizione è inferiore a quella dell'intelletto. Nella ricerca della bontà e della virtù, essa si volge talora all'intelletto, talora alla materia; pertanto, quando si volge all'intelletto per conseguire la bontà, è distolta dal procurare il bene alla materia, e viceversa. Essendo imperfetta, l'anima tende, però, ad afferrarsi alla materia, che è priva non soltanto delle virtù citate, ma anche del desiderio di riceverle. Proprio per questo motivo, nel consacrarsi alla materia, l'anima si impegna con abnegazione agendo su di essa e rendendone manifeste le virtù inerenti. L'anima, allora, è afflitta da fatica, sofferenza e infelicità nel suo intento di dare nuova forma alla materia e di perfezionarla. Se la materia accetta le virtù raggiunge l'interezza, e l'anima, a sua volta, raggiunge la perfe-

zione. Se invece l'anima si volge all'intelletto, vi si afferra e vi si unisce, allora raggiunge la quiete.

Il processo dell'emanazione si conclude con la materia. Con l'azione dell'anima, la materia riceve la sua prima forma – le tre dimensioni (lunghezza, ampiezza e profondità) – e poi diviene corpo assoluto (*al-ǧism al-muṭlaq*) o materia universale (*hayūlā al-kull*), e da lì comincia il regno del composito (*'ālam al-murakkabāt*). In seguito, il corpo assoluto assume la sua prima forma, dal momento che il cerchio rappresenta la forma migliore e, infatti, le sfere e le stelle sono costituite da corpo assoluto.

Successivamente vengono le nove sfere, cominciando dalla più esterna, che racchiude tutte le altre. Vicino ad essa si trova la sfera delle stelle fisse, seguita dalle sfere di Saturno, Giove, Marte, il Sole, Venere, Mercurio e la Luna. Quanto più è esterna la posizione di una sfera, tanto più pura e perfetta è la sua materia. La forza spirituale che dirige e controlla ogni sfera è detta «anima» di quella determinata sfera.

Nel mondo sublunare troviamo la materia fisica (*hayūlā al-ṭabī'a*) dei quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra. Quest'ultima, essendo la più lontana dall'Uno, è il tipo di materia fisica più grezzo e oscuro. La forza attiva dell'anima che opera sui quattro elementi mediante il calore, il freddo, la secchezza e l'umidità è definita «la natura della generazione e della corruzione», ed è responsabile della produzione degli esseri che costituiscono i regni dei minerali, delle piante e degli animali. Anche in questo caso, la forza che agisce su ciascuno di questi esseri è detta «l'anima peculiare». Il processo in virtù del quale l'anima mescola gli elementi in proporzioni variabili e ne trae gli esseri si conclude con l'uomo, che di quel processo è il culmine: l'umanità è dunque la più nobile delle creazioni, alla quale sono assoggettati gli altri tre regni. L'unità e la complessità dell'anima e del corpo dell'essere umano fanno sì che ciascuno di essi sia un microcosmo. Gli esseri umani, in virtù della loro posizione, sono l'anello centrale nella lunga catena degli esseri, in collegamento con il regno animale, che si trova al di sotto, e quello degli angeli, situato al di sopra. Nell'Essere Umano Perfetto, ossia colui che ha compreso la sua origine divina, il processo generativo in direzione discendente giunge al termine, per prendere avvio il cammino a ritroso in direzione ascendente. L'essere umano, dunque, porta a compimento il fine della creazione.

Le *Epistole* occupano una posizione unica nella storia del pensiero islamico e hanno sempre esercitato un profondo influsso sulle *élite* musulmane. L'esistenza di un vasto numero di copie manoscritte del testo, presenti in ogni Paese musulmano, è una testimonianza eloquente della loro popolarità e influenza.

BIBLIOGRAFIA

All'ampia bibliografia raccolta da Y. Marquet, *Ikhwān al-Ṣafā'*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, si possono aggiungere i seguenti studi: A. Hamdani, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity*, in «International Journal of Middle East Studies», 9 (1978), pp. 345-53; e *An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the "Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'"*, in «Arabica», 26 (1979), pp. 62-75; H. Enayat, *The Political Philosophy of the "Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'"*, in S.H. Nasr (cur.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, Tehran 1977; I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982.

ISMAIL K. POONAWALA

IMAMATO. Il termine arabo *imam* significa in generale «guida» o «maestro». In senso non specifico è sovente applicato a una riconosciuta autorità in un ambito di studio o alla guida di una comunità. In qualità di termine tecnico nella legge e nella teologia islamica, si riferisce alla suprema e legittima guida della comunità musulmana e anche a colui che dirige la preghiera rituale (*ṣalāt*). Si tratterà qui dell'imamato in questi due sensi specifici, in quanto compito e attività dell'imam.

Guida suprema della comunità musulmana

La questione della guida, in ambito teorico e pratico, è stata risolta con modalità assai diversificate all'interno delle varie branche dell'Islam.

I sunniti. La grande maggioranza dei musulmani, i sunniti, ha generalmente interpretato il califfato come la legittima autorità dell'Islam dopo il profeta Muḥammad. A loro modo di vedere, l'imam coincide con il califfo regnante, e un potere autentico, per quanto minimo, è indispensabile per la sua legittimazione. [Vedi *CALIFFATO*]. Nel corso della storia, i sunniti si sono sempre preoccupati di preservare l'unità e la solidarietà della comunità musulmana sotto un unico imam, e in virtù di questo sono sempre stati pronti a battersi per gli ideali della sua legittimità e giustizia. Secondo i sunniti, l'autentico ed esemplare califfato, cioè il vicariato dello spirito profetico (*ḫilāfat al-nubūwa*), fu ristretto ai primi quattro califfi, i «Ben Guidati» (*Rāšidūn*), ossia Abū Bakr, 'Umar, 'Uṯmān e 'Alī. Questa interpretazione fu racchiusa in un notissimo *ḥadīṯ* attribuito a Muḥammad, secondo cui il califfato sarebbe durato soltanto trent'anni dopo la sua morte e gli sarebbero succeduti nient'altro che regni autocratici (*mulk*). I sunniti consideravano i primi quattro califfi come i più eccelsi rappresentanti dell'umanità dopo Muḥammad, e dunque degni di ereditarne il ruolo di guide della comunità.

Tale valutazione non si applicò, invece, ai califfi successivi, molti dei quali considerati ingiusti ed empi. Se il tardo califfato, quindi, era ritenuto imperfetto, la dottrina sunnita continuava a considerarlo un'istituzione indispensabile e sanzionata da Dio, e ribadiva l'obbligo per ogni musulmano di obbedire e sostenere attivamente l'imam in carica, che fosse un giusto o un oppressore, pio o immorale, a meno che non violasse la legge religiosa. La teoria conservatrice dei tradizionalisti, specie dei giuristi ḥanbaliti, faceva coincidere potere e legittimazione, sostenendo la validità dell'imamato anche se ottenuto attraverso l'usurpazione. Per loro, l'imamato poteva diventare vincolante anche senza alcun riconoscimento da parte della comunità musulmana. L'unico prerequisito di un imam legittimo era la sua appartenenza ai Qurayš, la tribù di Muḥammad.

Una visione meno radicale del califfato fu sostenuta da un'altra corrente del pensiero sunnita, rappresentata in particolare dalla scuola legale di al-Šāfi'ī. I giuristi šafi'iti non ritenevano che il legittimo imamato fosse da riservare al più eccelso della comunità, e anzi ammettevano che potesse essere scelto un candidato meno valido, soprattutto al fine di evitare discordie. Essi consideravano il tardo califfato, in sostanza, come la legittima continuazione del governo ideale dei «Ben guidati», e sostenevano che lo si dovesse giudicare in base ai parametri che i quattro califfi avevano stabilito. Fondandosi su questa idea, i giuristi sunniti elaborarono una dettagliata dottrina legale circa le qualità, l'elezione, i diritti e i doveri dell'imam. La loro attività raggiunse il culmine con al-Māwardī (morto nel 1058), il cui libro *Al-aḥkām al-sulṭānīya* (Gli statuti del governo), venne riconosciuto come un'autorevole affermazione dell'insegnamento sunnita classico sull'imamato.

Teoria classica. Nella teoria sunnita classica, l'imamato era ritenuto un'istituzione necessaria alla legittimazione di ogni atto di governo. Ne derivava che la comunità musulmana aveva sempre l'obbligo di stabilire un imam come sua suprema guida. Questa teoria ammetteva un singolo imam alla volta e considerava illegittimi i califfi rivali, benché avessero un chiaro controllo di parte del mondo islamico. L'imam doveva discendere dalla tribù dei Qurayš, essere maschio, maggiore d'età, libero, fisicamente adatto, capace di assolvere ai doveri politici e militari connessi alla carica. Doveva inoltre possedere la conoscenza della legge religiosa richiesta dalla carica di giudice e la probità necessaria per la testimonianza legale. L'imam poteva essere investito della carica dal suo predecessore oppure essere eletto. L'esistenza di queste due alternative si basava sul fatto che il secondo califfo, 'Umar, era stato designato dal suo predecessore, Abū Bakr, ma poi, poco prima di morire, diede vita a un concilio elettorale (*šūrā*) composto da sei importanti compagni del Profeta al fine di scegliere il suo successore. Gli ultimi califfi, nella maggior parte dei casi, designavano un successore, che generalmente era un loro figlio.

In caso di elezione, la legge stabiliva che ogni musulmano probo, sensato e a conoscenza della natura dell'incarico potesse votare. Il numero degli elettori richiesti per far sì che il risultato dell'elezione risultasse vincolante per l'intera comunità musulmana era normalmente contenuto, e un'opinione piuttosto comune riteneva sufficiente anche un solo elettore. Questa convinzione rispecchiava la dottrina legale secondo la quale, in assenza di un successore designato, un gruppetto di uomini potenti è comunque in grado di imporre un imam di suo gradimento. L'elezione non era intesa, dunque, come una libera scelta tra più candidati, ma come una selezione del «più eccelso» in termini religiosi. L'elezione del «meno eccelso» era ammissibile soltanto in caso di necessità.

L'imamato cessava di avere validità legale in caso di perdita della libertà o delle capacità fisiche o mentali. Molte autorità šafi'ite pensavano che la legittimità venisse meno anche per mancanza di probità dovuta a condotta immorale, ingiustizia o eterodossia, ma questa interpretazione fu negata da altri pensatori e in generale dalle correnti ḥanbalita e ḥanafita. In pratica, non ci fu mai alcuna possibilità di applicare questa norma. La legge sunnita identificava i seguenti doveri dell'imam: salvaguardare la fede dall'eresia; preservare la pace nei territori dell'Islam e difenderli dai nemici esterni; guidare il *ǧihād* contro chi, al di fuori delle terre islamiche, opponesse resistenza alla sua supremazia; applicare la legge e assicurare la giustizia tra parti contendenti; amministrare i castighi (*ḥudūd*) nell'ambito della legge religiosa; raccogliere legalmente elemosine e altre tasse, oltre alla quinta parte del bottino di guerra; spendere gli introiti in sintonia con le direttive della legge; designare funzionari degni di fiducia e qualificati per fungere da rappresentanti della sua autorità.

Sviluppi successivi. Il crollo del califfato abbaside di Bagdad nel 1258 per mano dei Mongoli mise le teorie legali sunnite di fronte a una nuova situazione. Il califfato-ombra allestito dai sultani mamelucchi al Cairo venne fondamentalmente ignorato. Dopo la conquista dell'Egitto nel 1516, le pretese dei sultani ottomani sul califfato guadagnarono un certo appoggio popolare. I giuristi sunniti, comunque, consideravano generalmente l'imamato come vacante. Basandosi sul principio legale della necessità (*ḍarūra*), erano dell'opinione che, siccome l'esercizio del potere era essenziale per l'imamato, le sue funzioni spettassero ai governatori del mondo musulmano, chiunque fossero. L'abolizione formale, da parte dell'Assemblea Nazionale turca, del sul-

tanato ottomano (1922) e del califfato (1924) suscitò un nuovo interesse circa la questione dell'esistenza di una guida suprema e universale dell'Islam. Benché alcuni pensatori moderni abbiano respinto la necessità di un imamato, altri, come i fondamentalisti, hanno chiesto la sua restaurazione, e hanno individuato il modello ideale di califfato in quello dei quattro «Ben guidati», piuttosto che nelle sue realizzazioni più tarde. I pensatori moderni hanno sottolineato, in particolare, il principio del governo per via consultiva (*šūrā*), che sembra implicare la necessità di un'assemblea parlamentare che assista il governatore supremo, e il principio dell'elezione, più che quello della designazione da parte del precedente imam.

Gli šī'iti. Se i sunniti hanno sempre appoggiato il vero detentore del potere come garante della coesione della comunità musulmana, la Šī'a ha dato maggior peso al principio di legittimità dell'imam, che dovrebbe essere legato alla cerchia familiare del profeta Muḥammad. La maggioranza degli imām šī'iti, eccezion fatta per gli zayditi, non ebbe mai alcun potere politico, nonostante che la Šī'a li considerasse come le uniche guide adeguate per la comunità musulmana e ritenesse al contrario i califfi storici, con l'unica eccezione di 'Alī, degli usurpatori. In parte anche a causa della loro mancanza di potere politico, gli šī'iti hanno solitamente investito i loro imam di un'ampia autorità in materia religiosa e hanno sempre conferito un ruolo centrale all'imamato.

Duodecimani. La dottrina degli šī'iti duodecimani giustifica l'imamato in virtù del bisogno permanente di una guida infallibile, diretta dalla divinità, e di un maestro in campo religioso, e questa necessità fu avvertita attraverso la ragione umana piuttosto che tramite la rivelazione. Conclusasi con Muḥammad l'era dei profeti, queste guide ispirate da Dio furono identificate negli imam, a cominciare da 'Alī, cugino e genero di Muḥammad. Proprio come i profeti, essi erano completamente esenti da peccati e da errori e incarnavano la stessa funzione e autorità, anche se non avrebbero mai potuto offrire una nuova scrittura sacra, dato che il Corano era quella definitiva. L'imamato assunse, così, lo stesso significato religioso della capacità profetica; ignorare un qualsiasi imam o disobbedirgli costituiva un peccato grave quanto l'ignoranza o la disobbedienza nei confronti del Profeta. Secondo i duodecimani, l'imamato discendeva direttamente dalla designazione divina (*naṣṣ*) del successore. Tale credo comportava che la gran parte dei compagni di Muḥammad, e più in generale della comunità musulmana, avesse peccato di apostasia nel riconoscere Abū Bakr come imam anziché 'Alī, che era stato pubblicamente designato da Muḥammad come suo successore. A partire da Ḥasan e Ḥusayn, nipoti di Muḥammad, l'imamato si sarebbe trasferito di padre in figlio tra i discendenti di Ḥusayn.

Nell'874, alla morte dell'undicesimo imam, privo di discendenti maschi, scoppiò una crisi che venne alla fine risolta mediante l'affermazione che in realtà egli aveva avuto un figlio, il quale continuava a vivere sulla terra, benché nascosto (*ġayba*) agli uomini. Il dodicesimo imam fu allora identificato con il Mahdi o Qā'im che è destinato ad apparire prima della fine del mondo, per governarlo nella gloria. Dato che il dodicesimo imam è comunque presente sulla terra e può manifestarsi a un fedele di persona o in sogno, si ritiene che egli sia ancora capace, in sostanza, di compiere la sua funzione suprema, cioè quella di trasmettere l'infallibile guida divina. I suoi diritti e doveri legali più concreti sono stati assunti a poco a poco dagli *'ulamā'* (studiosi di religione) šī'iti, che possono a buon diritto reclamare il ruolo di delegati dell'imam durante il suo occultamento o restare in sospensione temporanea. [Vedi *ĠAYBA*].

La tradizione šī'ita dei duodecimani attribuisce agli imam numerosi miracoli e poteri sovrannaturali. Li si descrive come in totale possesso di ogni arte e linguaggio, compresi quelli degli animali. Benché non siano dotati di una conoscenza naturale di tutti i segreti, Dio concede loro la conoscenza di qualsiasi cosa vogliano sapere: «ciò che è stato e ciò che sarà». Proprio perché ereditano la sapienza del profeta Muḥammad, sono perfettamente consapevoli del significato esteriore (essoterico) e interiore (esoterico) del Corano, e sono inoltre in possesso di tutte le scritture rivelate, come pure dei libri della segreta sapienza, ossia la *Ṣaḥīfa*, il *Ǧafr*, la *Ǧāmi'a* e il *Muṣḥaf* di Fāṭima. Ricevono una guida divina da un angelo che parla con loro e li istruisce, anche se, a differenza dei profeti messaggeri, non lo possono vedere.

Gli imam possiedono il dono dello Spirito Santo. In diversi brani del Corano ci si riferisce loro come alla «luce di Dio», i suoi «testimoni», i suoi «segni», quelli «saldi nella sapienza». Essi sono i «vicerè» di Dio sulla terra e «le porte» attraverso cui lo si può avvicinare. Nella devozione popolare, il privilegio degli imam di poter intercedere presso Dio per i peccatori della comunità è sempre stato ampiamente posto in risalto e ha ispirato frequenti pellegrinaggi dei fedeli sulle loro tombe. L'insegnamento esoterico šī'ita dei duodecimani più tardi, influenzato dal Sufismo e dal pensiero ismailita, giunse a definire l'essenza permanente dell'imamato come *walāya*, attributo di un *walī*, «amico di Dio», e come l'aspetto esoterico dello spirito profetico. L'imam divenne, dunque, l'iniziatore alle verità mistiche. [Vedi *WALĀYA*].

Ismailiti (Ismā'īlīya). Quando gli Ismailiti, dopo Ǧa'far al-Ṣādiq, il sesto imam, si separarono dal gruppo destinato a confluire nei duodecimani, conservarono

l'idea della necessità permanente di una guida e maestro indirizzato da Dio e infallibile, ma ne ricavarono una visione ciclica della storia della vera religione. Secondo loro, la rivelazione profetica si evolve attraverso sette epoche. Ognuna delle prime sei è inaugurata da un «profeta portavoce», che reca una scrittura con una legge, ed è seguito da un «silenzioso». A quest'ultimo, che rivela la verità esoterica racchiusa nella scrittura, fanno seguito sette imam, l'ultimo dei quali appartiene a un rango più elevato e si converte nel portavoce dell'era successiva. L'imam subentra al profeta portavoce e assume il compito di salvaguardare e applicare la lettera della legge rivelata, mentre il suo *ḥuğğa* («riprova», «verifica»), cioè il grado gerarchico immediatamente inferiore a quello dell'imam, succede al «silenzioso» rivelando la verità esoterica all'iniziato.

Nella sesta era, quella di Muḥammad e dell'Islam, 'Alī era il «silenzioso», mentre il nipote di Ǧa'far al-Ṣādiq, Muḥammad ibn Ismā'īl, era il settimo imam discendente da Ḥasan. In quanto tale, ci si attendeva che dopo la sua uscita dall'occultamento divenisse il settimo profeta portavoce, identificato con il Mahdi e il Qa'im, ma questa aspettativa ismailita fu rivista nel corso del X secolo a seguito dell'avvento al potere dei califfi fatimidi, che si proclamarono imam. Alcuni sostenitori ismailiti del califfato fatimide riconobbero nel loro primo califfo il Mahdi, mentre altri rimasero in attesa del ritorno di Muḥammad ibn Ismā'īl e vedevano nei Fatimidi dei semplici luogotenenti. A fronte del perpetuarsi del governo fatimide, queste aspettative escatologiche sfumarono e si cominciò a riconoscere nei califfi fatimidi una linea di continuità di imam entro l'epoca islamica.

Dopo la caduta della dinastia fatimide, gli ismailiti sopravvissero fondamentalmente in due filoni. I ṭayyibiti riconobbero come loro imam al-Ṭayyib, figlio adolescente del califfo fatimide al-Āmir, il cui destino era ignoto, ma di cui comunque negavano la morte. Erano convinti che al-Ṭayyib, per quanto occulto, fosse ancora in contatto con la comunità e che un giorno avrebbe fatto ritorno, anche se non lo identificavano con il Qa'im della tradizione escatologica. Nel tardo pensiero gnostico ṭayyibita, all'imam si attribuisce una doppia natura, umana (*nāsūt*) e divina (*lāhūt*). La prima, quella fisica, detta anche «apparenza canforica», è composta dai vapori che sprigionano le anime dei fedeli a tre giorni di distanza dalla morte. La natura divina, invece, è raffigurata da un tempio di luce formato dalla congiunzione dei punti leggeri delle anime dei fedeli e della gerarchia dei maestri. Questo tempio di luce, dopo la morte dell'imam, sorgerà sull'orizzonte del Decimo Intelletto, il demiurgo, dove si unirà ai templi degli altri imam per formare l'immenso tempio di luce del Qa'im.

Il ramo nizārita degli ismailiti riconobbe invece come suo imam Nizār, uno dei figli del califfo fatimide al-Mustanṣir, e rimase sempre fedele a una linea di imam presenti e visibili, ricollegabile in larga parte agli Aga Khan. [Vedi *AGA KHAN*].

La proclamazione, nel 1164, della Resurrezione (*qiyāma*) e del successivo ritorno a un'età di occultamento, fu all'origine di ulteriori e sostanziali riforme della dottrina esoterica dell'imamato, come l'innalzamento degli imam a un rango superiore a quello dei profeti. Come potenziale Qa'im, ogni imam era ritenuto tanto autorevole da sospendere o applicare la legge religiosa a seconda delle circostanze. Si vedeva nell'imam, in particolare nella sua essenza spirituale, la manifestazione della parola o dell'ordine divino, causa del mondo spirituale. Il fedele può giungere alla nascita spirituale, o alla resurrezione, attraverso l'accettazione dell'essenza dell'imam. Nell'età dell'occultamento, l'unione spirituale con l'imam era riservata al suo *ḥuğğa*, che fungeva da porta per il fedele e da unico dispensatore della verità spirituale.

Zayditi. A differenza di altri musulmani šī'iti, gli zayditi non ritengono esenti dall'errore e dal peccato i loro imam, né ammettono l'esistenza di una loro linea ereditaria. Essi sostengono che dopo i primi imam šī'iti, 'Alī, Ḥasan e Ḥusayn, designati esplicitamente dal profeta Muḥammad, l'imamato può ricadere su qualunque discendente qualificato di Ḥasan o Ḥusayn che si opponga a un governante illegittimo. Fatta salva la questione della discendenza, le caratteristiche legali dell'imam sono sostanzialmente identiche a quelle previste dalla legge sunnita, con un'attenzione speciale alla sapienza religiosa, alla competenza nell'emettere pareri legali, all'integrità morale e al coraggio. Gli imam zayditi sono stati, in genere, eccellenti studiosi e autori delle più importanti opere dottrinali zaydite. L'imamato è legalmente vincolante a seguito dell'emissione di un formale richiamo alla lealtà (*da'wa*) e alla rivolta contro il potere illegittimo, non in seguito a un'elezione o alla designazione da parte di un precedente imam. Dopo il richiamo alla lealtà, il riconoscimento e un fattivo sostegno dell'imam diventano precisi doveri di ogni credente. L'imamato può terminare per la perdita di una qualsiasi delle sue precondizioni, e soprattutto in caso di offese alla morale. Secondo la dottrina prevalente, soltanto il migliore dei pretendenti ha diritto all'imamato, e qualora un candidato migliore lo reclami, l'imam titolare deve farsi da parte. Questa convinzione, tuttavia, è stata messa in discussione da alcune delle autorità più recenti. In pratica, le candidature rivali all'imamato hanno spesso originato divisioni e rotture del patto di lealtà tra le comunità zaydite, sia nello Yemen che nelle regioni costiere a sud del Mar Caspio.

Anche se nella teoria legale zaydita ci dovrebbe sempre essere almeno un candidato adatto per l'imamato, la carica è spesso rimasta vacante per lunghi periodi. La lista degli imam unanimemente riconosciuti non è mai stata fissata, per quanto esista un diffuso consenso su chi ne possa far parte. Molti governanti 'alidi zayditi non reclamarono l'imamato e neppure furono riconosciuti come imam dall'opinione zaydita più tarda, dato che essi non risultavano adeguati alla necessità del compito, specie in relazione alla sapienza religiosa. Furono spesso definiti imam «limitati» o «invitati» (*du'āt*), dotati di un potere ristretto.

Ḫāriǧiti. Mentre gli šī'iti fondavano il ripudio del califfato sunnita sulla base di un diverso principio di legittimazione, gli ḫāriǧiti giustificarono la loro opposizione servendosi di una visione intransigente di giustizia e integrità morale dell'imam. Secondo la dottrina ḫāriǧita, l'imam viene delegittimato in seguito a una qualsiasi violazione della legge religiosa e deve quindi essere rimosso, eventualmente anche con la forza. L'imam ingiusto o immorale e i suoi sostenitori devono essere trattati alla stregua di infedeli, a meno che non si pentano del loro comportamento. 'Uṯmān e 'Alī sono considerati imam inizialmente legittimi, divenuti poi infedeli a causa dei loro atti illegali, e quindi sono stati assassinati giustamente. Ogni musulmano che non si dissoci apertamente da loro e dai loro seguaci è da considerarsi a sua volta un infedele, e allo stesso modo è un infedele quel musulmano che non proclama il proprio sostegno a imam giusti come Abū Bakr e 'Umar. Gli ḫāriǧiti respingevano anche la teoria elitaria sunnita che riservava l'imamato ai discendenti dei Qurayš, e anzi ritenevano che ogni degno musulmano, anche di origine non araba e perfino uno schiavo, potesse diventare un imam, e questo principio ugualitario veniva esteso addirittura alle donne. Le altre qualifiche e funzioni dell'imam erano del tutto simili a quelle previste dai sunniti, con speciale importanza concessa al dovere, fissato dal Corano, di «ordinare la cosa più giusta e proibire ciò che è degno di biasimo», come pure di condurre il *ǧihād* contro i musulmani non ḫāriǧiti.

Solo la corrente più moderata, rappresentata dagli ibāḍiti, rimase in vita oltre i primi secoli dell'Islam. Essi adottarono una visione più accomodante nei confronti dei musulmani non ḫāriǧiti e giunsero a riconoscere vari tipi di imam, corrispondenti ai quattro stati in cui la comunità dei fedeli può trovarsi a fronteggiare i suoi nemici. Si tratta dello stato di manifestazione, quando la comunità è abbastanza forte da soggiogare il nemico; lo stato di difesa, quando può puntare soltanto a tenerlo a bada; lo stato di autosacrificio, quando un piccolo gruppo di fedeli votati al martirio sceglie di attaccare un nemico potente; lo stato di occultamento, quando il fedele è costretto a vivere sotto il dominio del nemico e a praticare la dissimulazione. Soltanto all'imam in stato di manifestazione è concesso di esercitare tutte le funzioni dell'imamato.

Guida della preghiera rituale

La preghiera rituale, che ogni musulmano deve eseguire obbligatoriamente cinque volte al giorno, può essere praticata individualmente o insieme a un gruppo, la cui guida è detta imam. Ciò si applica anche a diverse altre preghiere, che sono soltanto raccomandate, in occasione di festività e di eclissi solari o lunari, preghiere per la pioggia e orazioni devozionali e funebri. Nella maggioranza di questi casi, la preghiera di gruppo, preferibilmente in una moschea, è la forma raccomandata ogni qualvolta sia possibile. La preghiera comunitaria del venerdì, in genere obbligatoria per chi si trova nelle vicinanze di una moschea comunitaria (*ǧāmi'*), può eseguirsi soltanto in gruppo e sotto la guida di un imam.

L'imam deve volgersi verso la *qibla*, cioè in direzione di Mecca; se si trova all'interno di una moschea, si situa di fronte al *miḥrāb*, una nicchia per la preghiera che indica quella direzione, mentre nei primi tempi dell'era islamica un bastone o una lancia erano posizionati sul terreno davanti a lui. La comunità dei fedeli si dispone su varie file alle spalle dell'imam, dato che a nessuno è permesso di collocarglisi di fronte. Nel caso che un solo fedele presenzi alla preghiera, potrà sistemarsi alla destra dell'imam, e un secondo eventualmente presente si disporrà alla sua sinistra. I fedeli partecipanti devono seguire rigorosamente ogni movimento e ogni parola pronunciata dall'imam; tuttavia, mentre questi prega ad alta voce, i fedeli non dovranno essere uditi. Se i presenti sono troppo numerosi perché tutti possano vedere e sentire l'imam, si fa ricorso a delle persone, dette «trasmettitori» (sing. *muballiġ*) che ne ripetono i *takbīr*, che segnano il passaggio alla fase successiva della preghiera, ai fedeli delle ultime file e a quelli rimasti all'esterno della moschea.

L'obbligo di imitare i movimenti dell'imam è in vigore anche se il fedele appartiene a un'altra scuola legale che prescrive rituali differenti. Pur se accettata largamente dalle quattro scuole sunnite, questa regola non ha mancato di suscitare problemi: certe autorità ḥanafite hanno sostenuto che alzare le mani durante l'inchino (*rukū'*) e sollevare il capo, come fanno i šāfi'iti e altri, toglie validità alla preghiera, e hanno quindi stabilito che un ḥanafita non può pregare sotto la guida di un imam šāfi'ita. La questione è stata all'origine di secolari contrasti tra le due scuole.

Un gruppo raccolto in preghiera al di fuori di una moschea può scegliere il proprio imam, che di norma

dovrebbe essere il più degno, specie per quanto attiene alla probità, alla conoscenza dei testi coranici da recitare durante il rito, alla conoscenza del rito stesso e all'assenza di difetti di pronuncia. Mentre una donna può condurre una preghiera soltanto per altre donne, l'imam può essere un ragazzo minore d'età, uno schiavo o perfino un peccatore contro la morale se la comunità dei fedeli è mista di uomini e donne. La preghiera guidata da un imam afflitto da un vizio di pronuncia è da considerarsi non valida. All'interno di una casa privata, il proprietario ha più diritto di guidare la preghiera di qualsiasi altro uomo presente, anche se più meritevole.

Le moschee, di solito, designano un imam ufficiale: quando questi è presente ha il compito di condurre la preghiera, che altrimenti è affidata a un sostituto designato dallo stesso imam. Nelle moschee comunitarie o in altre mantenute dal califfo, dai suoi governatori o, in tempi moderni, dal governo, l'imam è designato direttamente da questi enti. In moschee private mantenute da singoli individui o da comunità locali, l'imam viene scelto dal vicinato e, una volta scelto, non può essere rimosso dall'incarico se non per una giusta causa. L'imam ha di solito anche il diritto di scegliere e istruire il *mu'aḏḏin*, che si occupa della chiamata alla preghiera.

L'imam del rito comunitario del venerdì non deve necessariamente coincidere con quello incaricato delle preghiere quotidiane. In genere, egli è anche il predicatore (*ḫaṭīb*) che pronuncia il sermone ufficiale (*ḫuṭba*) con la preghiera per il governatore prima del rito del venerdì. Nei primi tempi dell'Islam, la preghiera del venerdì era diretta dal califfo in persona nella capitale e dai suoi governatori nei capoluoghi di provincia, e solo in seguito questo compito fa demandato agli imam. Il rito del venerdì è sempre rimasto strettamente associato, però, all'autorità politica, e certe scuole giuridiche non lo hanno ritenuto valido se privo della presenza dell'imam supremo (il califfo) o di un suo rappresentante designato. Secondo gli šī'iti duodecimani, per esempio, la preghiera rituale del venerdì è stata considerata in genere in uno stato di temporanea sospensione, data l'assenza del vero imam supremo. Tuttavia, soltanto quando i Safavidi stabilirono un regime šī'ita nell'Iran del XVI secolo la questione divenne realmente controversa, e alcuni giuristi šī'iti sostennero che la preghiera del venerdì dovesse obbligatoriamente avvenire alla presenza di un degno studioso di legge. Al giorno d'oggi, la preghiera del venerdì viene eseguita anche tra i duodecimani, benché non con la stessa ampia partecipazione che si registra tra i sunniti. La preoccupazione di questi ultimi per il mantenimento dell'unità islamica attraverso il sostegno ai governanti in carica, per quanto discutibili moralmente, trovò la sua più compiuta espressione nella frase, contenuta in molte professioni di credo sunnite, secondo cui ogni musulmano deve «pregare sotto la guida di qualsiasi imam, sia un uomo giusto o un peccatore». Gli šī'iti e gli ḫāriǧiti, come regola generale, respingono questa posizione e proibiscono di pregare seguendo un imam di cui si conoscano l'immoralità o l'eterodossia. [Vedi anche *'ISMA* e *NUBŪWA*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio esaustivo sull'imamato. Lo sviluppo istituzionale del califfato è preso in esame da T.W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924; la 2ª ed. (New York 1965) comprende un capitolo di Sylvia G. Haim sull'abolizione del califfato e le sue conseguenze. Cfr. anche E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, I-II, Paris 1954-1957 (I. *Le califat*; II. *Califat et sultanat*). L'opera di al-Māwardī, *Kitāb al-aḥkām al-sulṭānīya* (tr. fr. *Les Statuts gouvernementeaux*, E. Fagnan [trad.], Alger 1915), è il più autorevole trattato medievale sulla dottrina sunnita (šafi'ita) dell'imamato. Le letture moderniste sono analizzate da M.H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley 1966, e nell'introduzione del testo di H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Beirut 1938, che contiene la traduzione di un'opera fondamentale sull'argomento di un modernista conservatore.

La dottrina degli šī'iti duodecimani è descritta da D.M. Donaldson, *The Shī'ite Religion*, London 1933, e i successivi insegnamenti esoterici da H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris 1964, pp. 53-109 (trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991). Sulla dottrina esoterica ṭayyibita, cfr. l'analisi e la traduzione commentata di un suo tipico trattato in H. Corbin, *Trilogie ismaelienne*, Tehran 1961, cap. 4. La dottrina nizārita dopo la *qiyāma* è esaminata da M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, 1955, rist. New York 1980, pp. 160-75. Il lavoro di R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strasbourg 1912, si occupa della dottrina legale e della pratica zaydita, mentre la teoria ḫāriǧita è trattata in E. Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawārij*, Baltimore 1956, specie nel cap. 4. Per maggiori dettagli sulle disposizioni legali concernenti l'imamato nell'ambito della preghiera rituale, cfr. il cap. 9 dell'opera di al-Māwardī, cit., e *Nawawī, Minhaj and Talibin. A Manual of Muhammadan Law according to the School of Shafi*, E.C. Howard (trad.), 1914, rist. Lahore 1977, pp. 42-69.

WILFERD MADELUNG

ĪMĀN E ISLĀM. *Islām*, sostantivo derivato dal verbo *aslama* («sottomettersi o arrendersi [a Dio]»), indica l'atto con cui un individuo riconosce il suo legame con la divinità e, allo stesso tempo, la comunità di tutti coloro che gli corrispondono nella sottomissione. Serve a descrivere, dunque, sia la relazione individuale, verticale, tra l'essere umano e Dio, sia il rapporto collettivo,

orizzontale, che si instaura fra tutti coloro che si uniscono nella fede e nella pratica comune.

Nel suo aspetto comunitario, *islām* è diventato il termine più diffusamente accettato per riferirsi alla religione dei seguaci del profeta Muḥammad che oggi può contare su diversi milioni di adepti. In quanto atto personale di risposta all'unicità di Dio e ai suoi ordini, *islām* è stato spesso visto in correlazione con un altro termine basilare della teologia musulmana, cioè *īmān*, generalmente inteso come fede, dal verbo *āmana* («essere sicuro, depositare la propria fiducia [in Dio]»). Mentre *islām* come sostantivo compare soltanto otto volte nel Corano, *īmān* si trova più di cinque volte tanto.

Contesto coranico. I musulmani non considerano il Corano un documento teologico di per sé, anche se esso rivela parte dell'essenza e della volontà di Dio. È da ritenersi, piuttosto, una registrazione delle rivelazioni fatte al profeta Muḥammad, che descrive dettagliatamente le modalità con cui uomini e donne di fede devono adeguarsi all'unicità divina; specifica, inoltre, come ognuno di loro deve condurre la propria vita quotidiana in vista del giorno del giudizio e della ricompensa. Termini quali *islām* e *īmān*, dunque, non sono definiti o analizzati nel Corano, e se talora sembrano sostanzialmente intercambiabili, altri passaggi coranici parrebbero suggerire che presentino sfumature differenti, specie se si riferiscono ad azioni. Soltanto in un brano (sura 49,14) sembra che sia sottintesa una chiara differenziazione tra *islām* e *īmān*, fondata sul riconoscimento verbale dell'*islām* che si effettua con la parola e l'*īmān* che penetra nel cuore. L'idea che *islām* sia da interpretarsi come il segno esteriore della fede e *īmān* come quello interiore, peraltro, si scontra con il concetto generale trasmesso dal Corano secondo cui sono vocaboli sinonimi, entrambi destinati a designare il responso religioso in virtù del quale una persona accoglie il messaggio dell'unicità di Dio e si sottrae al castigo eterno che verrà stabilito nel Giorno della Resurrezione.

Ḥadīṯ. Diverse tipologie di riferimenti a *islām* e *īmān* si possono riscontrare nelle raccolte di *ḥadīṯ*, le narrazioni o «tradizioni» che trasmettono la memoria comune dei detti e delle azioni del profeta Muḥammad e dei suoi seguaci. Non sempre le singole tradizioni sembrano suggerire una distinzione tra *islām* e *īmān*. Del Profeta si dice, a volte, che avrebbe indicato come essenza dell'*islām* le *šahāda*, le testimonianze gemelle dell'unicità di Dio e della missione profetica di Muḥammad, come pure gli altri doveri intrinseci all'*islām*, senza dilungarsi, invece, sulle componenti della fede. Più spesso, tuttavia, le tradizioni sembrano implicare che i due termini connotino diversi aspetti della stessa risposta, quando non addirittura due tipologie contrapposte.

Un racconto particolarmente interessante tramandato da un certo numero di raccolte riferisce una definizione che il Profeta avrebbe detto al sostantivo *islām* distinguendolo inequivocabilmente da *īmān*. La versione più nota di questa storia racconta di uno straniero di bell'aspetto, scuro di capelli e biancovestito (generalmente ritenuto l'angelo Gabriele) che si unisce al Profeta e a un gruppo di suoi seguaci e chiede «Che cos'è l'*islām*?» (oppure, in altre versioni, «Parlami dell'*islām*»), al che Muḥammad avrebbe risposto che si tratta dell'adempimento di certi doveri. L'esatta definizione di tali doveri differisce nelle varianti di questo *ḥadīṯ*, ma i più frequentemente citati sono: testimoniare che non c'è altro dio all'infuori di Dio e che Muḥammad è il suo Profeta (*šahāda*), sottomettendosi a Dio senza nessuna condizione; compiere la preghiera rituale (*ṣalāt*); dare l'elemosina ai bisognosi (*zakāt*); osservare il digiuno nel mese del Ramaḍān (*ṣawm*); compiere il pellegrinaggio a Mecca (*ḥaǧǧ*). Se i primi due doveri sono abbinati, la lista riflette gli elementi che si sono generalmente affermati come i cinque doveri che costituiscono i «pilastri» (*arkān*) delle responsabilità religiose di ogni musulmano.

A fronte di questa enumerazione, lo straniero rassicura il Profeta sul fatto che la definizione è corretta, poi gli chiede dell'*īmān* e si sente rispondere che esso è costituito dalla fede nelle seguenti entità (con lievi differenze a seconda delle varianti della storia): Dio, i suoi angeli, i suoi libri (o il libro), i suoi messaggeri (o il messaggero), la resurrezione, il giardino e il fuoco, e altre realtà escatologiche. Anche se meno frequentemente ordinati rispetto agli *arkān*, gli elementi di questa lista sono in genere identificati come i punti chiave del credo sviluppato dalla comunità musulmana. Più di una versione della storia riferisce che dopo queste definizioni di *islām* e *īmān* lo straniero rivolge un'altra domanda al Profeta: «Se faccio questo sono un *muslim* e un *mu'min*?», al che il Profeta risponde «Sì».

Il seguito della storia include commenti sull'*iḥsān*, un terzo elemento oltre all'*islām* e all'*īmān*, che a detta del Profeta è lo stato di perfezione e di servizio di Dio come se si fosse sempre al suo cospetto. Dalla struttura della narrazione risulta chiaro che la discussione doveva suggerire i diversi gradi di risposta religiosa, con l'*islām* come primo e basilare fondamento e l'*iḥsān* come ultimo e sommo. Questa gerarchia trova riscontro in un'altra narrazione spesso citata, in cui il Messaggero di Dio sostiene che l'*islām* è un qualcosa di esterno, mentre l'*īmān* attiene al cuore. Per ragioni non del tutto chiare, la teologia scolastica (*kalām*) non sviluppò mai il concetto di *iḥsān*, ma preferì concentrarsi essenzialmente sui primi due termini.

Altri *ḥadīṯ* fanno pensare che la fede sia da intendersi come uno dei componenti dell'*islām*. Si racconta che

in un'occasione, interrogato sull'*islām*, il Profeta abbia risposto: «Testimonia che non c'è altro dio all'infuori di Dio, e che io sono il suo Messaggero, e abbi fede in tutte le cose predestinate, siano buone o cattive, dolci o amare». Un'altra volta il Profeta avrebbe detto che l'*islām* più virtuoso è l'*īmān*, che consiste nella fede in Dio, negli angeli, nelle scritture sacre, nei profeti e nella resurrezione. In questa prospettiva, l'*īmān* diventa una sorta di suddivisione dell'*islām*, con l'emigrazione (*hiğra*) indicata come il tipo più virtuoso di *īmān*, e via dicendo attraverso una serie di sottocategorie. In molte tradizioni, l'*islām* sembra costituito dall'*īmān* corroborato dalle opere, come quando il Profeta ricorda che ognuno dovrebbe dire «Io ho fede» e poi percorrere la retta via.

Teologia. Le rispettive definizioni di *islām* e *īmān* acquisirono un'importanza sempre maggiore nelle prime comunità musulmane man mano che l'Islam cresceva grazie a un gran numero di conversioni, e fin da subito i suoi membri cominciarono a disquisire intorno a chi fosse o meno un musulmano. Attenendosi a una lunga serie di criteri, dettati da ragioni politiche e teologiche, sette, gruppi scismatici, singoli pensatori e scuole di teologia assunsero varie posizioni al fine di determinare l'appartenenza alla comunità islamica. In vista di questo obiettivo, si elaborarono distinzioni sempre più chiare e nette tra *islām* e *īmān*, e i diversi gruppi dell'ancora giovane comunità musulmana finirono sovente con il definire la loro posizione sulla base di quei distinguo.

Ḫāriğiti. Si dice spesso che la speculazione teologica sia cominciata con il movimento politico degli ḫāriğiti, la più antica delle sette musulmane, caratterizzata non da un atteggiamento di passiva riflessione, ma da un impegno fattivo nella purificazione dell'Islam. Con il passare dei decenni dopo la morte del Profeta, si diffuse la sensazione che le classi al potere stavano in qualche modo tradendo la comprensione basilare della fede. Gli appartenenti alla comunità venivano chiamati *mu'minūn* («persone di fede»), indipendentemente dal grado della loro pietà e dall'osservanza dei princìpi essenziali dell'Islam. Gli ḫāriğiti, spinti dalla volontà di garantire che la comunità musulmana fosse guidata dalle persone più degne quanto a fede e osservanza, si concentrarono sulla questione di chi potesse essere considerato un autentico *muslim* o *mu'min* e chi, invece, un *kāfir* (più che un non credente o un infedele, una persona che respinge con decisione e convinzione la volontà di Dio). Agli occhi degli ḫāriğiti, *īmān* e *islām* erano concetti sostanzialmente sinonimi: entrambi implicavano assenso verbale e intellettuale, così come il compimento di opere, e si opponevano nettamente a *kufr* («rifiuto»). Piuttosto che cercare di giungere a una definizione di *muslim* e *mu'min*, gli ḫāriğiti si occuparono del *kāfir* e adottarono spesso dei risoluti mezzi di condanna di questa persona, giungendo perfino ad allontanarla dalla comunità.

Murği'iti. La setta conosciuta come Murği'a (letteralmente, «coloro che pospongono [il giudizio]») si opponeva politicamente e teologicamente agli ḫāriğiti. Questo gruppo sosteneva che fosse sbagliato condannare un membro della comunità come *kāfir*, indipendentemente dalle sue azioni. Il giudizio sulla condotta umana e la decisione finale sul castigo o sulla felicità eterna da assegnare a una persona dev'essere lasciato a Dio, vale a dire posposto fino al Giorno della Resurrezione.

Poco a poco, tuttavia, questa dottrina cominciò a significare per loro non semplicemente il rinvio del giudizio; inoltre, i murği'iti concedevano alle opere un'importanza secondaria rispetto alla fede, sostenendo che le une non sono necessariamente la prova dell'altra. In questo si distinguevano nettamente dagli ḫāriğiti, che invece sottolineavano l'importanza degli atti esteriori di pietà conformi alle leggi divine. I murği'iti furono i primi membri della comunità islamica a trattare direttamente la questione della struttura intrinseca dell'*īmān*. Benché siano esistite correnti molto diverse all'interno dei murği'iti (al-Ḫaṭīb al-Baġdādī distingue tre gruppi principali, mentre al-Aš'arī ne identifica addirittura dodici), il loro contributo complessivo alla teologia islamica risiede nell'aver separato nettamente la fede dalle opere e nell'aver assicurato un posto in paradiso al *mu'min* a dispetto delle sue mancanze nell'osservare le leggi di Dio.

Tutte le successive discussioni teoriche intorno alla natura della fede si svilupparono a partire dalle idee e dai problemi posti dalle varie scuole murği'ite. La tesi secondo cui gli elementi più importanti per la comprensione dell'*īmān* sono l'affermazione (*taṣdīq*) e il riconoscimento verbale (*iqrār*) di tale affermazione fu ampiamente accettata. Mentre molti pensatori più tardi misero in evidenza il significato primario di *taṣdīq* come affermazione profondamente sentita, i murği'iti la intesero piuttosto come un'operazione di consenso intellettuale o conoscitivo. Pur ammettendo l'importanza di *taṣdīq* e *iqrār*, componenti indispensabili dell'*īmān*, i murği'iti respingevano decisamente le opere.

Proprio a causa di queste idee, i murği'iti, in netto contrasto con gli ḫāriğiti, non ritenevano che la qualità della fede di ciascun uomo potesse determinarsi a seconda dei peccati commessi, per gravi che fossero. Una delle scuole murği'ite, la Karrāmīya, giunse perfino ad affermare che l'*īmān* è costituito, a rigore, dalla proclamazione delle due *šahāda*, l'unicità di Dio e la missione profetica di Muḥammad, e non contempla né l'affermazione né le opere.

Il dibattito recente. Il confronto fra sette come gli ḫāriǧiti e i murǧi'iti si fondava su questioni cruciali relative all'appartenenza alla comunità musulmana, e aveva poco a che fare, quindi, con l'aspetto squistamente intellettuale: si trattava, in realtà, di questioni di vita o di morte. Peraltro, con il passare del tempo e la progressiva stabilizzazione della comunità dopo l'espansione iniziale, si giunse a un punto in cui tali questioni non erano più viste come qualcosa che richiedeva un intervento concreto, ma come argomenti di dibattito intellettuale; la natura di *islām* e *īmān* rimase dunque al centro delle dispute tra i principali pensatori della comunità.

Una modalità di analisi della relazione o della distinzione tra sottomissione e fede è considerare quale delle due sia la categoria più ampia, all'interno della quale comprendere l'altra. Inevitabilmente, interpreti e scuole di teologia sono approdati a conclusioni divergenti, spesso basate sulle tradizioni del Profeta di cui si è parlato in precedenza.

Se si interpreta l'*islām* come costituito da cinque pilastri o doveri (la testimonianza, la preghiera, il digiuno, l'elemosina e il pellegrinaggio), è possibile sostenere che il primo di questi, cioè testimoniare l'unicità di Dio e la missione profetica di Muḥammad, può ritenersi un atto di fede, e ne consegue che l'*īmān* è parte della più ampia categoria di *islām*. Teologi della scuola aš'arita come al-Bāqillānī (morto nel 1013), per esempio, stabilirono che l'*īmān* è sempre parte dell'*islām*, mentre non è vero il contrario. Lo stesso Al-Aš'arī (morto nel 935) disse che l'*islām* ha un'estensione maggiore rispetto all'*īmān* e che dunque non può essere compreso all'interno di quest'ultimo.

Il più tardo pensatore ḥanbalita, Ibn Taymīya (morto nel 1328), sviluppò attentamente un'altra visione di questo rapporto nella sua analisi dello *ḥadīṯ* in cui il Profeta pare mettere in ordine *islām*, *īmān* e *iḥṣān*. Proprio in virtù di quella gerarchia, sostiene, l'*iḥṣān*, per quanto caratteristico soltanto di un ristretto numero di fedeli, connota la definizione più estesa. Ne consegue che la persona di fede (*mu'min*) deve essere, per definizione, un sottomesso (*muslim*), e la persona perfetta (*muḥṣin*) deve quindi essere entrambe le cose: l'*īmān*, dunque, contiene l'*islām*. La conclusione di Ibn Taymīya andava oltre i dibattiti accademici: a lui sembrava chiaro che l'*islām* fosse un atto esteriore, mentre l'*īmān* una questione di cuore. Per Ibn Taymīya la teoria aš'arita secondo cui l'*islām* è qualcosa di più esteso dell'*īmān* implica che tutti coloro che si sottomettono sono persone di fede, e che, d'altra parte, non tutti coloro che professano la loro fede sono dei *muslim*, conclusione questa che egli riteneva totalmente errata. In effetti, la maggior parte delle interpretazioni aš'arite stabiliva che, per quanto possa esistere la fede senza *islām*, non compiere gli atti previsti dallo stesso concetto di *islām* è da considerarsi un grave peccato. Per Ibn Taymīya, al contrario, avere fede e non compiere atti di obbedienza è una contraddizione insanabile.

Mentre su questi e altri problemi teologici continuò un acceso dibattito all'interno di parte della comunità musulmana, altri esponenti si dedicarono al difficile compito di sistematizzare le conclusioni raggiunte dai pensatori delle varie scuole e di cristallizzarle in formulazioni dottrinali. Un credo divenuto particolarmente popolare nel corso dei secoli è stato lo *Šarḥ al-'aqā'id* del giurista ḥanafita al-Nasafī (morto nel 1143), commentato in seguito dallo studioso aš'arita al-Taftāzānī (morto nel 1367). L'*īmān*, dice al-Nasafī, è l'affermazione (*taṣdīq*) di ciò che il Profeta ha trasmesso attraverso Dio e l'ammissione (*iqrār*) di ciò. Mentre gli atti di obbedienza possono aumentare di numero, la fede non si accresce né può diminuire. Quindi, con una conclusione assai interessante, dichiara che l'*īmān* e l'*islām* sono una cosa sola, e ciò si deve, secondo la spiegazione successiva di al-Taftāzānī, al fatto che l'obbedienza (*iḏ'ān*) è l'essenza dell'*islām* come del *taṣdīq*, che, stando alla definizione di al-Nasafī, si identifica nell'*īmān*.

Nonostante l'elemento in comune, l'obbedienza, al-Taftāzānī non giungeva a sostenere una completa identità dei due termini, ma riteneva che l'uno non potesse esistere senza l'altro. Nel credo ḥanafita *Fiqh akbar* II (Somma Comprensione II), attribuito ad Abū Ḥanīfa (morto nel 767) ma probabilmente redatto nel X secolo, *īmān* e *islām* condividono l'ingrediente della sottomissione e si sovrappongono così tanto da risultare sostanzialmente intercambiabili.

Tutti i commentatori del Corano che si sono soffermati ad analizzare gli otto versi in cui compare la parola *islām* hanno ribadito l'importanza dell'elemento della sottomissione, solitamente in relazione all'iniziativa di Dio. Quando hanno affrontato il tema del rapporto tra fede e sottomissione, hanno sempre chiarito che l'*īmān* (più frequentemente definito *taṣdīq* e *iqrār*) è in qualche modo equivalente all'*islām*, anche se è molto variabile il grado di equivalenza dei termini che si riscontra nei commenti. Nel monumentale commentario intitolato *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, al-Ṭabarī (morto nel 923) suggerisce una sorta di bipartizione dell'idea di *islām*: a un livello più superficiale, sarebbe il riconoscimento verbale di sottomissione mediante il quale si entra a far parte della comunità dell'Islam; su un piano più profondo, l'*islām* agirebbe in simbiosi con l'atto di fede (*īmān*) e la conseguenza sarebbe una totale e completa resa del corpo, della mente e del cuore. Faḫr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209), in *Mafātīḥ al-ġayb* (Le chiavi del mistero), ribadisce che mentre i due con-

cetti sono diversi su un piano generale, coincidono nell'esistenza. Se l'*islām* non appartiene al cuore, dice, non può essere chiamato *islām*. L'egiziano Muḥammad Rašīd Riḍā, autore nel XX secolo del commento *Manār*, propose un'interpretazione simile sostenendo che il vero significato di *islām* e *īmān* è ciò che lui chiama *īmān ḫāṣṣ*, fede interiorizzata, che è l'unico mezzo di salvezza. Secondo questa lettura, *īmān* e *islām* convergono in una sola realtà (*ḥaqīqa*).

La maggior parte dei commentatori del Corano, tuttavia, ha sempre avuto la tendenza a interpretare *īmān* e *islām* come concetti più differenziati di quanto non abbiano sostenuto al-Ṭabarī, al-Rāzī o Rašīd Riḍā. Essi ammettono che *islām* può avere un significato puramente esteriore, mentre *īmān* è un qualcosa che richiede sempre una salda conferma da parte del cuore. Anche se differiscono nel tentativo di interpretare la distanza tra i due termini, non li hanno comunque mai visti come totalmente inconciliabili. A dispetto della varietà di proposte che emerge dalle opere teologiche, l'impiego dei termini *īmān* e *islām* rivela un'interpretazione comune sia delle rispettive caratteristiche, sia delle modalità con cui entrambi esprimono la risposta complessiva dei musulmani all'esistenza e alla volontà di Dio.

[Vedi *UMMA* e le biografie dei principali studiosi qui citati].

BIBLIOGRAFIA

Studi in arabo. Per un'ampia raccolta di tradizioni del profeta Muḥammad in cui sono impiegati i termini *īmān* e *islām*, cfr. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I-VI, 1895, rist. Beirut 1969. Il primo esteso commento al Corano che prende in esame il rapporto tra i due termini nell'ambito del loro uso scritturale è Abū Ǧa'far Muḥammad al-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, I-XXX, Il Cairo 1954-1968. Tra le diverse formulazioni dottrinali che trattano la giustapposizione di fede e sottomissione nel pensiero dell'antica comunità islamica, una delle più diffuse è quella di 'Umar ibn Muḥammad al-Nasafīya, *Šarḥ al-'aqā'id*, Il Cairo 1974, con il commento di Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī. Una ricca trattazione del significato della fede e del suo rapporto con la sottomissione si trova nell'opera del teologo Ibn Taymīya, *Kitāb al-īmān*, Damasco 1961, risalente al XIV secolo.

Studi nelle lingue occidentali. Alcuni lavori di carattere generale come A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 1932, rist. New York 1965, e L. Gardet e M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1970 (2ª ed.), sono utili per una valutazione d'insieme dell'importanza del dibattito *īmān/islām* nell'ambito dell'evoluzione della teologia islamica. Studi più specifici, come quelli di H. Ringgren, *Islām, 'aslama, and muslim*, in «Horae Soederblomianae», 2 (Lund 1949) e *The Conception of Faith in the Koran*, in «Oriens», 4 (1951), pp. 1-20, prendono in esame l'uso dei due termini da parte del Corano. T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo 1965, fornisce un'esaustiva analisi dell'interpretazione del concetto di *īmān* nella storia del pensiero islamico, con un capitolo sul suo rapporto con quello di *islām*.

JANE I. SMITH

IQBAL, MUHAMMAD (1877-1938), autorevole poeta e filosofo musulmano del subcontinente indiano. Nato nella città di Sialkot (attualmente in Pakistan, ai confini con l'India), Iqbal ricevette la sua educazione primaria nella città natale e proseguì poi gli studi universitari a Lahore (dove studiò filosofia con l'islamista inglese T.W. Arnold). Nel 1905 andò in Europa, dove seguì le lezioni di filosofia di M. Taggart, conseguì il dottorato a Monaco con una tesi sullo sviluppo della metafisica in Persia e fu ammesso all'ordine degli avvocati dal Lincoln's Inn di Londra nel 1908. Nello stesso anno tornò a Lahore, dove insegnò per breve tempo al Government College ed esercitò con impegno febbrile, ma senza successo, la professione legale. Fu insignito del titolo di cavaliere nel 1922 per il suo contributo alla poesia (per il 60% in persiano e per il 40% in urdu). Nel 1927 fu eletto nell'Assemblea Legislativa del Punjab, e nel 1930 tenne uno storico discorso in qualità di presidente alla riunione annuale della Lega Musulmana ad Allahabad, nel quale avanzò la proposta di concedere l'autonomia alle aree solidamente musulmane dell'India nordoccidentale, cosicché i musulmani potessero gestire i loro affari secondo le norme islamiche: idea questa che più tardi prese forma con la creazione dello Stato del Pakistan. Nei suoi ultimi anni, Iqbal fu spesso malato e non comparve più in pubblico dopo l'aprile del 1936. Morì il 21 aprile 1938 e fu sepolto nel complesso della Moschea Imperiale di Lahore. L'impegno di Iqbal nella creazione del Pakistan fu il diretto risultato del suo pensiero filosofico, tanto potentemente espresso dalla sua poesia.

Anche durante il periodo dei suoi studi universitari, Iqbal dispiegò in «grande stile» il suo inusuale talento di poeta ad un tempo commovente ed eloquente. Prima di recarsi in Europa era stato un idealista platonico, un indiano nazionalista e un romantico fautore del passato, che cantava inni allo Himalaya, alla comprensione tra le comunità e all'amore universale. In Europa, invece, scoprì davvero l'Islam, dopo la sconvolgente esperienza del modello europeo a due facce, che combinava moralità liberale e democrazia a casa propria con lo sfruttamento coloniale all'estero e con lo sfruttamento capitalistico delle classi operaie in patria. E ancora, assieme a queste disillusioni, vide il crescente sperpero dei valori umani nell'età della macchina e il declino del-

l'istituzione familiare. Ma, guardando alle società orientali e in particolare a quelle musulmane, le trovò in profonda sonnolenza. A questo punto, scoprì il «vero Islam» del Corano e di Muḥammad, un Islam dinamico e non statico, e nel suo dinamismo scoprì un impulso creativo che avrebbe condotto le materie prime della storia in un canale morale positivo. Il moderno Occidente, a differenza del mondo dell'Islam, era alquanto industrioso, ma mancava di una positiva direzione morale che portasse all'elevamento dell'umanità; era inventivo ma non creativo e, di fatto, si rivelava distruttivo per la fibra morale umana. Da questo momento, Iqbal invitò il mondo intero, musulmano e non, a unirsi in questo Islam stimolante ed eticamente positivo.

Nello sviluppo di questa filosofia dinamica, che è espressa nei termini vitalistici bergsoniani (sebbene, diversamente da Bergson, Iqbal guardi a Dio come ad un essere al di fuori del processo storico), il ruolo chiave è svolto dalla coppia di termini *ḫudī* («sé») e *'išq* («amore che assorbe» o «slancio vitale»). Il fine ultimo di questo dinamismo etico è quello di espandere e fortificare sé stessi (che è l'unico modo in cui si può ottenere la sopravvivenza dell'individuo dopo la morte), dal momento che soltanto quando una significativa comunità di fedeli è giunta a realizzare un «sé» allargato e fortificato può essere mandata sulla terra, come seppe fare il profeta Muḥammad. Sebbene, nei primi anni del suo sviluppo intellettuale dopo la scoperta dell'Islam, Iqbal non fosse ottimista riguardo a una tale presa di coscienza da parte della comunità musulmana in senso lato, alla fine arrivò comunque a riporre la sua fede in questo sviluppo. Sia attraverso i suoi poemi, sia con la sua maggiore opera in prosa, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (cap. 5), cercò di sollecitare i musulmani a creare un nuovo futuro mediante l'*iǧtihād*, letteralmente «lo sforzare se stessi», un termine della legge musulmana che indica il ragionamento indipendente, e che Iqbal adottò per descrivere un nuovo pensiero creativo all'interno della struttura dell'Islam.

Iqbal, che ebbe fama di buon poeta fin dalle sue opere in urdu, inizialmente diede forma al suo interesse precipuo per la causa musulmana con due grandi poemi, *Šikwa* (Supplica) e *Ǧawāb* (Risposta, ossia risposta di Dio alla supplica), ma poi passò al persiano per raggiungere un più vasto pubblico di musulmani colti. Il suo *Asrār-i ḫudī* (I segreti del Sé), pubblicato nel 1915, parla appunto di quel nucleo dell'individuo umano che dovrebbe essere rafforzato fino a raggiungere la sua massima pienezza. I compiti di questo «sé» all'interno della comunità vennero discussi, due anni dopo, nel *Rumūz-i bīḫudī* (I misteri dell'altruismo). La raccolta in persiano *Payām-i mašriq* (Messaggi dall'Oriente) esprime il debito spirituale di Iqbal nei confronti di Goethe, sua guida occidentale, e di Mawlānā Rūmī, suo maestro orientale. La più rilevante opera in persiano resta però il *Ǧāvīd-nāma* (Il libro di Ǧāvīd), scritto per suo figlio nel 1932: un viaggio spirituale attraverso le sfere celesti in compagnia di Rūmī, durante il quale Iqbal discute di religione, politica, e problemi sociali con poeti e pensatori musulmani e non. Tra la sua poesia urdu, è da ricordare il *Bāl-i Ǧibrīl* (L'ala di Gabriele).

I titoli delle opere di Iqbal mettono l'accento sul compito che egli diede a se stesso: volle usare la «verga di Mosé» (*ẓarb-i kalīm*) e assumere il ruolo del «suono del campanaccio del cammello» (*bāng-i darā*) che aveva fatto tornare a Mecca i musulmani nella carovana del Profeta. L'impressione, diffusa tra gli occidentali, che Iqbal indulgesse in reminiscenze romantiche sulla passata gloria dell'Islam non è corretta. Sebbene abbia mostrato tendenze romantiche prima della sua «conversione», dopo la scoperta della natura dinamica dell'Islam non fu assolutamente un romantico idealizzatore del passato e, anzi, invitò costantemente alla creazione di un nuovo futuro, benché avesse eletto alcune passate imprese dei musulmani a proprio motivo ispiratore, come avviene, per esempio, nel suo poema *The Mosque of Cordoba*, contenuto nel *Bāl-i Ǧibrīl*.

BIBLIOGRAFIA

Le raccolte di poesie composte da Iqbal in persiano sono state pubblicate a Teheran (1964) e in Pakistan (1973), mentre quelle in urdu sono state pubblicate in Pakistan nel 1975 e ristampate in India nel 1980. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ha avuto, come le opere poetiche, un gran numero di pubblicazioni, di cui la più recente è quella di Lahore nel 1989. La maggior parte della sua produzione poetica in urdu è stata tradotta in inglese da V.G. Kiernan, *Poems from Iqbal*, London 1955; alcuni dei suoi poemi in persiano sono stati tradotti in inglese da R.A. Nicholson e A.J. Arberry, ma molti altri aspettano ancora una traduzione.

Le traduzioni in tedesco includono il *Payām-i Mašriq* (trad. ted. di Annemarie Schimmel, *Botschaft des Ostens*, Wiesbaden 1967); e raccolte di poesie e prose scelte, sempre ad opera di Annemarie Schimmel, *Muhammad Iqbal, persischer Psalter*, Köln 1968 e *Muhammad Iqbal, prophetischer Poet und Philosoph*, München 1989. Anche la produzione poetica di Iqbal in urdu è stata tradotta in tedesco, ad opera di J.Ch. Bürgel, *Steppe im Staubkorn*, Bern 1983. In italiano citiamo le traduzioni di A. Bausani, *Il «Gulšan-i raz-i ǧadid» di Muhammad Iqbāl*, in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 8 (1958), pp. 125-72; *Il poema celeste*, Roma 1952, Bari 1965 (2ª ed.); e *Poesie di Muhammad Iqbal*, Parma 1956, rist. 1957. Esistono anche traduzioni francesi, ceche, olandesi, arabe e russe, e molte delle sue opere sono state tradotte nei dialetti del Pakistan.

Esiste una pletora di opere su Iqbal, e non tutte di buon livello. Le tre seguenti possono fornire un'introduzione completa al pensiero e alla biografia di Iqbal e alla sua bibliografia: Syed A. Vahid, *Iqbal. His Art and Thought*, Lahore 1944, ed. riv. 1959; Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden 1963; e H. Malik (cur.), *Iqbal. The Poet-Philosopher of Pakistan*, New York 1971.

FAZLUR RAHMAN

ISLAM. [Questa voce contiene una panoramica generale sulle origini e lo sviluppo della tradizione islamica classica e un *excursus* storico dell'Islam in dieci aree geografiche non mediorientali:

Panoramica generale
L'Islam in Africa settentrionale
L'Islam in Spagna
L'Islam nell'Africa subsahariana
L'Islam nel Caucaso e nel medio Volga
L'Islam in Asia centrale
L'Islam in Cina
L'Islam in Asia meridionale
L'Islam in Asia sudorientale
L'Islam in Europa in età moderna
L'Islam nel continente americano

Vedi anche le biografie delle figure principali menzionate in questa voce].

Panoramica generale

La radice *slm* in arabo significa «essere in pace, essere sano, integro». Da questa radice derivano il termine *islām*, che significa «sottomettersi alla legge di Dio così da essere integro», e il termine *muslim*, ossia colui che attua tale sottomissione. È importante notare che due altri termini chiave, usati assai frequentemente nel Corano, derivano da radici di significato affine: *īmān* (dalla radice *amn*), «essere salvo e in pace con se stesso», e *tawqā* (dalla radice *wqy*), «proteggere, salvare». Tali definizioni permettono di gettar luce sull'attitudine religiosa che sta alla base dell'Islam: mantenere l'unitarietà e il giusto ordine, inteso come il contrario della disgregazione, mediante l'accettazione della legge di Dio. È in questo senso che il Corano definisce musulmano l'intero universo e ciò che esso contiene, ossia dotato di ordine grazie all'obbedienza alla legge di Dio; ma, laddove la natura obbedisce automaticamente alla legge di Dio, l'umanità dovrebbe obbedirvi per scelta. Sulla base di questa distinzione, la funzione di Dio è quella di integrare la personalità umana, sia individuale sia collettiva: «E non siate come coloro che dimenticarono Iddio, e ai quali Iddio fece dimenticare se stessi» (sura 59,19).

Origine e storia

Secondo i musulmani, l'Islam è la religione eterna di Dio, descritta nel Corano come «Natura prima in cui Dio ha naturato gli uomini» (30,30). Il Corano afferma che il nome proprio *muslim* venne coniato da Abramo (22,78). Come fenomeno storico, tuttavia, l'Islam ebbe origine in Arabia all'inizio del VII secolo d.C. Fin da subito, due elementi caratterizzarono tale sistema religioso: il retroterra squisitamente arabo e la penetrazione di elementi giudeo-cristiani. Il Corano cita, disapprovandolo, il culto degli astri (41,37), sostenendo che derivi dal culto astrale babilonese. Infatti, benché i beduini fossero per lo più una popolazione laica, con poche credenze sull'al di là, nei santuari (*ḥaram*) che essi avevano stabilito in varie località, il più importante dei quali era la Ka'ba di Mecca, il feticismo si era andato probabilmente sviluppando in un culto degli idoli. [Vedi *ḤARAM E ḤAWṬAH*, e *KA'BA*].

Gli arabi beduini credevano in un cieco fato che inevitabilmente determinava la nascita, il sostentamento (per via della precarietà delle condizioni di vita nel deserto) e la morte. Queste popolazioni arabe avevano anche un codice d'onore (detto *murūwa*, ossia «virilità») che poteva ben essere considerato la loro vera e propria etica religiosa; esso era costituito principalmente dall'onore tribale – corona di tutti i valori – comprendente l'onore delle donne, l'audacia, l'ospitalità, il mantener fede ai patti e alle promesse e infine, non meno importante, la vendetta (*ṯa'r*). Credevano infatti che il fantasma di una persona assassinata gridasse dalla tomba finché la sua sete di sangue non veniva placata con la vendetta. Secondo tale codice, era necessario uccidere in rivalsa non l'omicida, bensì una persona della sua stessa stirpe e di egual valore della vittima. Per ragioni economiche e d'onore, spesso venivano uccise le bambine e si attribuiva a questa pratica, cui il Corano pose fine, una sanzione religiosa (6,137).

Nell'Arabia sudoccidentale, invece, si era sviluppata sin dal periodo dei Sabei una civiltà assai più raffinata, caratterizzata da un'economia e da un'agricoltura prospere. La religione sabea era, in origine, un culto trinitario degli astri, ma esso venne soppiantato, nel IV secolo d.C., dal culto monoteistico di al-Raḥmān (termine che venne importato anche nel settentrione della penisola e che occupò un posto preminente nel Corano col significato di «il misericordioso»). Nel VI secolo d.C. vennero adottate idee e formule giudaiche e cristiane e il termine *al-Raḥmān* fu applicato alla prima persona della Trinità. [Vedi *ARABE, RELIGIONI*].

Quanto alla tradizione giudaico-cristiana, essa non solo era presente laddove esistevano popolazioni ebree e cristiane (gli Ebrei a Medina – la preislamica Yaṯrib –

a sud e nello Ḫaybar a nord; i cristiani a sud, in Iraq, in Siria e in alcune tribù), ma era filtrata anche nel linguaggio comune. Vi furono in realtà tentativi di proselitismo da parte di Ebrei e cristiani nei confronti dei meccani, ma non ebbero successo poiché i meccani erano alla ricerca di una nuova religione e di una loro propria scrittura, da cui «si sarebbero lasciati dirigere meglio di alcun'altra nazione» (35,42; 6,157). Tuttavia, durante questo processo i meccani vennero a contatto con un buon numero di idee giudeo-cristiane (6,92), e diverse persone a Mecca e altrove si avvicinarono al monoteismo. Ciò nonostante essi non furono in grado di sbarazzarsi delle «divinità intermedie» per le quali avevano specifici culti, e non seppero istituire un culto unico della divinità che essi chiamavano «Allāh» o «il Dio». Oltre a questi impedimenti, vi era anche una grande disparità tra ricchi e poveri, che non avevano parte alla florida comunità commerciale di Mecca. Entrambe le questioni vengono fortemente messe in evidenza fin dai primi tempi della rivelazione coranica, sottolineando che il retroterra culturale dell'Islam è arabo piuttosto che giudeo-cristiano, sebbene quest'ultima tradizione l'abbia fortemente influenzato. Nella sua genesi, l'Islam derivò dunque dai problemi esistenti nella società araba meccana.

Primi sviluppi della comunità. Nei dodici difficili anni passati a Mecca (610-622 d.C.), il profeta Muḥammad raccolse intorno a sé un devoto gruppo di seguaci, in gran parte poveri, ma anche mercanti benestanti. A quel punto, però, il suo movimento sembrò subire una battuta d'arresto a causa della risoluta opposizione dell'aristocrazia mercantile, che vedeva in esso una duplice minaccia dei propri interessi: da un lato la religione incentrata sulla Ka'ba, dalla quale essa traeva benefici in qualità di custode del santuario e destinatari delle entrate provenienti dai pellegrinaggi, dall'altro il suo privilegiato controllo del traffico mercantile. Dopo che Muḥammad e i suoi seguaci emigrarono da Mecca a Medina nel 622 (data che segna l'inizio del calendario lunare islamico, detto appunto calendario *hiǧrī* o «dell'emigrazione»), su invito della maggioranza degli abitanti arabi della città egli divenne capo sia della nascente comunità sia della classe politica preesistente. Tuttavia, pur legiferando, conducendo guerre, proclamando paci e creando istituzioni sociali, egli non si arrogò mai il titolo di governatore, legislatore, giudice o generale, ma continuò sempre a definire se stesso un messaggero di Dio. Ne risultò dunque che non soltanto la dottrina e il rituale islamici in senso stretto, ma anche lo Stato, la legge e le istituzioni sociali fossero «religiosi». Islam divenne così il nome di un sistema di vita totale, non semplicemente regola della relazione privata di un individuo con Dio.

A Medina, inoltre, il Profeta seppe istituire le sue riforme sociali mediante l'esercizio del potere politico e religioso che a Mecca gli era stato negato. Dopo tre battaglie, nelle quali i musulmani riuscirono ad avere la meglio sui meccani e sui loro alleati, l'Islam, ormai in rapida ascesa, poté conquistare pacificamente Mecca nell'8 eg. / 630 d.C. e buona parte, se non la totalità, della Penisola Arabica. Anche a Medina la comunità musulmana (*umma muslima*) venne formalmente varata nell'anno 2 eg. / 624 d.C. come «comunità medinese», l'unica comunità scientemente stabilita dal fondatore di una religione per uno scopo specifico, come dice il Corano di coloro «che, quando Noi li abbiamo stabiliti nel paese, osservano la Preghiera e pagano la Décima e invitano al bene e sconsigliano il male» (22,41). Al tempo stesso, il Corano (22,40) diede alla comunità lo strumento del *ǧihād* (l'estremo sforzo per la causa di Dio, inclusi i mezzi pacifici ma anche la guerra e la guerra fredda). [Vedi *ǦIHĀD*]. Infine, Mecca venne dichiarata meta di pellegrinaggio annuale per i fedeli e direzione (*qibla*) della preghiera al posto di Gerusalemme. Sia la costituzione sia le fondamenta della comunità erano ormai salde. [Vedi *UMMA* e *MUḤAMMAD*].

Dopo un breve periodo di sovranità tribali seguito alla morte di Muḥammad, la resistenza degli Arabi a riconoscere l'autorità centrale di Medina venne spezzata con la forza. Le energie dei membri delle tribù vennero incanalate all'esterno, alla conquista delle terre confinanti, sotto il vessillo dell'Islam che fornì lo zelo necessario ad una rapida espansione politica e militare. Nell'arco di un secolo dopo la morte del Profeta, gli Arabi musulmani giunsero ad amministrare un Impero che si estendeva dai confini meridionali della Francia, comprendeva l'Africa settentrionale e il Medio Oriente, attraversava l'Asia centrale e giungeva sino al Sind. Il dominio musulmano nei territori conquistati fu generalmente tollerante e umano, né venne attuata una politica di conversione dei non musulmani all'Islam. Il proposito del *ǧihād*, infatti, non era la conversione, bensì la creazione di un potere islamico. Tuttavia, in parte a causa di alcune imposizioni della legge islamica sui soggetti non musulmani (in particolar modo la *ǧizya*, ossia il testatico; sebbene essi fossero esenti dalla *zakāt*, ossia l'elemosina rituale cui erano tenuti i musulmani, la *ǧizya* tra le due era la tassa più gravosa, in particolare per gli strati più bassi della popolazione) e in parte per l'egualitarismo musulmano, l'Islam crebbe rapidamente dopo un periodo iniziale durante il quale le conversioni furono talvolta persino scoraggiate. Questa fu la prima fase del fiorire dell'Islam; più tardi, come vedremo, furono i mistici musulmani, i sufi, il veicolo principale dell'espansione islamica in India, nell'Asia centrale e nell'Africa subsahariana, benché non si debba sot-

L'ESPANSIONE DELL'ISLAM
Oceano Atlantico
Parigi
FRANCIA
Poitiers 732
SPAGNA
Toledo
Lisbona
Cordova
Siviglia
Granada
Tangeri
Tlemcen
Fez
Marrakesh
MAGREB
Kairouan
Mar Mediterraneo
SICILIA
CRETA
CIPRO
RUMELIA
CRIMEA
Mar Nero
Kazan
Ankara 1402
Konya
Manzicerta 1071
Tabriz
Mar Caspio
Lago d'Aral
TRANSOXIANA
Talas 751
Bukhara
Kashgar
Merv
Balkh
Nishapur
KHORASAN
Kabul
Ghazna
Herat
Lahore
Multan
Delhi
SIND
Ajmer
Jaunpur
Benares
Ahmadabad
Calcutta
SIRIA
Samarra
Hamadan
Qom
Damasco
Bagdad
Karbala 680
IRAN
Ayn Galut 1260
Kufa
Isfahan
Qadisiya 637
Kerman
Shiraz
Il Cairo
HIGIAZ
Golfo Persico
EGITTO
Medina
Badr 624
Gedda
Mecca
ARABIA
OMAN
Mare Arabico
Mar Rosso
HADRAMAUT
YEMEN
Bidar
Golconda
Bijapur
Vijayanagar
Calicut
SONGHAY
Timbuctù
Gao
Jenne
MALI
KANEM-BORNU
Katsina
Kano
Zaria
GHANA
Mogadiscio
Oceano Indiano
ZANZIBAR
Kilwa
0 800 1600 km
0° 30° 60° 90°
Estensione del mondo islamico nel 656
Estensione del mondo islamico nel 750
Estensione del mondo islamico nel 1250
Terre riconquistate dai cristiani nel 1250
Terre riconquistate dai cristiani nel 1500
732 Luogo e data delle battaglie

tovalutare il ruolo che in ciò ebbero i mercanti delle aree costiere indiane, indonesiane e cinesi. Ancora nel XX secolo, i soldati turchi portarono l'Islam nella Corea del Sud durante la Guerra di Corea.

Molti dei maggiori sviluppi in questo primo periodo riguardarono la struttura religiosa della comunità musulmana che si andava formando col tempo. Meno di mezzo secolo dopo la morte del Profeta, i dissensi politici per la successione portarono alla guerra civile. Un gruppo di oppositori, chiamati ḫāriǧiti («fuoriusciti») dichiarò guerra alla comunità, accusandola di tollerare il governo di uomini «ingiusti»: essi sostenevano infatti che un musulmano cessa di essere tale nel momento in cui commette un atto riprovevole a cui non fa seguire un sincero pentimento, e che se un altro musulmano, per questa ragione, non giudica costui un non-musulmano, anch'egli diviene tale. Come reazione agli ḫāriǧiti, e allo scontro civile che ne risultò, la comunità (sia il ramo principale sunnita, sia il partito šī'ita dei sostenitori di 'Alī) adottò generalmente una posizione religiosa tollerante nei riguardi delle deviazioni religiose e politiche dalle norme strettamente islamiche e, anzi, assunse un contegno positivamente accomodante nei confronti di esse. Questa posizione, e i membri della comunità che l'adottarono, venne denominata Murǧi'a (da *irǧā'*, ossia «rinvio», inteso come un rifiuto a giudicare il valore religioso di una persona, che dev'essere invece vagliato da Dio nel Giorno del Giudizio). Esito fondamentale di tale sviluppo fu che la scomunica non dovesse essere attuata nel caso in cui la persona accusata avesse riconosciuto la comunità come musulmana e avesse professato che «non v'è dio all'infuori di Dio e Muḥammad è il suo profeta».

Questa formula creò o razionalizzò una sorta di accomodamento per un numero impressionante di opinioni e pratiche religiose diverse, le quali però riconoscevano tutte l'unicità di Dio e il valore profetico di Muḥammad. Strano a dirsi, la sola scuola dottrinale che, dopo essere divenuta credo di Stato sotto il califfo abbaside al-Ma'mūn nella prima metà del IX secolo, perseguitò i propri oppositori in modo sistematicamente rigido e intollerante, fu la liberale e razionalista scuola mu'tazilita. L'emergere di questa scuola era dovuto in massima parte all'impatto della religione islamica con le opere scientifiche, filosofiche e mediche greche, tradotte in arabo su vasta scala per ordine di al-Ma'mūn. La Mu'tazila aveva cercato di creare un necessario libero spazio insistendo sulla libertà del volere umano e sulla giustizia razionale di Dio, ma l'ortodossia musulmana, forte di dottrine che propugnavano l'inefficacia del volere umano e l'assolutismo e il predeterminismo di quello divino, seppe sfruttarle in modo accomodante per giustificare le opinioni e le azioni umane più disparate, frenando così la crescita della scuola razionalista.

Oltre alla crescita della scuola mu'tazilita, con l'avvento degli Abbasidi si ebbero altri cambiamenti politici, sociali e religiosi: primi tra tutti il riconoscimento dello *status* civile degli iraniani, che gli Omayyadi avevano relegato al ruolo di «clienti» (*mawālī*) delle tribù arabe, e l'attuazione e l'incremento di misure legali ad opera dell'alto clero, che gli Omayyadi avevano ampiamente allontanato. L'insieme di tali sviluppi concorse dunque a facilitare la rapida espansione dell'Islam.

Sviluppi in epoca medievale e successiva. Con l'indebolimento dell'autorità centrale del califfo di Bagdad, il X secolo vide non solo la frammentazione virtuale dell'Impero abbaside e la nascita *de facto* di governi indipendenti (sultanati ed emirati) nelle province, ma anche il sorgere quasi onnipresente della Šī'a. Bagdad cadde infatti sotto la «gestione» politica e fiscale della Šī'a duodecimana ortodossa appoggiata dalla dinastia persiana dei Buyidi, mentre l'Egitto e l'Africa settentrionale videro la nascita del governo ismailita dei Fatimidi. Tuttavia, se i Buyidi seppero influenzare in qualche misura le pratiche islamiche – imponendo, per esempio, l'osservanza della 'Āšūrā' nel decimo giorno di Muḥarram (il primo mese del calendario islamico) per commemorare il martirio di Ḥusayn, nipote del Profeta, per mano delle milizie omayyadi – il governo fatimide, nel complesso, non lasciò molte tracce nel pensiero e nelle istituzioni musulmane posteriori, benché l'Ismā'īliya avesse propugnato un'ideologia rivoluzionaria dichiarando di voler inaugurare un nuovo ordine mondiale basato sull'instaurazione di una religione universale. [Vedi *ŠĪ'A*].

Dal punto di vista puramente religioso, in realtà, non fu tanto la Šī'a, quanto piuttosto la nascita e il fiorire del Sufismo che portò un nuovo e grandioso cambiamento nelle idee e nell'orientamento spirituale dell'ortodossia islamica, e fu anzi proprio la Šī'a a soffrire di più, in termini di perdita di seguaci, della nascita di questo nuovo movimento. Nato modestamente tra l'VIII e il IX secolo come espressione di raffinata pietà di una *élite* spirituale, il Sufismo crebbe fino a divenire una religione di massa a partire dall'XI secolo. In origine, il Sufismo si era sviluppato come approfondimento interiore della «vita del cuore» e complemento all'esteriore «vita legale», la quale era appannaggio degli *'ulamā'*, i dotti religiosi che avevano il ruolo di custodi della *šarī'a* (la legge sacra) e che mai erano stati considerati pastori o custodi delle anime.

Col passare del tempo, invece, grazie a una fitta rete di confraternite che si diffusero dalle rive dell'Atlantico fino all'Asia sudorientale, esso in pratica prese il posto dell'Islam «ufficiale», in particolar modo nelle campagne. Alimentandosi di certe idee panteistiche di eminenti sufi e generando tolleranti, per non dire pro-

teiformi, tendenze, il Sufismo seppe convertire all'Islam larghe fette della popolazione del subcontinente indiano, dell'Asia centrale, dell'Africa e dell'Indonesia. Una lunga serie di sufi ortodossi, a partire dall'VIII-IX secolo e fino al culmine rappresentato dalla monumentale opera di al-Ġazālī (morto nel 1111), lavorarono duramente e con buoni successi per riuscire ad elaborare una sintesi che potesse assicurare alla spiritualità ṣūfī un posto di riguardo nel gregge ortodosso. Dopo l'avvento del Sufismo, e in particolare dopo il successo di al-Ġazālī, il numero delle conversioni all'Islam crebbe a dismisura, mentre si riduceva il numero degli šī'iti, forse perché il Sufismo poteva ora finalmente soddisfare quelle esigenze di interiorità che la Šī'a avrebbe voluto colmare con le sue esoteriche disposizioni. [Vedi *SUFISMO*].

Nel corso dei secoli XIII e XIV, l'Islam penetrò nell'arcipelago malese in gran parte grazie ai mercanti arabi che avevano raggiunto prima le aree costiere di Giava e Sumatra e quindi della Malesia. Poco dopo l'avvento dell'Islam, tuttavia, queste terre caddero sotto la dominazione europea. Poiché la struttura del potere britannico in Malesia differiva dal colonialismo olandese dell'Indonesia, in quanto la supremazia britannica era esercitata mediante sultani regionali mentre il governo olandese era diretto, in Indonesia l'Islam subì una battuta d'arresto: buona parte della popolazione dell'interno rimase *abangan*, ossia «nominalmente musulmana», e ancor oggi essa basa la propria vita religiosa su antiche tradizioni (*'ādat*) appena superficialmente islamizzate. In tempi recenti, tuttavia, un'opera di islamizzazione su vasta scala ha mutato questo quadro in modo considerevole. A Giacarta, per esempio, negli anni '70 del XX secolo non vi erano che pochissime moschee per la preghiera del venerdì, ma ora il loro numero si è moltiplicato esponenzialmente e, in pratica, ogni dipartimento governamentale ha ormai la propria moschea. Un simile processo di «consolidamento dell'Islam ortodosso», reso necessario dall'iniziale compromesso che i sufi avevano attuato con le culture locali, è stato portato avanti per decenni anche nel subcontinente indiano.

Nell'Africa subsahariana, l'Islam comparve probabilmente ad opera sia dei mercanti sia dei pellegrini. Sebbene anche qui, come abbiamo detto, sia cresciuto grazie all'influenza degli ordini ṣūfī, l'Islam africano presenta un aspetto distintivo unico, combinando insieme il Sufismo e l'azione militante, considerata il risultato dell'insegnamento islamico del *ǧihād*, ma congruente anche con il locale spirito tribale.

L'Africa è il solo continente in cui i musulmani siano in numero maggioritario, mentre in Europa l'Islam costituisce ora la seconda religione per numero di fedeli, grazie ad un certo numero di convertiti occidentali e soprattutto agli emigrati da Paesi musulmani. In America settentrionale i musulmani sono all'incirca due milioni, anch'essi per lo più emigrati da Paesi islamici. Negli Stati Uniti si registra però anche un significativo fenomeno di conversione tra la popolazione di colore, originatosi nel movimento di protesta sociale contro il predominio bianco. Il primo di questi gruppi, conosciuto come i Black Muslims, si diede il nome di Nation of Islam quando ancora era in vita il suo fondatore, Elijah Muhammad, e fu un movimento eterodosso. Dopo la morte di questi nel 1973, esso si avvicinò al resto della comunità musulmana, prese il nuovo nome di American Islamic Mission e ricevette l'aiuto finanziario delle ricche nazioni petrolifere arabe come l'Arabia Saudita, la Libia e il Kuwait. Questa organizzazione si sciolse nel 1985. Sempre negli Stati Uniti, poi, esistono diversi altri piccoli gruppi di musulmani afroamericani disseminati nei vari Stati. [Vedi *RELIGIONI AFROAMERICANE*; *ELIJAH MUHAMMAD* e *MALCOM X*, vol. 14].

Precisare con esattezza quanti siano i musulmani in Cina è cosa problematica. Se si tiene conto dei dati non ufficiali raccolti dai musulmani cinesi nel 1939-1940 e li si gestisce secondo i termini di incremento della popolazione, il numero dei musulmani cinesi avrebbe dovuto aggirarsi intorno ai cento milioni negli anni '80. La cifra ufficiale fornita dalla Cina all'inizio degli anni '60, tuttavia, era di dieci milioni e due decenni dopo la stima si collocava tra i quindici e i venti milioni (la religione non è un dato registrato nei censimenti cinesi). Secondo le statistiche pubblicate dalle Nazioni Unite, nel 1979 la popolazione mondiale di fede musulmana sarebbe stata di poco inferiore al miliardo.

Il contenuto sistematico dell'Islam

Con la nascita del pensiero legale e teologico dell'Islam nell'VIII secolo d.C. si dovette articolare un sistema all'interno del quale collocarne gli sviluppi religiosi. Le fonti primarie di questo sistema furono il Corano e la *sunna* del Profeta.

Il Corano. Il Dio del Corano è un essere trascendente, potente e misericordioso. La sua trascendenza ne assicura l'unicità e l'infinitezza al di sopra e al contrario di tutte le creature, che sono caratterizzate necessariamente dalla finitezza dell'essere e dalla potenzialità. Ne consegue che Dio è onnipotente e che nessuna creatura può condividere la sua divinità (la credenza in tale condivisione è chiamata *širk* ed è condannata dal Corano come il più odioso e imperdonabile dei peccati). Questo potere infinito è espresso però mediante la parimenti infinita misericordia di Dio. La creazione dell'universo, il fatto cioè che esista la pienezza dell'essere

anziché il vuoto del nulla, è dovuta unicamente alla sua misericordia. Per quanto riguarda in particolare l'umanità, creazione di Dio, il mantenimento di essa, la guida (sotto forma di rivelazione fatta ai profeti, suoi messaggeri) e, infine, il giudizio, sono tutte manifestazioni del potere misericordioso di Dio.

Dio ha creato la natura pronunciando l'ordine «Sii!», e per ogni cosa che Egli desidera creare il suo ordine «non è che dirle "Sii!", ed è». (36,82). Ma ogni cosa che Dio crea ha una natura ordinata, e ciò avviene perché c'è un universo anziché il caos. Dio stabilisce per ciascuna creatura la propria «guida» o «natura» o legge di comportamento per far sì che ogni parte si confaccia all'intero schema dell'universo. «Ogni cosa creammo in stabilita misura» (54,49), e soltanto Dio ne è il misuratore, Egli solo comanda e tutto si trova sotto il suo comando. Questo comando, a cui la natura obbedisce automaticamente (3,83), acquista un valore di «possibilità» nel caso degli esseri umani, per i quali la legge morale sostituisce la legge naturale. La natura è, perciò, una macchina salda, compatta, senza rotture o sconvolgimenti.

È doveroso e utile notare, a questo punto, che il Corano palesemente accetta i miracoli dei profeti precedenti (67,2-3) mentre, in risposta alle pressioni fatte dagli oppositori di Muḥammad che chiedevano nuovi miracoli (per es. 2,23; 10,38; 11,13), il Corano ribadisce più volte di essere esso stesso il miracolo del Profeta, e tale da non poter essere eguagliato [Vedi *NUBŪWA*]. Quanto ai miracoli di tipo soprannaturale, rivelatisi inefficaci nel passato, sono ormai inutili retaggi (17,59; 6,33-35). La natura è dunque autonoma ma non autocratica, dal momento che non è venuta in essere da sé. Dio, che ha portato in essere la natura, può altresì distruggerla e tuttavia, sebbene il Corano, trattando del Giorno del Giudizio, spesso invochi un cataclisma che ben somiglia ad una distruzione (per es. sura 81), in molti versetti parla invece di una trasformazione radicale e di un riallineamento dei fattori di vita (per es. 56,60-63). Infine, l'universo è stato creato a beneficio dell'essere umano e tutte le sue forze sono state a lui «sottoposte»: di tutte le creature egli è il solo ad essere stato creato per servire soltanto Dio (per es. 31,20; 22,65).

Per quanto riguarda appunto l'essere umano, il Corano afferma che è il più nobile tra le creature di Dio, tant'è che Adamo ha superato gli angeli quanto a conoscenza creativa, dimostrando così l'unicità delle sue qualità intellettuali, ma ne critica altresì le perenni mancanze morali dovute alla sua meschinità, alla limitatezza di vedute, alla debolezza e alla grettezza. Tutti i mali sono riducibili a questa manchevolezza di base e l'unico rimedio è quello di espandere il proprio io e trascenderne la piccolezza, che il Corano presenta spesso con termini legati a fattori economici, come l'avidità, la frode, la negligenza nei confronti dei poveri (come nel caso dei mercanti di Mecca): «Se voi possedeste i tesori della misericordia del Signore, vi asterreste dal prenderne, per timore di spenderli» (17,100). Satana sussurra all'orecchio degli uomini che essi sarebbero impoveriti se li spendessero, mentre Dio promette la prosperità per tali investimenti (2,268). Anziché imporre interessi da usuraio per profittare dei poveri, i credenti dovrebbero piuttosto aprirsi un «credito presso Dio» (per es. 2,245; 57,11.18).

Nella sua dottrina sociale e legislativa, il Corano compie uno sforzo generale per migliorare la condizione dei segmenti della società più deboli e spesso sfruttati, come i poveri, gli orfani, le donne e gli schiavi. Ai padroni chiede di liberare gli schiavi permettendo loro di riscattarsi, e «se li sapete buoni, date loro delle ricchezze di Dio che Egli ha dato a voi» (24,33). Donne e uomini sono posti in uno stato di uguaglianza, ma l'uomo è «un gradino più in alto» (2,228) perché guadagna col suo lavoro e spende per la moglie. La poligamia è limitata a quattro mogli, con la clausola secondo la quale «se temete di non esser giusti con loro, [sposatene] una sola» (4,3), e l'ulteriore ammonizione a ricordare che tale giustizia è impossibile da mettere in pratica «anche se lo desiderate» (4,129). Più volte il Corano ricorda il trattamento giusto e generoso che spetta alle mogli; il celibato, invece, è fortemente sconsigliato, seppur non bandito del tutto. Viene proclamata l'eguaglianza di tutti gli esseri umani e sminuita la differenza etnica: «O uomini, in verità Noi v'abbiam creato da un maschio e da una femmina e abbiam fatto di voi popoli vari e tribù a che vi conosceste a vicenda, ma il più nobile fra voi è colui che più teme Iddio» (49,13).

In campo economico, la pratica diffusa dell'usura viene proibita. Ai membri benestanti della comunità viene imposta la *zakāt*, ossia una tassa di tipo sociale i cui proventi dovevano essere destinati ai poveri e ai bisognosi in generale. La sura 9,60 – che contempla appunto la distribuzione dei proventi della *zakāt* – spiega in ogni dettaglio come farne uso, coprendo praticamente tutti i campi della vita sociale e statale. In linea generale, la gentilezza e la giustizia sono più volte raccomandate. Il Corano fornisce, poi, norme dettagliate per quel che concerne le eredità (4,7ss.), e introduce questo diritto per le figlie, benché la loro parte non ammonti che alla metà di quella che spetta ai figli. Gli affari riguardanti una comunità devono essere decisi mediante mutua consultazione (*šūrā baynahum*, 42,38), un principio che però non è stato mai istituzionalizzato nel corso della storia islamica.

Una delle caratteristiche più pregevoli dell'insegnamento morale del Corano è che esso bolla ogni colpa

commessa contro gli altri come una «colpa commessa contro se stessi» (*ẓulm al-nafs*; per es. 2,231; 11, 101. 118). Trattando del Giorno del Giudizio, il Corano parla costantemente di «soppesare le azioni» di ogni persona adulta e responsabile (per es. 101,6-11; 7,8). Questa dottrina del «peso» delle azioni nasce dalla considerazione che gli individui di solito agiscono soltanto per gli interessi presenti; sotto questo rispetto, essi sono come le bestie, che non hanno una visione unitaria dello scopo ultimo (*āḫira*) delle cose: «Volete che vi diciamo chi sono quei che più tristamente han perso l'opere loro? Son quelli il cui sforzo nella vita terrena fu traviato mentre essi pensavano di far lavoro perfetto» (18,103-104). Lo scopo fondamentale del Giorno del Giudizio è proprio quello di far apparire il vero significato morale, il «peso» delle azioni. Il giudizio finale ricadrà sui comportamenti individuali, ma secondo il Corano vi sarà pure un «giudizio storico», che si abbatterà sui popoli, le nazioni e le comunità per giudicare la somma delle loro azioni e l'accordo di queste con l'insegnamento del messaggio divino portato dai loro profeti: molte nazioni sono perite a causa del loro persistere nella disobbedienza e nell'errore morale, giacché soltanto «i Miei servi giusti erediteranno la terra» (21,105). [Vedi *ESCATOLOGIA ISLAMICA*].

Il Corano, tuttavia, dichiara inequivocabilmente che Dio ha inviato i suoi messaggi a *tutti* i popoli nel corso della storia e nessuno di essi è rimasto senza guida (35,24; 13,7). Nell'essenza, il messaggio è sempre lo stesso: respingere lo *širk* (ossia l'associare una cosa creata a Dio) e comportarsi secondo la legge di Dio. Tutti i messaggi sono stati emanati da una singola fonte, la «Madre di Tutti i Libri» (13,39) o il «Libro Segreto» (56,78) o la «Tavola Conservata» (85,22), e sebbene tutti i popoli abbiano avuto il loro profeta, che si è rivolto loro nella «loro propria lingua» (14,4), il significato del messaggio è universale, e comporta che ogni popolo creda a tutti i profeti, senza «separarli l'uno dall'altro». Per questa ragione il Corano è rigidamente critico nei confronti dell'atteggiamento esclusivistico che gli Ebrei e i cristiani hanno a riguardo del messaggio divino, e respinge duramente le affermazioni degli Ebrei relative a uno *status* speciale (per es. 62,6; 2,94-95; 5, 18). Nonostante il fatto che il messaggio divino sia in sostanza sempre lo stesso, il Corano ammette una sorta di sviluppo nella presa di coscienza religiosa e dichiara che, nel Giorno del Giudizio, ogni comunità sarà giudicata secondo i canoni del suo proprio libro e la testimonianza dei propri profeti (per es. 4,41; 16,84). Il Corano salvaguarda, ingloba e trascende le precedenti rivelazioni, e Muḥammad assume il ruolo di «sigillo dei profeti» (33,40).

Infine, il Corano pone cinque costituenti basilari della fede (*īmān*): credere in Dio, negli angeli, nei libri rivelati, nei messaggeri di Dio e nel Giorno del Giudizio. Parallelamente a questi cinque atti di fede, ben presto venne formulata una dottrina pratica egualmente pentapartita, detta dei «Cinque Pilastri», che includono: 1) testimoniare in pubblico almeno una volta nella vita che «Non v'è dio all'infuori di Dio e Muḥammad è il suo profeta»; 2) pregare cinque volte al giorno (prima dell'alba, nel primo pomeriggio, nel tardo pomeriggio, al calar del sole e prima di ritirarsi per il riposo) rivolti verso la Ka'ba di Mecca; 3) pagare la *zakāt*; 4) digiunare durante il Ramaḍān (nono mese del calendario lunare islamico), senza mangiare, bere, fumare o avere rapporti sessuali dall'alba al tramonto, quando viene interrotto il digiuno giornaliero; 5) compiere il pellegrinaggio annuale alla Ka'ba almeno una volta nella vita, purché si abbia la possibilità economica di affrontare il viaggio senza togliere il sostentamento alla propria famiglia. [Vedi *ŠAHĀDA*; *ṢALĀT*; *ZAKĀT*; *ṢAWM*; *PELLEGRINAGGIO ISLAMICO*].

Il pellegrinaggio si svolge nei primi dieci giorni dell'ultimo mese dell'anno islamico. Si può compiere anche un pellegrinaggio minore (*'umra*) in qualunque momento dell'anno, ma esso non può sostituire il grande pellegrinaggio (*al-ḥaǧǧ al-akbar*). Nel corso dei secoli, il pellegrinaggio ha svolto un ruolo importante, non soltanto perché rappresenta un fattore di coesione per la comunità musulmana, ma anche perché permette la divulgazione di idee religiose ortodosse e ṣūfī, e fornisce un'occasione annuale d'incontro tra sommi esponenti religiosi e studiosi provenienti da ogni parte del mondo musulmano. Fino a qualche decennio fa, anche molti capi politici alla testa di Stati musulmani hanno approfittato del pellegrinaggio come momento d'incontro. Ora che i viaggi sono assai più facili che in passato, il numero dei pellegrini è aumentato di molto, superando talvolta i due milioni di fedeli ogni anno. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE* e *CORANO*].

La sunna. La parola *sunna* significa letteralmente «sentiero battuto», e prima dell'avvento dell'Islam stava a significare l'insieme degli usi o delle leggi di una tribù e di certe norme di condotta intertribale considerate vincolanti e accettate da un cero numero di gruppi tribali. Dopo l'avvento dell'Islam, invece, il termine prese ad indicare le norme di comportamento della comunità musulmana derivanti innanzitutto dall'insegnamento e dalla condotta stessa del Profeta, e poi dall'esempio dato dai suoi immediati successori, considerati degni rappresentanti della validità di tale insegnamento. Il Corano non menziona mai il termine *sunna* in riferimento ai precetti e agli esempi extracoranici del Profeta ma, per riferirsi alla condotta di Muḥammad così come a quella di Abramo e dei suoi successori, im-

piega il termine *uswa ḥasana*, il «buon modello» o l'«esempio» da seguire (33,31; 60,4.6). Il termine *uswa* è certamente meno rigido di *sunna* e non si identifica con il concetto di legge da rispettare alla lettera.

È chiaro che, nei primi decenni dell'Islam, anche il concetto di *sunna* era alquanto flessibile, dal momento che essa non godeva ancora di codificazioni scritte e di formule fisse, ma era intesa come una pratica in divenire, senza pretese di impegno alla lettera. Quando però le controversie e i dissensi politici, legali e teologici si moltiplicarono e ogni posizione prese a cercare una propria legittimazione, le opinioni delle prime tre generazioni vennero fatte risalire al Profeta per ottenere la necessaria autorità, e la frase *sunnat al-nabī* (la *sunna* del Profeta) gradualmente sostituì il termine più generico di *sunna*. [Vedi *SUNNA*].

Nei secoli II e III eg. si attuò dunque la stesura e la codificazione della *sunna* negli *ḥadīṯ*. Un testo che dichiari di trasmettere una *sunna*, si chiama *ḥadīṯ*. Nei primi tempi, la validità di un *ḥadīṯ* la si accettava come atto di fede ma, dopo le prime guerre civili all'inizio del II secolo eg., gli *ḥadīṯ* presero ad essere accettati soltanto sulla base di un'autorità attendibile. Si adottò a questo punto un metodo convenzionale, chiamato *isnād*, ossia catena dei garanti degli *ḥadīṯ*, che unisce il narratore presente a quelli che hanno trasmesso il racconto prima di lui, fino a risalire al Profeta. L'*isnād* presenta questa sorta di formula: «Io, Tal dei Tali, ho sentito da B, il quale l'aveva appreso da C, che aveva affermato di aver udito il Profeta dire le tali cose o fare le talaltre», seguito quindi dal testo (*matn*) dello *ḥadīṯ*. Una vera e propria scienza, detta «princìpi degli *ḥadīṯ*», si sviluppò allo scopo di stendere meticolosi criteri atti a giudicare l'attendibilità dei trasmettitori, e tale disciplina suscitò a sua volta una miriade di dizionari biografici che riportavano migliaia di nomi di trasmettitori, con tanto di vita e carattere, e con uno studio sulla possibilità o meno che un trasmettitore avrebbe potuto avere di incontrare la persona che egli diceva di citare. Applicando rigorosamente i canoni per l'esame dei trasmettitori, pochissimi di loro sfuggirono a quest'operazione critica.

Gli esperti di *ḥadīṯ* svilupparono anche dei canoni di «critica razionale», oltre a quelli di critica della catena di trasmissione, ma l'applicarono con assai minor rigore. Sebbene gli specialisti dividessero gli *ḥadīṯ* in diverse categorie, a seconda della loro «genuinità» e della loro «attendibilità», a tutt'oggi ancora l'applicazione del cosiddetto criticismo storico al materiale degli *ḥadīṯ* resta per la scienza un pio desiderio. Le sei autorevoli raccolte degli *ḥadīṯ* della *sunna* datano al III secolo eg., mentre la famosa raccolta šī'ita collazionata da al-Kulīnī, *Al-kāfī* (Il Sufficiente), risale all'inizio del IV secolo. In tempi moderni, l'autenticità degli *ḥadīṯ*, e di conseguenza della *sunna* attribuita al Profeta (e non tanto delle biografie di quest'ultimo o delle opere di carattere storico), è stata messa pesantemente in discussione da alcuni studiosi occidentali e da diversi intellettuali musulmani, il cui numero va crescendo, ma gli *'ulamā'* hanno opposto a queste asserzioni una strenua difesa, forti del fatto che la gran parte delle istituzioni sociali e politiche islamiche e delle leggi è basata sugli *ḥadīṯ* o razionalizzata attraverso di essi. [Vedi *ḤADĪṮ*].

Legge. L'opinione, diffusa presso gli studiosi occidentali, secondo cui, mentre nel Cristianesimo la posizione principale spetta alla teologia, nell'Islam tale posizione spetta alla legge, è essenzialmente corretta. La giurisprudenza fu infatti la prima disciplina a svilupparsi nell'ambito dell'Islam, poiché i musulmani avevano bisogno di amministrare l'enorme Impero che avevano costruito con sorprendente rapidità. Recenti ricerche hanno affermato che il materiale primitivo utilizzato per formare la legge islamica venne largamente creato sulla base di decisioni *ad hoc* da coloro che amministravano la giustizia, e che soltanto in una seconda fase i giuristi compirono sistematici sforzi per «islamizzare» tale materiale, così da porlo sotto l'egida del Corano e della *sunna* (il cui contenuto, sotto forma di *ḥadīṯ*, si sviluppò in concomitanza con quest'opera di islamizzazione.) Questo quadro, in realtà, sembra troppo semplicistico: sarebbe più corretto affermare che il processo di classificazione del materiale amministrativo e dei costumi locali sulla base del Corano e della *sunna* venne compiuto di pari passo con il processo inverso di derivazione della legge dal Corano e da quel che esisteva allora della *sunna*, alla luce delle nuove esperienze amministrative e locali.

Benché l'argomento richieda analisi ulteriori, è certo che a partire dall'inizio del III secolo eg. la scuola giuridica avversò su larga scala l'uso degli *ḥadīṯ* nella formulazione delle leggi e che, di fatto, molti esperti si levarono esplicitamente contro la nascita di «*ḥadīṯ* periferici», ammonendo ad accettare soltanto quelli conformi al Corano. Tuttavia, il bisogno di ancorarsi all'autorità del Profeta crebbe a tal punto che, nella seconda metà del II secolo eg., al-Šāfi'ī (morto nel 204 eg. / 819 d.C.) ottenne uno straordinario e duraturo successo con la sua proposta di accettare in blocco gli *ḥadīṯ* «attendibili», anche se narrati da una sola persona. Come risultato, gli *ḥadīṯ* si moltiplicarono, dopo al-Šāfi'ī, con una velocità vertiginosa, benché i seguaci di Abū Ḥanīfa (morto nel 767) continuassero a respingere la catena singola a favore di una «prova sicura e razionale derivata dai princìpi della *šarī'a*», e i seguaci di al-Mālik (morto nel 795) continuassero a preferire la primitiva «pratica di Medina».

La sistematizzazione finale della giurisprudenza isla-

mica giunse a riconoscere quattro fonti legali, due materiali e due formali. La prima fonte è il testo coranico, che costituisce l'assoluta «prova decisiva»; la seconda sono gli *ḥadīṯ*, pur se differenti da scuola a scuola, in particolare dalla scuola sunnita a quella šī'ita duodecimana. Nei casi nuovi, per i quali non è consultabile un «testo chiaro» (*naṣṣ*), un giurista deve fare lo sforzo (*iǧtihād*) di trovare da sé la soluzione corretta. Lo strumento dell'*iǧtihād* è il ragionamento analogico (*qiyās*), che consiste in 1) trovare un testo attinente al nuovo caso nel Corano o negli *ḥadīṯ*, 2) mettere in rilievo la somiglianza essenziale o *ratio legis* (chiamata *'illat al-ḥukm*) tra i due casi, 3) individuare le differenze (*furūq*) e analizzare fino a che punto esse possano essere tralasciate, e 4) reinterpretare o estendere la *ratio legis* così da coprire il nuovo caso. Questa metodologia, pur se chiaramente formulata in teoria, si scontrò con grandi difficoltà pratiche soprattutto a causa delle differenze di opinione per quel che concerne i «testi rilevanti», in particolare nell'ambito degli *ḥadīṯ*.

La quarta fonte, o principio, è chiamata *iǧmā'*, ossia consenso. In realtà, anche se il concetto di consenso, nel significato di accettazione informale da parte della comunità (dal momento che l'Islam non ha Chiese o concili che possano produrre decisioni formali), ha un'autorità pratica effettiva perché garantisce il fatto e l'autenticità della rivelazione coranica, non c'è nessun consenso sulla definizione stessa di consenso: in parole povere, esso è differente a seconda che venga espresso dagli *'ulamā'*, e da *'ulamā'* di epoche diverse, o dall'intera comunità. E le differenze di opinione riguardano anche la questione della revoca di un consenso da parte di un consenso successivo, una questione alla quale i tradizionalisti rispondono di solito, se non sempre, in modo negativo, mentre i riformatori modernisti l'accettano senz'altro. [Vedi *IǦMĀ'*; *IǦTIHĀD*; *MAṢLAḤA*; *QIYĀS* e *UṢŪL AL-FIQH*].

I giuristi adottarono una particolare categoria di pene, dette *ḥudūd* (sing. *ḥadd*), che il Corano commina per particolari crimini: omicidio, furto, adulterio e falsa accusa di adulterio, alle quali in seguito venne aggiunta anche l'ubriachezza, giustificandole con la teoria secondo la quale queste pene non possono essere variate, poiché sono state stabilite direttamente da Dio. Tuttavia, a causa della severità delle pene comminate, i giuristi ridefinirono meticolosamente questi crimini (giudicando adulterio, per esempio, la penetrazione dell'organo sessuale femminile da parte di quello maschile) e posero tali stringenti condizioni alle prove richieste da renderle praticamente inottenibili (per esempio, per quanto riguarda la prova di adulterio, è richiesta la presenza di quattro testimoni oculari all'atto sessuale stesso). Prevalse quindi la massima legale «Astieniti dalla pena *ḥadd* quando sei nel dubbio», e il termine *dubbio* nel diritto islamico classico ha una gamma di significati assai più vasta che in ogni altro sistema legale. Inoltre, i giuristi musulmani enunciarono due princìpi specificamente volti a rendere più flessibili la legge della *šarī'a* e le sue applicazioni: la necessità e l'interesse pubblico. L'autorità politica, grazie a questi due princìpi, avrebbe potuto promulgare nuove misure e persino sospendere gli effetti della *šarī'a*. Nel tardo Medioevo, i governatori ottomani e altri promulgarono sistematicamente nuove leggi invocando questi particolari princìpi della *šarī'a* stessa.

Dopo la costituzione concreta e sistematica delle scuole giuridiche nel corso dei secoli IV e V eg., il pensiero legale islamico perdette vitalità: è il periodo conosciuto come «la chiusura della porta dell'*iǧtihād*», dovuto non tanto a una proibizione teoretica, quanto a condizioni sociali, politiche e intellettuali sfavorevoli alla produzione di nuove idee. Venne però introdotta una procedura conosciuta col nome di *talfīq* (ossia «mescolanza»), applicata alle situazioni in cui una certa disposizione di una scuola giuridica causava particolari difficoltà: in questi casi si poteva prendere in prestito una disposizione più liberale di un'altra scuola, senza necessariamente assumerne le argomentazioni. Così, per esempio, data l'inapplicabilità della norma ḥanafita secondo la quale una donna il cui marito fosse scomparso doveva aspettare più di novanta anni per rimaritarsi (secondo il ragionamento per cui la moglie doveva aspettare finché suo marito potesse essere ritenuto morto per cause naturali), divenne pratica comune applicare la norma della scuola mālikita, secondo la quale la donna avrebbe potuto sposarsi dopo quattro anni (poiché Mālik sosteneva che il massimo periodo di gestazione, a cui egli stesso era stato testimone, fosse di quattro anni).

Delle quattro scuole giuridiche sunnite esistenti, la scuola ḥanafita è prevalente nel subcontinente indiano, in Asia centrale, Turchia, Egitto, Siria, Giordania e Iraq; la scuola mālikita nell'Africa settentrionale, dalla Libia al Marocco; la scuola šāfi'ita in Asia sudorientale e, in misura considerevole, in Egitto; e la scuola ḥanbalita in Arabia Saudita. Nell'ambito della giurisprudenza šī'ita, la scuola ǧa'farita (Šī'a duodecimana) è prevalente in Iran, mentre la scuola «letteralista» (ẓāhirita) ha tra i suoi rappresentanti alcuni prestigiosi giuristi, ma ormai non gode praticamente più di seguito, e la scuola ḫāriǧita ha qualche rappresentante in Oman e una limitata estensione in Africa orientale e settentrionale. [Vedi *MAḎHAB*].

È opportuno infine sottolineare che, quando si parla di legge islamica, s'intende tutto il comportamento umano, incluse le intenzioni. Ne consegue che questo sistema giuridico è molto diverso da qualsiasi altro si-

stema legale nel senso stretto del termine. La legge islamica non traccia alcuna linea di separazione tra legge e morale, per cui molte sue disposizioni non sono applicabili in una corte di giustizia, ma soltanto nel tribunale della propria coscienza. Ciò ha portato un vantaggio, ossia che la legge islamica è pervasa da considerazioni morali, che a loro volta danno una tempra morale alla società musulmana, ma anche uno svantaggio, ossia che alle disposizioni morali generali spesso non viene dato il giusto peso ed esse sono selettivamente riformulate dai giuristi come semplici «raccomandazioni» piuttosto che come veri e propri comandi che devono essere espressi in termini di legislazione concreta: come risultato, si è arrivati a porre un'enfasi eccessiva su ciò che il Corano specificamente dice di fare o non fare, a spese delle norme generali. Per esempio, il versetto coranico 4,3 – che permette la poligamia fino a quattro mogli – è stato un punto di forza legale dei giuristi musulmani classici, ma la clausola contenuta nello stesso versetto, secondo la quale se un uomo non può essere giusto con le sue mogli, allora deve sposarne una sola, venne considerata come semplice raccomandazione, rivolta alla coscienza del marito, di comportarsi giustamente. [Vedi *LEGGE ISLAMICA*].

Teologia. A livello elementare, la speculazione teologica all'interno dell'Islam ebbe inizio assai presto e fu originata dall'assassinio di ʿUṯmān, il terzo califfo (morto nel 665), ma la sua nascita e il suo sviluppo furono totalmente indipendenti dalla legge e il primo grande sistema teologico venne costruito soltanto nei secoli III e IV eg. Primo problema ad assurgere a punto focale della disputa fu la definizione di vero musulmano. Il primo scisma politico e religioso fu quello causato dagli ẖariǧiti (da *ẖurūǧ*, che significa «secessione»), i quali sostenevano che un musulmano cessa di essere tale semplicemente rendendosi colpevole di un grave peccato, come il furto o l'adulterio, e se il suo pentimento non è sincero a nulla gli giova recitare più volte la professione di fede «Non v'è dio all'infuori di Dio e Muḥammad è il suo profeta». Secondo il pensiero ẖariǧita, sia ʿUṯmān sia ʿAlī (il quarto califfo) erano divenuti entrambi *kāfir* (non musulmani), dal momento che il primo si era reso gravemente colpevole di cattiva amministrazione, incluso il nepotismo, e il secondo aveva sottoposto all'arbitrio umano il suo diritto a governare, sebbene fosse stato debitamente eletto califfo. Gli ẖariǧiti, esempi di pietà e totale egualitarismo, credevano che le sole qualità richieste a un esponente di governo fossero la rettitudine e la pietà, senza considerazioni di razza, colore o sesso. Essi erano per lo più beduini e ciò spiegava in larga misura il loro egualitarismo estremo e il loro fanatismo: si trattava infatti di «ribelli di professione», che non avevano mai conosciuto l'unità e che avevano avversato più d'un governo in gruppi divisi, estinguendosi poi quasi del tutto a metà del II secolo eg. [Vedi *ẖĀRIǦITI*].

Gli ẖariǧiti, come abbiamo visto, non avevano una scuola sistematica di teologia, ma presto dal loro contesto venne a svilupparsi davvero una scuola in piena regola, ossia la Muʿtazila. I propugnatori di tale scuola, che si sviluppò nel corso dei secoli II e III eg., sostenevano che i peccati gravi, seppur non rendano *kāfir*, fanno comunque sì che il peccatore non continui ad essere musulmano. La loro tesi centrale verteva infatti su ciò che essi definivano «la giustizia e l'unità di Dio», portata alla sua logica conclusione: la giustizia di Dio richiede all'essere umano di avere un volere libero ed efficace, e dunque soltanto allora l'essere umano può essere capace di ergersi a luogo di responsabilità morale, e meritare la lode o il biasimo in terra e la ricompensa o la punizione nell'aldilà. Essi portarono questa dottrina fino al punto di sostenere che Dio, nella sua giustizia, non può punire colui che compie il bene e neppure perdonare colui che compie il male, perché altrimenti la differenza tra bene e male in certo qual modo scomparirebbe. Questa posizione naturalmente ferì la sensibilità religiosa, tanto più che il Corano più volte ribadisce che Dio perdonerà «chi vuole» (per es. 2,284; 3,129).

Per la Muʿtazila, Dio non svolge alcun ruolo nella sfera degli atti morali dell'umanità, eccezion fatta per il sostegno morale che Egli fornisce all'uomo perché questi agisca secondo il bene; l'attività di Dio, dunque, è limitata alla natura. Ogni affermazione antropomorfica presente nel Corano viene letta come una metafora o come un'espressione idiomatica araba. Gli *ḥadīṯ* vengono rifiutati appunto perché in larga misura antropomorfici: basare su di essi la legge è sbagliato perché la loro trasmissione è inattendibile. La conoscenza di bene e male come princìpi generali (ma non come positivi doveri religiosi) è raggiungibile dall'umana ragione senza l'ausilio della rivelazione, benché essa fornisca la motivazione necessaria per il perseguimento del bene. In conformità con queste tesi, i muʿtaziliti ritengono che sia possibile ponderare razionalmente i propositi dell'enunciato coranico, poiché nell'enunciarlo Dio ha espresso un interesse positivo nell'incoraggiare il benessere umano (*maṣlaḥa*). Ne deriverebbe, a questo punto, che la legge dovrebbe essere formulata su basi razionali, eppure non sembra che la Muʿtazila si sia mai accinta a produrre un sistema legale. [Vedi *MUʿTAZILA* e *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*].

Per quanto riguarda l'argomento dell'unità di Dio, i muʿtaziliti rifiutano la separazione fra attributi ed essenza divini, ritenendo che tale credo porti ad una moltiplicazione di esseri eterni rasentante il politeismo.

Non negano che, nella sua divina attività, Dio «viva», «conosca» e «voglia» ma non ammettono che Egli sia «vita», «conoscenza» e «volere», intesi come sostantivi. A giudicare dai termini con i quali venne formulata questa particolare dottrina, tutti estranei all'ambiente dell'Islam originario, si può arguire che essa, con ogni probabilità, fu influenzata dalla discussione cristiana sulla natura della Trinità, e sul modo e la possibilità per le quali tre ipostasi possano essere una sola persona. Come conseguenza di tale dottrina, i mu'taziliti negano anche l'eternità del Corano, che è la parola di Dio, dal momento che non ammettono il carattere sostanziale degli attributi divini. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1]. Quando il loro pensiero divenne dottrina di Stato sotto il califfo al-Ma'mūn, essi perseguitarono i principali oppositori religiosi, come Ibn Ḥanbal (morto nell'855), ma proprio a causa delle loro dottrine – la negazione del perdono di Dio e dell'eternità del Corano – perdettero presto popolarità, e il califfo al-Mutawakkil (morto nell'861) tornò alle posizioni sunnite originarie.

Ciò che di fatto è denominato sunnita non è altro che la maggioranza della comunità islamica: le posizioni sunnite, infatti, si possono definire in larga misura come la reazione alle posizioni ḫāriǧite e mu'tazilite, dal momento che il Sunnismo ortodosso non è che una forma raffinata e sofisticata della reazione popolare che si cristallizzò in opposizione ai due summenzionati gruppi. In questo senso, svolsero un ruolo non piccolo i predicatori e la pietà popolari, che avevano già trovato una loro espressione negli *ḥadīṯ*. In forma dottrinale, tale reazione si concretizzò nel movimento murǧi'ita (da *irǧā'*, «rinvio»), propugnante il credo secondo il quale, una volta che un adulto abbia professato apertamente che non v'è Dio all'infuori di Allāh e che Muḥammad è il suo profeta, se non vi è ragione di sospettare che questa persona sia bugiarda, pazza o costretta da altri, allora sia senz'altro musulmana, a prescindere dal fatto che le sue azioni siano buone o che il suo credo sia completamente conforme all'ortodossia, giacché il giudizio finale sul suo stato deve essere «rinviato» al Giorno del Giudizio e lasciato a Dio.

In aperta opposizione a ḫāriǧiti e mu'taziliti, i murǧi'iti si accontentavano di una conoscenza minima dell'Islam e delle pratiche di condotta islamiche da parte dei credenti. Sulla questione del libero arbitrio, essi si schierarono fermamente in favore della predestinazione, e alcuni anzi ne divennero aperti fautori. I governatori omayyadi appoggiarono il movimento della Murǧi'a, probabilmente per fini politici, dal momento che avevano interesse a scoraggiare il dibattito sulle modalità della loro ascesa al potere e della costituzione di un governo dinastico che abbandonava il modello di governo dei primi quattro califfi e i loro alti livelli morali e politici: sarebbe stato infatti impossibile, per questa dinastia, mantenere i diritti di successione se l'opinione popolare, in reazione alle posizioni ḫāriǧite, non avesse oscillato decisamente verso quelle murǧi'ite. [Vedi *ĪMĀN E ISLĀM*].

Il principale formulatore del credo sunnita fu Abū Ḥasan al-Aš'arī (morto nel 935), un mu'tazilita che si era convertito alle posizioni dei tradizionalisti (*ahl al-ḥadīṯ*) capovolgendo le posizioni del suo antico caposcuola e dei suoi seguaci. Per al-Aš'arī, il genere umano non può produrre le proprie azioni: è Dio che lo fa e né l'uomo né la natura hanno alcun potere o potenzialità prima che l'atto avvenga. Nel momento stesso dell'atto, per esempio quando il fuoco comincia a bruciare, Dio crea un potere per quel particolare atto. Dio, dunque, crea l'azione, mentre il genere umano se ne «appropria» o l'«acquisisce» (*kasaba*) e da quel preciso momento diventa responsabile dei «suoi» atti. I teologi aš'ariti sono dunque degli atomisti, sia per quanto riguarda il tempo che lo spazio, e respingono la causalità e l'intero concetto di movimento o progresso. Dio non ha alcun obbligo di fare ciò che il genere umano chiama giustizia: al contrario, ciò che Dio fa è giusto. La giustizia richiede norme sulla base delle quali chi l'esercita agisce: Dio non ha norma alcuna alla quale attenersi, e dunque non vi è alcun esercizio di giustizia da parte sua. Egli ha promesso nel Corano che ricompenserà coloro che fanno il bene e punirà coloro che commettono il male, e questa è l'unica vera asserzione che possiamo avere circa il destino dell'umanità; se Egli avesse scelto di fare l'opposto, nessuno avrebbe potuto contrastarlo. Da ciò consegue che la caratteristica d'essere buono o cattivo non è insita nell'atto umano, ma che tali atti diventano buoni o cattivi grazie all'asserzione fatta da Dio mediante la rivelazione, che Egli ha inviato sin dai tempi di Adamo, primo profeta. Ed è futile, dunque, provare razionalmente i propositi delle ingiunzioni divine, giacché esse sono il risultato del volere di Dio.

Quanto agli attributi divini, al-Aš'arī li ritiene reali, sebbene essi siano «non Dio, né altro da Dio». Dio possiede l'attributo eterno della «parola», che al-Aš'arī definisce «parola psichica», e che si manifesta in ogni libro rivelato. Il Corano, in quanto «parola psichica» di Dio, è eterno, ma in quanto cosa recitata, scritta e udita è creato: non è possibile riferirsi ad una copia del Corano scritta o ad una sua recitazione affermando «Essa è eterna». [Vedi *AŠ'ARĪYA* e *PROFESSIONE DI FEDE ISLAMICA*].

Un contemporaneo di al-Aš'arī, il teologo dell'Asia centrale al-Māturīdī (morto nel 944), formulò una dottrina «ufficiale» sunnita e una teologia che in qualche misura condividevano alcuni princìpi fondamentali

dell'istanza mu'tazilita. Riconobbe all'umanità il «potere prima dell'atto» e affermò che il bene e il male sono naturali e conoscibili dalla ragione umana. Ma al-Aš'arī apparteneva alla scuola legale šāfi'ita, che si basava principalmente sugli *ḥadīṯ*, mentre al-Māturīdī era un membro della scuola ḥanafita, che attribuiva maggiore importanza alla ragione, cosicché, nei secoli successivi, le idee del primo eclissarono quasi completamente quelle del secondo, sebbene nel subcontinente indiano pensatori di spicco come Aḥmad Sirhindī (morto nel 1624) e Šāh Walī Allāh di Delhi (morto nel 1762) continuassero a criticare la teologia aš'arita. La ragione che sta alla base del trascinante e duraturo successo della teologia aš'arita è probabilmente da ricercarsi nella travolgente diffusione del Sufismo (in particolare nella sua forma panteistica), che, in termini teologici, fu assai più affine al pensiero aš'arita che non a quello mu'tazilita o māturīdita, proponendosi di annullare l'io individuale nell'Io divino che tutto abbraccia e cancella, secondo l'intenzione del suo più influente esponente, al-Ġazālī, vero punto nodale di questo pensiero.

In campo intellettuale, il Sufismo crebbe a spese della teologia, innestandosi piuttosto sulla visione universalistica dei filosofi musulmani. Sul piano morale e spirituale, tuttavia, la miscela esplosiva data dalla teologia e dal Sufismo innescò la veemente reazione del giurista e teologo Ibn Taymīya (morto nel 1328), che dedicò la propria vita a contrastare sia le superstizioni del Sufismo popolare, sia il culto dei santi e delle loro tombe, sia la teologia aš'arita, cercando piuttosto di far rivivere l'attivismo morale del Corano e della *sunna*. A giudizio di Ibn Taymīya, il rifiuto del ruolo di Dio nelle azioni umane propugnato dai mu'taziliti era certo erroneo, ma ancor più dannoso era il rinnegamento aš'arita del libero arbitrio e del volere effettivo dell'uomo e, di fatto, il panteismo ṣūfī e la teologia aš'arita si rivelavano assai peggiori non solo della Mu'tazila, ma persino dello Zoroastrismo. Egli sosteneva infatti che lo Zoroastrismo postulava sì l'esistenza di due divinità, e ciò era senza dubbio un errore, ma argomentava anche che a tale credenza esso fosse stato costretto dall'innegabile distinzione tra bene e male, una distinzione che sia i sufi panteistici sia i teologi aš'ariti annullavano senza lasciare alcuna base per una degna religione. (Come vedremo, un'argomentazione molto simile sarà affrontata più tardi, all'interno del Sufismo stesso, dal sufi indiano Aḥmad Sirhindī). Ibn Taymīya cercò poi di risolvere il perenne problema del libero arbitrio e dell'onnipotenza divina sostenendo che l'applicazione attuale del principio dell'onnipotenza divina si verifica soltanto per ciò che è passato, mentre gli imperativi della *šarī'a* sono rilevanti soltanto per ciò che è futuro. I suoi insegnamenti rimasero però più o meno negletti fino al XVIII secolo, quando andarono ad ispirare la rivoluzione religiosa wahhābita della Penisola Arabica. [Vedi *KALĀM* e *DIO NELL'ISLAM*].

Sufismo. Lo scopo principale del Sufismo consiste nel desiderio di coltivare la vita interiore così da raggiungere una più profonda e personale comprensione dell'Islam. Tra le molte etimologie avanzate a spiegazione del termine *ṣūfī*, la più credibile è quella che lo fa derivare dal sostantivo *ṣūf*, ossia «lana grezza», in riferimento ad una sorta di ruvido saio indossato da molti sufi. La prima fase di sviluppo di questo movimento spirituale fu prettamente morale, e le opere della maggior parte dei sufi più antichi, che vissero nei secoli II e III eg., mostrano infatti una costante attenzione per l'esame interiore e una minuziosa verifica delle proprie motivazioni.

La dottrina ṣūfī. La dialettica della bardatura e dell'autoinganno dell'anima, sviluppata da Ḥakīm al-Tirmiḏī (morto nell'898) nel suo *Ḫatm al-awliyā'* (Il sigillo dei santi), fornisce uno straordinario esempio di introspezione spirituale, ma tale tendenza altamente morale deriva già da Ḥasan al-Baṣrī (morto nel 728) attraverso al-Muḥāsibī (morto nell'857) e il suo discepolo al-Ǧunayd (morto nel 910). L'essenza della loro dottrina è la contrizione morale e il distacco della mente dalle «cose buone» del mondo (*zuhd*). Fin dai primi tempi, però, il Sufismo conobbe anche un forte sviluppo devozionale, come dimostra la figura della santa Rābi'a al-'Adawīya (morta nell'801). Il raggiungimento dell'amore di Dio è esemplificato dalla dottrina del *fanā'*, ossia «annullamento» dell'io individuale in Dio. Questa dottrina risente certo di influenze prettamente cristiano-ellenistiche, ma l'ideale dell'annullamento venne ben presto corretto in quello della «sopravvivenza (*baqā'*) dopo l'annullamento», ossia del (ri)guadagno di un nuovo io, e questa formula diede origine a diverse interpretazioni.

La maggior parte dei sufi riteneva che, dopo la distruzione degli attributi umani (non dell'io), i mortali acquisissero attributi divini (non l'io divino) e «vivessero in essi». L'autorevole sufi ortodosso al-Ǧunayd sostenne fermamente che una persona che si priva degli attributi umani e li annulla comincia a pensare di essere divenuto Dio; ma Dio gli dona la coscienza di essere altro da Lui (il che non significa alienato da Lui): questa coscienza è estremamente dolorosa ed è soltanto in qualche misura compensata da un ulteriore dono di Dio, la consolazione, che rappresenta il più alto stato raggiungibile dall'essere umano. Altri sufi, invece, probabilmente sotto l'influsso del Cristianesimo ellenistico credevano in una transustanziazione umana in Dio. Nel 922, al-Ḥallāǧ, rappresentante di questa scuola, fu accusato di aver pronunciato la blasfema asserzione «Io sono Dio» e venne crocifisso a Bagdad. Un mistico di

poco precedente, al-Bisṭāmī (morto nell'874), divenne noto per aver pronunciato parole ancor più blasfeme, eppure non fu mai toccato dalla legge. È probabile quindi, come sostengono alcuni, che le ragioni reali dell'esecuzione di al-Ḥallāǧ fossero politiche, o forse, semplicemente, il fatto che al-Ḥallāǧ risiedesse nella capitale Bagdad può averlo esposto alla condanna più di quanto non accadde ad al-Bisṭāmī che viveva in una provincia remota.

Tale esempio di interpretazioni del tutto divergenti di una dottrina fondamentale ben dimostra quanto il Sufismo sia un fenomeno davvero proteiforme, all'interno del quale differiscono non soltanto le interpretazioni, ma spesso le esperienze stesse. Spinti dall'opposizione degli *'ulamā'*, che rifiutavano di riconoscere all'esperienza ṣūfī una qualsivoglia validità obiettiva, i sufi formularono una dottrina che illustrava le «tappe spirituali» (*maqāmāt*) che gli adepti dovevano progressivamente raggiungere nel corso del loro itinerario spirituale (*sulūk*). Queste tappe, naturalmente, possono essere espresse in modo oggettivo quel tanto che lo consentono esperienze di tal genere. Benché le scuole variassero la lista delle tappe, esse di solito vengono presentate in quest'ordine: distacco dal mondo (*zuhd*), pazienza (*ṣabr*), gratitudine (*šukr*) per ciò che Dio manda, amore (*ḥubb*), e piena condivisione (*riḍā*) dei desideri di Dio.

Dopo la terribile fine di al-Ḥallāǧ, si sviluppò all'interno del Sufismo ortodosso un'altra importante dottrina della dialettica dell'esperienza ṣūfī, secondo la quale i sufi alternano due stati spirituali: l'«intossicazione» e la «sobrietà». L'esperienza dell'unità (ove scompare ogni molteplicità) e della realtà interiore porta il sufi ad uno stato in cui egli è «assente» dal mondo ed è «con Dio»: questo stato è detto di «intossicazione» (*sukr*). Quando il sufi «ritorna» alla molteplicità ed è «con il mondo», allora egli torna allo stato di «sobrietà» (*ṣaḥw*). Molti sufi ritenevano originariamente che lo stato dell'«intossicazione» fosse superiore a quello della «sobrietà» e che, di conseguenza, i santi (*awliyā'*) fossero superiori ai profeti (i quali sono «con il mondo» e operano sul piano legislativo per la società); al contrario, i sufi ortodossi ora asseriscono che, se la bontà dei santi è limitata a se stessi, la bontà dei profeti è invece transitiva, giacché essi salvano il mondo insieme con se stessi.

Sulla base di tale dottrina, la famosa asserzione di al-Ḥallāǧ venne razionalizzata come un'affermazione fatta «in uno stato d'intossicazione» e, come tale, da non prendersi alla lettera. La sintesi più significativa e duratura dell'«interiorismo» ṣūfī e la sistematizzazione della sua dottrina religiosa fu opera di al-Ġazālī. Seguace della teologia aš'arita e della giurisprudenza šāfi'ita, al-Ġazālī fu anche influenzato dallo studio della tradizione filosofica di Ibn Sīnā (conosciuto in Occidente come Avicenna, morto nel 1037), benché ne rifiutasse le tesi sulla religione esposte nella famosa opera *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi). Al-Ġazālī adottò il Sufismo come sua propria «via per giungere a Dio» e compose il suo *magnum opus*, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose) in cui si propose come chiaro scopo, da un lato di infondere una nuova vita spirituale nella legge e nella teologia, dall'altro di instillare la sobrietà e il senso di responsabilità nel Sufismo, deprecandone come insensate le *šaṭaḥāt* (espressioni intossicate).

Appena un secolo dopo la morte di al-Ġazālī, tuttavia, nacque una dottrina ṣūfī di tipo radicalmente monista ad opera di Ibn al-'Arabī (morto nel 1240). Nato in Spagna, Ibn al-'Arabī ricevette la propria educazione in Spagna e in Africa settentrionale e compì alcuni viaggi nell'Oriente musulmano; risiedette per quattro anni a Mecca, dove scrisse la sua opera maggiore, *Al-futūḥāt al-makkīya* (Le scoperte meccane), e infine si stabilì a Damasco dove rimase fino alla morte. Gli scritti di Ibn al-'Arabī segnano il vertice della teosofia ṣūfī, poiché superano il Sufismo ascetico ed estatico del primo periodo per raggiungere il livello cognitivo dell'affermazione di un'unica, intuitiva esperienza (conosciuta come *kašf*, «scoperta diretta», o *ḏawq*, «gusto»), immune da errore, radicalmente diversa dalla conoscenza razionale dei filosofi e dei teologi e ad essa superiore.

La dottrina di Ibn al-'Arabī, nota come teoria dell'Unità dell'Essere (*waḥdat al-wuǧūd*), insegna che ogni cosa è per un verso Dio e per l'altro non-Dio. Dal momento che Dio è trascendente, un altro fattore, anch'esso indescrivibile in se stesso «o come esistente o come non-esistente», assume un ruolo cruciale nella scoperta della realtà: questo fattore non è Dio e non è il mondo, ma è una «terza cosa», è Dio con Dio e mondo col mondo. È la sostanza degli attributi di Dio (poiché, se Dio è trascendente, non ha nomi né attributi) e il contenuto di cui è composto il mondo. È eterno con l'eterno e temporale col temporale; non esiste in quantità parziale né può essere diviso nelle cose: nel suo insieme esso è Dio, e nel suo insieme esso è il mondo, e l'insieme di esso è ogni cosa che sta nel mondo. E infine questa «terza cosa» risulta essere l'Essere Umano Perfetto o Primordiale (identificantesi con l'eterno, non con il temporale, Muḥammad), specchio nel quale Dio vede se stesso ed egli si vede nello specchio di Dio. Questo Dio immanente e l'Essere Umano non sono soltanto interdipendenti, ma sono il retto e il verso della stessa moneta: è chiaro, quindi, come la dottrina di Ibn al-'Arabī sia radicalmente umanistica e rappresenti anzi una vera e propria apoteosi dell'umanità.

Questo Sufismo monistico trovò diversi esponenti esimi e devoti nella scuola di Ibn al-'Arabī, sia in prosa

che in poesia: il più famoso dei poeti fu senz'altro il persiano Ǧalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273), la cui opera *Maṯnavī* fu salutata come il «Corano in lingua persiana». Grazie al fatto di essere in poesia, inoltre, quest'opera esercitò su tutta la cultura intellettuale dell'Islam un'influenza profonda e letterariamente incalcolabile in termini di umanesimo liberale, per non dire di tolleranza, e persino di antinomia tra gli strati più bassi della società islamica. Valido esempio di tale antinomia è il fatto che l'opera, pur schernendo e ridicolizzando senza vergogna l'ortodossia per la sua rigidità e per le sue vedute ristrette, venne tollerata dagli stessi ortodossi soltanto perché era espressa in poesia e non in prosa. Approssimativamente dal XII secolo all'impatto con la modernizzazione nel XIX secolo, a causa dell'ampiezza e del largo spettro della spiritualità ṣūfī, le menti musulmane più creative trovarono sempre rifugio dall'ortodossia nell'ovile del Sufismo, e così anche la filosofia che, pur restando razionale nel metodo, divenne mistica nei fini.

Come abbiamo detto prima, già nel XIV secolo gli eccessi del Sufismo avevano portato alla violenta reazione di Ibn Taymīya. Per Ibn Taymīya, la distinzione ultima tra bene e male è assolutamente necessaria per ogni degna religione che cerchi di inculcare la responsabilità morale e, inoltre, tale distinzione si basa totalmente sulla fede in un monoteismo assoluto e in una ugualmente assoluta distinzione tra Dio e genere umano. Il fatto che un individuo appartenga o no alla comunità musulmana non ha di per se stesso grande valore: ogni essere umano viene valutato sulla scala del suo monoteismo. Dunque, come abbiamo detto, per Ibn Taymīya il panteismo dei sufi (e, per estensione, degli aš'ariti che predicavano la predestinazione) era del tutto equivalente al politeismo; dopo di loro venivano gli šī'iti e i cristiani, che consideravano l'essere umano un'incarnazione divina; e infine gli zoroastriani e i mu'taziliti che ammettevano due potenze fondamentali.

Diversi secoli dopo, Aḥmad Sirhindī (morto nel 1624), šayḫ indiano della confraternita naqšbandita, intraprese un'assai simile riforma del Sufismo dal suo interno. Il suo imponente *Maktūbāt-i Aḥmad Sirhindī* (Lettere), principale veicolo delle sue riforme oltre che mezzo di educazione dei discepoli, fu tradotto due volte in turco ottomano ed esercitò in Turchia grande influenza, mentre nel Medio Oriente arabo il suo pensiero riformista venne adottato e diffuso nel XIX secolo. Sirhindī, che accetta a livello metafisico lo schema filosofico di Ibn al-'Arabī, introduce però un dualismo morale radicale per ciò che concerne gli attributi di Dio e, anziché identificare il mondo materiale con la sostanza degli attributi divini, come fa Ibn al-'Arabī, considera questo mondo come essenzialmente male, ma un male che dev'essere trasformato in bene grazie all'attività degli attributi divini. L'errore di base del Sufismo popolare, per Sirhindī, risiede nel fatto che esso rifugge il male, anziché aiutare a trasformarlo in bene, come Dio vuole fare mediante i suoi attributi. Le altezze spirituali alle quali i sufi credono di ascendere non sono che una pura illusione, perché il bene in realtà è il male, ossia «questa terra», una volta che sia stata trasformata, e tale trasformazione richiede una lotta costante contro il male, non una fuga da esso. È il profeta, dunque, e non il santo, colui che intraprende questo compito divino, e la prova reale dell'ascesa alle altezze spirituali sta nel tornare alla terra con la volontà di migliorarla e redimerla. Nonostante gli sforzi di Ibn Taymīya, Sirhindī e altri pensatori, tuttavia, l'influenza di Ibn al-'Arabī è stata, sino ad oggi, fortissima nel mondo musulmano, e non soltanto nel Sufismo ma nella poesia islamica tutta.

Ordini ṣūfī. Fino al XII secolo, il Sufismo riguardò una limitata cerchia di *élites* spirituali che si potevano ben definire come «scuole», con tecniche spirituali e persino ideologie assai diverse tra di loro. Dal XII secolo in poi, invece, queste scuole svilupparono un vasto sistema di ordini e raggiunsero su larga scala le masse. Dal Marocco all'Asia sudorientale si affermò il sistema degli ostelli ṣūfī, chiamati *zāwiya* in arabo, *tekke* in turco e *ḫānagāh* in Iran e nel subcontinente indiano, all'interno dei quali viveva uno šayḫ ṣūfī (di solito con la famiglia) alla guida del suo gruppo di fedeli. In molti di questi ostelli, insieme con le opere dei sufi venivano insegnate anche discipline religiose ortodosse, come la teologia e la legge, mentre nei centri ṣūfī veri e propri l'educazione si limitava alla mistica, in quanto l'educazione ortodossa spettava generalmente alla *madrasa*, o scuola superiore. [Vedi *ḪĀNAGĀH* e *MADRASA*].

Gli ordini ṣūfī possono essere divisi in mondiali e regionali: il più diffuso è l'ordine qādirita, dal nome del fondatore 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī (morto nel 1166), con branche sparse in tutto il mondo e legate anche solo nominalmente alla scuola centrale di Bagdad. Di carattere un poco più regionale sono gli ordini suhrawardita e naqšbandita: quest'ultimo, originatosi in Asia centrale nel XIII secolo, fin dall'inizio propugnò un'ideologia esplicitamente diretta ad influenzare i capi di governo e le corti, col risultato di aver avuto spesso un attivo ruolo politico. Una delle sue branche, poi, la Ḫalwatīya, nel corso dei secoli XVIII e XIX svolse un ruolo fondamentale nell'opera di modernizzazione della Turchia. Molti altri ordini ṣūfī, tuttavia, sono stati spesso associati a formazioni politiche e talvolta, in particolare nella Turchia ottomana, furono direttamente coinvolti nelle proteste sociali e nelle ribellioni politiche contro l'oppressione e l'ingiustizia di Stato.

Gli ordini ṣūfī possono essere anche catalogati in ur-

bani e «rurali». I primi, in particolare l'ordine naqšbandita e i suoi rami derivati, subirono un processo di revisione che li avvicinò all'ortodossia degli *'ulamā'*, col risultato che a poco a poco un sempre maggior numero di *'ulamā'* andò a ingrossare le fila di questi ordini urbani, specie se di carattere ortodosso. Per contro, molti ordini rurali crebbero senza una vera propria disciplina o una regola (*bī-šar'*), soprattutto nel subcontinente indiano, dove i loro esponenti erano spesso indistinguibili dai *sādhū* (monaci) induisti. Il diffondersi dell'afflato modernista danneggiò gravemente il Sufismo e gli ordini ṣūfī: in Turchia, essi furono soppressi da Mustafa Kemal Atatürk negli anni '20 del XX secolo, e i loro beni furono confiscati dal governo. Bisogna notare, tuttavia, che a partire dalla metà dello stesso secolo diversi ordini conobbero una certa rinascita nei centri urbani industriali dei Paesi islamici, originatasi probabilmente in reazione alle prospettive eccessivamente materialistiche della modernizzazione, mentre in Asia centrale le loro reti sotterranee intrapresero attività antisovietiche in modo organizzato. Allo stesso modo, in Occidente, diversi intellettuali, come Frithjof Schuon e Martin Lings, si rifugiarono nella devozione ṣūfī per sfuggire al vuoto spirituale creato dalle loro proprie culture materialistiche. [Vedi *DARWĪŠ* e *ṬARĪQA*].

Sette. All'interno della comunità musulmana esistono due grandi correnti, quella sunnita e quella šī'ita. La teologia e le scuole legali sunnite, che rappresentano la maggioranza della comunità, sono quelle che abbiamo trattato finora. Quanto allo scisma šī'ita, esso si originò dalla rivendicazione avanzata dalla Šī'a (un termine che significa «partigianeria» e che in questo contesto viene riferito ai «partigiani di 'Alī»), secondo la quale il ruolo di comandante dei musulmani, dopo Muḥammad, apparterrebbe di diritto soltanto ad 'Alī, cugino e genero di Muḥammad e ai suoi discendenti. Questa dottrina, conosciuta come «legittimismo», si opponeva nettamente sia all'opinione ḫāriğita, che voleva il ruolo di guida aperto a ogni buon musulmano su base universale, sia all'opinione sunnita, che, razionalizzando lo stato di fatto, sosteneva che «i comandanti dovessero provenire dai Qurayš», la tribù del Profeta, ma non necessariamente dalla sua cerchia familiare o dalla sua casa.

La Šī'a, nell'Islam primitivo, fu in primo luogo il rifugio dei dissidenti sociopolitici sotto l'egida della «casa del Profeta», ma rappresentò pure vari elementi di protesta sociale contro la mano pesante e le ingiustizie della dinastia araba degli Omayyadi. Non trascorse molto tempo, tuttavia, prima che tali dissidenti cominciassero a stabilire una loro base ideologica e teologica. Fino al III secolo eg., la teologia della Šī'a fu rozza e materialistica: essa asseriva che Dio era un essere corporeo, seduto su di un vero trono, e che aveva creato lo spazio con un gesto fisico. La tradizione riporta l'affermazione di Hišām ibn al-Ḥakam (morto nell'814?), uno dei teologi più conosciuti della Šī'a primitiva, secondo cui Dio era «un poco più piccolo del monte Abū Qabīs». Molti altri teologi della prima Šī'a attribuirono a Dio diverse qualità corporali, inclusa la fisicità, ma a partire dalla seconda metà del IX secolo la teologia šī'ita subì una radicale trasformazione con l'assunzione, e la difesa sempre più veemente, della dottrina mu'tazilita del libero arbitrio in opposizione alla corrente sunnita.

Nel XIII secolo d.C., grazie all'opera del filosofo, teologo e scienziato Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (morto nel 1273), la filosofia fece il suo ingresso nella teologia della Šī'a e questo processo venne ulteriormente facilitato da un discepolo di Ṭūsī, l'influente teologo al-Ḥillī (morto nel 1325). Nella sua opera dottrinale, *Tağrīd al-'aqā'id* (Trattazione concisa delle dottrine), commentata sia dai teologi sunniti sia da quelli šī'iti, Ṭūsī descrive l'uomo come «creatore delle proprie azioni», ma respinge le tesi filosofiche dell'eternità del mondo. È interessante a questo punto comparare gli sviluppi šī'iti con la posizione sunnita che era stata articolata tre quarti di secolo prima da Faḫr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209), il quale aveva allargato la teologia ufficiale sunnita incorporandovi la discussione dei maggiori temi filosofici. Mentre la Šī'a introduceva nella propria teologia molte tesi filosofiche, al-Rāzī e altri esponenti sunniti dopo di lui ricusarono punto per punto tutte le tesi filosofiche, costruendo così una teologia che si poneva come esclusiva alternativa alla filosofia. Con questi precedenti, è facile capire come la filosofia, a partire dal XIII secolo, venisse esorcizzata dalla cultura del mondo arabo e subisse un declino nel resto del mondo sunnita, mentre nell'Iran šī'ita essa arrivò al suo culmine nel XVII secolo e conquistò imbattuta l'età moderna, nonostante l'opposizione di molti šī'iti ortodossi.

In campo giuridico, la scuola šī'ita duodecimana è stata a lungo riconosciuta valida dai sunniti, nonostante le differenze, tra cui spicca il matrimonio temporaneo, riconosciuto dalla legge šī'ita, che può essere contratto per un periodo di tempo limitato: un anno, un mese, una settimana o anche un solo giorno. In ambito šī'ita, la scuola che più si avvicina a quelle sunnite, particolarmente in campo legale, è la Zaydīya dello Yemen, il cui fondatore, Zayd ibn 'Alī (morto nel 738), fratello del quinto imam šī'ita, fu un discepolo del primo teologo mu'tazilita, Wāṣil ibn 'Aṭā' (morto nel 748).

La dottrina che più caratterizza la Šī'a è, però, il suo esoterismo. Esso ha un risvolto pratico, chiamato *taqīya*, ossia dissimulazione della propria fede in un ambiente generalmente ostile. Tale dottrina, che venne adottata probabilmente nei primi tempi dell'Islam, quando la Šī'a divenne un movimento sotterraneo in

seguito al fallimento politico, col tempo entrò a far parte integrante del dogma šīʿita. [Vedi *TAQĪYA*]. Nel suo risvolto teoretico, invece, l'esoterismo si basa dottrinalmente sull'asserzione che la religione, e in particolare il Corano, possiedano, accanto al significato apparente ed «esteriore», dei significati occulti ed esoterici che possono essere conosciuti soltanto attraverso il contatto spirituale con l'Imam Nascosto. Nei primi secoli dell'Islam, il principio dell'esoterismo non conobbe freni dottrinali e venne fantasiosamente inteso nelle sue applicazioni, come dimostra il commentario coranico di al-Qummī, del IX-X secolo. Man mano che il pensiero razionale permeava la Šīʿa, però, l'esoterismo acquistava un carattere più sistematico, seppur spesso alquanto stiracchiato (come in certe interpretazioni filosofiche del Corano). Come abbiamo visto, anche il Sufismo, ovviamente, si servì dell'esoterismo come mezzo di comprensione del materiale religioso, in particolare del Corano; tanto la Šīʿa quanto il Sufismo mostrano una comune origine gnostica, o basata su altre simili correnti di pensiero e, del resto, le interpretazioni stesse di Ibn al-ʿArabī sono spesso puramente il lavoro della sua incontrollata immaginazione.

A partire dalla metà del X secolo, quando il califfato sunnita di Bagdad cadde sotto il controllo della dinastia šīʿita dei Buyidi, si tennero pubbliche commemorazioni (ʿĀšūrāʾ) del martirio di Ḥusayn, avvenuto a Karbala il decimo giorno del mese di Muḥarram. Queste cerimonie provocarono scontri a Bagdad, e ancor'oggi li provocano in talune nazioni, come il Pakistan e l'India. La commemorazione consiste per tradizione in una processione pubblica, durante la quale i partecipanti piangono la morte del genero del Profeta battendosi il petto e il dorso con pesanti catene di ferro. Ad essa si accompagna la *taʿziya*, una rappresentazione della morte di Ḥusayn recitata in forma di passione, e accompagnata da eulogie espresse con commoventi sermoni e opere poetiche. Ben si comprende come un musulmano šīʿita, educato sin dall'infanzia a tali rappresentazioni legalmente riconosciute, possa sviluppare un profondo senso della tragedia e dell'ingiustizia che può dar adito a un ideale di martirio, soggetto a manipolazioni e a scoppi di emozionalità frenetica, come già hanno dimostrato gli spettacolari eventi della rivoluzione iraniana. [Vedi *ʿĀŠŪRĀʾ* e *TAʿZIYA*].

Sette minori šīʿite. Nel I e nel II secolo dell'era islamica, la Šīʿa servì da paravento a ogni sorta di ideologia che fosse orientata a una generica protesta sociale, tant'è che i primi eresiografi citano dozzine di sette šīʿite, alcune portavoce anche di idee estremamente eretiche e antinomiche. La principale, quella della Iṯnā ʿAšarīya, o duodecimana, conta tuttora cinquanta o sessanta milioni di persone, mentre tutte le altre (eccezion fatta per la Zaydīya dello Yemen) vengono considerate dai duodecimani stessi come estremismi eretici (*ġulāt*). Tra di esse, la Ismāʿīlīya, o settimana, si distaccò dai duodecimani a causa di uno scontro dovuto a questioni di discendenza: i duodecimani rifiutarono di riconoscere la legittimità del figlio maggiore del sesto imam, Ismāʿīl, colpevole di bere vino, mentre i settimani lo riconobbero (e perciò assunsero il nome di ismailiti) e continuarono ad attenderne il ritorno.

L'Ismāʿīlīya, che nei primi tempi dovette costituirsi come movimento rivoluzionario sotterraneo, dal X al XII secolo seppe conquistarsi un potente e prospero Impero nell'Africa settentrionale e in Egitto, raggiungendo così un notevole potere e una piena legittimazione politica. Alla fine dell'XI secolo, essa si divise in due rami: la Nizārīya, i cui membri divennero famosi col nome di Assassini, attiva un tempo in Siria e in Iran e in tempi più recenti seguace dell'Aga Khan, e la Mustaʿlīya, presente soprattutto a Bombay. Alla fine del IX secolo, dalla filosofia ismailita, esposta nell'opera *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ* (Epistole dei confratelli della purità), si originò anche una società segreta, basata essenzialmente su idee neoplatoniche influenzate dallo gnosticismo e dalle sette occulte.

La setta ismailita, organizzata e diffusa da una strutturata rete di missionari (*duʿāh*), propugna una dottrina di universi ciclici: ogni ciclo comprende sette Portavoce o Messaggeri, detentori di una rivelazione e di una legge; ciascun Portavoce è seguito a sua volta da un imam, detto Silente. L'ultimo imam sarà colui che abrogherà tutte le religioni organizzate, insieme con le loro leggi, e istituirà una nuova era segnata da una religione universale. Durante la reggenza del terzo Aga Khan (morto nel 1957), la comunità ismailita cominciò ad avvicinarsi sempre più alla comunità islamica maggioritaria, tendenza questa che andò rafforzandosi sotto l'Aga Khan Karīm, quando gli intellettuali ismailiti presero a definire la loro fede come la «*ṭarīqa* (ordine spirituale) ismailita dell'Islam». All'interno della Šīʿa esistono poi altre sette minori di carattere «estremista», come i Drusi, la Nuṣayrīya e gli ʿAlawīyūn. Tra queste, la setta che conta più seguaci è quella drusa, nata nell'XI secolo come culto dell'eccentrico governatore fatimide al-Ḥakim, misteriosamente scomparso nel 1021. [Vedi *ʿALAWĪYŪN*; *DRUSI*; *IḪWĀN AL-ṢAFĀʾ*; *QARĀMIṬA* e *ŠĪʿA*].

Sette recenti. In tempi più recenti si sono avuti due notevoli sviluppi di tipo settario, l'uno in Iran verso la metà del XIX secolo, all'interno dell'Islam šīʿita, e l'altro nell'ambito dell'Islam sunnita in India alla fine dello stesso secolo. In Iran, all'interno di un movimento anticlericale, un certo Muḥammad ʿAlī di Shiraz proclamò di essere il Bāb, ossia la «Porta» di Dio. Egli venne giu-

stiziato dal governo nel 1850 su pressione degli *'ulamā'*, ma due suoi discepoli, Subḥ-i Azal e Bahā'Allāh, portarono avanti con modalità differenti la sua protesta e il secondo proclamò poi la sua fede una religione indipendente al di fuori dell'Islam. Inizialmente, la religione Bahā'ī fu contrassegnata da forti toni escatologici, ma in seguito essa si sviluppò in un'ideologia di pacifismo e internazionalismo che, agli inizi del XX secolo, conquistò un notevole numero di adepti in America settentrionale. In Iran, invece, i seguaci delle dottrine Bābī e Bahā'ī sono spesso vittima di persecuzioni religiose e molti di loro sono stati giustiziati sotto il regime di Khomeini. [Vedi *BĀBĪ* e *BAHĀ'Ī*].

La setta sunnita chiamata Aḥmadīya, invece, nacque negli anni '80 del XIX secolo quando Ġulām Aḥmad di Qadiyān (un villaggio del Punjab orientale) proclamò di essere al contempo una «manifestazione» del profeta Muḥammad per i musulmani, il Secondo Avvento di Gesù per i cristiani e un avatar di Kṛṣṇa per gli induisti, al probabile scopo di unire le tre religioni sotto la propria *leadership*. Dopo la sua morte, i suoi seguaci si organizzarono in una comunità indipendente ed elessero un proprio *ḫalīfa* (califfo, ossia successore). Alla morte del primo califfo, nel 1911, la comunità si divise in due: la corrente principale sostenne la legittimità profetica di Bašīr al-Dīn, figlio di Aḥmad, mentre il gruppo di Lahore dichiarò che Ġulām Aḥmad non era un profeta, né aveva asserito di esserlo, ma era piuttosto un riformatore o «rinnovatore» (*muǧaddid*) dell'Islam. Entrambi i gruppi dimostrarono un particolare zelo missionario, soprattutto in America e in Europa. Nel 1974, l'Assemblea Nazionale del Pakistan, dove la corrente principale aveva stabilito il proprio quartier generale dopo la costituzione di questo Paese a Stato, dichiarò entrambi i gruppi «minoranze non musulmane». [Vedi *AḤMADĪYA*].

Modernismo. Nel XVIII secolo, come reazione alla generale stagnazione, scoppiò in Arabia un movimento fondamentalista e puritano sotto il regno di Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792). Questo movimento si proponeva un ritorno all'Islam puro del Corano e della *sunna* e al suo integro monoteismo, non compromesso dal culto popolare dei santi e delle loro tombe. Ibn 'Abd al-Wahhāb era imparentato, da parte di sua moglie, con la famiglia di Sa'ūd, un capotribù del Naǧd, il quale accettò il suo insegnamento e adeguò a tale ideologia il governo dell'Arabia. [Vedi *WAHHĀBĪYA* e *IBN 'ABD AL-WAHHĀB, MUḤAMMAD*].

Negli stessi anni, nel subcontinente indiano, anche Šāh Walī Allāh di Delhi, raffinato intellettuale (che, secondo la tradizione, durante il suo soggiorno a Medina, fu discepolo di Ibn 'Abd al-Wahhāb) e, a differenza del suo contemporaneo arabo, esponente ṣūfī di alto livello spirituale, si fece portavoce di un ritorno all'Islam primitivo.

Nel XIX secolo, dalla scuola di Walī Allāh sorse un gruppo riformista militante chiamato Movimento del Ǧihād, e presto fu seguito in Africa da altri tre movimenti: il sanūsita in Libia, il fulbe in Africa occidentale e il mahdista in Sudan. Pur emersi da sostrati assai differenti, questi tre movimenti condivisero molte istanze: un comune afflato riformista espresso in termini di riscoperta del «vero Islam primitivo» del Corano e del Profeta, con particolare enfasi posta sul suo carattere rigidamente monoteista; un'insistenza sull'*iǧtihād*, inteso come un rifiuto a seguire ciecamente la tradizione sia in campo teologico sia in campo giuridico a favore di un tentativo di analisi e formulazione di nuove soluzioni ai problemi islamici; e infine un ricorso ai metodi militanti, inclusa l'imposizione con la forza della loro ideologia riformista. Inoltre, questi movimenti generalmente diedero coscienza alla necessità di riforme sociali e morali che prescindessero da ricompense e punizioni oltremondane. In altre parole, possiamo affermare che questi tre movimenti furono accomunati da un orientamento in qualche misura positivistico.

Questi movimenti premordenisti di riforma, pur ponendo grande enfasi sull'*iǧtihād*, in pratica l'intendevano come un mezzo utile ai musulmani per potersi liberare dalla loro «degenerata» condizione presente così da ritrovare l'Islam originario. Caratteristica generale di tutti i movimenti fondamentalisti che si propongono di «semplificare» la religione e renderla pratica, inoltre, è quella di screditare l'intellettualismo del passato e scoraggiare la crescita di un intellettualismo futuro. In tali casi, l'educazione diventa così semplificata da essere virtualmente sterile, lasciando in realtà ben poco spazio all'*iǧtihād*. Dei gruppi fondamentalisti che abbiamo nominato, soltanto i progenitori del movimento indiano e del movimento libico furono raffinati ed eruditi studiosi, mentre i capi degli altri tre non ebbero che un'istruzione superficiale e furono in primo luogo degli attivisti.

Ciò nonostante, questi movimenti ebbero il pregio di segnalare dei sommovimenti reali nell'anima dell'Islam e di tracciare la via per l'attività intellettuale dei musulmani modernisti – musulmani che erano venuti in contatto con le idee occidentali e che, integrandole in parte con gli insegnamenti del Corano, seppero produrre brillanti soluzioni ai problemi cruciali che allora investivano la società islamica. L'influenza esercitata sui modernisti dal riformismo premodernista è posta in evidenza dal fatto che essi mantennero il Corano e la tradizione del Profeta come referenti ultimi dei loro progetti di riforma, criticando invece, o respingendo, l'eredità medievale. Così, sebbene le loro opinioni indi-

viduali differissero, per esempio, sul rapporto tra fede e ragione, tutti i riformisti concordarono sull'utilità delle scienze positive, facendo riferimento ai numerosi versetti coranici nei quali si afferma che l'intero universo è stato creato per servire al bene dell'umanità e che noi dobbiamo studiarlo e servirci di esso.

Nella sfera politica, citando il passo del Corano 42,38 secondo il quale i musulmani dovrebbero regolare i loro affari sulla base della mutua consultazione (*šūrā*, un'istituzione araba preislamica che il Corano ratificò), i modernisti sostengono che, benché il Corano insegni la democrazia, i musulmani hanno deviato da questa norma e hanno permesso il governo autocratico. E, allo stesso modo, per ciò che riguarda la condizione femminile i modernisti argomentano che il Corano ha garantito uguali diritti a uomini e donne (ad eccezione di certe aree della vita economica, dove il peso del mantenimento della famiglia ricade ampiamente sull'uomo), ma la pratica musulmana medievale si è chiaramente allontanata dal Corano e ha finito per privare le donne dei propri diritti. Riguardo alla poligamia (fino a quattro mogli), poi, i modernisti ricordano come essa sia stata concessa a speciali condizioni, con la clausola secondo la quale colui che non può essere giusto tra le sue mogli allora debba sposarne una sola, e che infine il Corano stesso ha dichiarato che tale giustizia è impossibile da esercitare (4,129). [Vedi *MODERNISMO ISLAMICO*].

Tra i sei nomi più illustri del modernismo islamico, due ebbero una formazione da *'ulamā'* di stampo tradizionale: Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī (1839-1897), appassionato attivista dalla carismatica personalità, e il suo discepolo, lo šayḫ egiziano Muḥammad 'Abduh (1845-1905). Tre furono intellettuali laici con educazione moderna: il turco Namık Kemal (1840-1888) e i due indiani Ameer Ali (morto nel 1928) e Muhammad Iqbal (1877-1938), mentre l'indiano Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), il più radicale di tutti nelle questioni teologiche, fu un erudito laico premoderno. Eppure, nonostante le differenze e il fatto che nessuno di loro, eccetto al-Afġānī e 'Abduh, abbia mai avuto contatto diretto con gli altri, tutti condivisero lo stesso principio di base, comune anche ai movimenti di riforma premodernisti, ossia che l'Islam medievale aveva deviato in certi punti cruciali dalla normativa islamica data dal Corano, e tale questione fa da sfondo a ogni tema messo in discussione.

I modernisti, pur cercando di riformare dall'interno le loro società, intrapresero anche una serie di polemiche contro l'Occidente in nome dell'Islam, e alcuni di loro, in particolare Iqbal, polemizzarono sugli stessi risultati storici dell'Occidente. Iqbal accusò aspramente e inflessibilmente l'Occidente di ingannare l'umanità nei suoi valori di base con il miraggio abbagliante della tecnologia; di sfruttare i territori colonizzati in nome della diffusione di quei princìpi umanitari che esso stesso disprezza, portando avanti così odiosissime guerre nate dalla pura ferocia economica; e, ancora, di privare le donne delle loro caratteristiche femminili e di mandare in rovina l'istituzione familiare in nome del progresso. Iqbal, tuttavia, criticò severamente anche la società musulmana, definendola nulla più che un immenso cimitero dell'Islam, e si propose di avvicinare tutto il mondo al «vero Islam» del Corano e del Profeta, un Islam vitale e dinamico che credeva nello sfruttamento delle forze della storia per lo sviluppo etico dell'umanità.

Iqbal e altri, come l'egiziano Rašīd Riḍā (morto nel 1935), appartengono a un periodo di transizione che va dal modernismo alla nascita di quel nuovo sistema di pensiero che ben si può chiamare neofondamentalismo, in quanto si differenzia dal fondamentalismo dei movimenti di riforma premodernisti, ed è anzi nato, in larga misura, come reazione al modernismo, pur essendone stato pesantemente influenzato. Tale influenza può essere colta appieno dall'esame di due asserzioni basilari: innanzitutto, la tesi secondo cui l'Islam rappresenta un sistema di vita totale, che include tutti i campi umani, privati e pubblici, e che non si limita a certi riti religiosi come i Cinque Pilastri (ai quali gli *'ulamā'* tradizionalisti l'avevano praticamente confinato); e, in secondo luogo, l'opinione che riconosce validità alla ricerca della conoscenza scientifica e tecnologica all'interno dell'Islam.

Oltre a sostenere lo sviluppo tecnologico (per quanto l'Islam abbia dimostrato sinora soltanto a parole il proprio rispetto per la scienza e la tecnologia), i neofondamentalisti hanno, da un lato, ridotto all'osso il curriculum tradizionale degli studi islamici, e, dall'altro, intrapreso un programma di «islamizzazione» della cultura occidentale. Oltre a ciò, il maggior fattore di punta, comune a tutti i fenomeni neofondamentalisti, è la ferma asserzione dell'identità islamica nei confronti dell'Occidente e in opposizione all'Occidente, asserzione questa che si riflette in modo ugualmente forte anche sulle riforme più moderniste, in particolare per ciò che riguarda la condizione e il ruolo della donna nella società. Questo sentito desiderio di ripudiare l'Occidente, inoltre, porta i neofondamentalisti a enfatizzare certi punti (in risposta al modernismo, inteso come una pura e semplice occidentalizzazione) che avrebbero lo scopo di distinguere ancor più il mondo islamico da quello occidentale. Oltre al ruolo della donna, che viene limitato alla casa, l'enfasi maggiore ricade sull'islamizzazione dell'economia attraverso la reistituzione della *zakāt* e l'abolizione degli interessi bancari

(identificati con il *ribā*, l'usura, proibito dal Corano). Nessun governo neofondamentalista nel mondo islamico, inclusi Iran e Pakistan, tuttavia, ha riscosso grandi successi nella realizzazione dell'una o dell'altra finalità, e il *leader* libico Mu'ammar Gheddafi (al-Qaḏḏāfī) ha dichiarato addirittura che la moderna istituzione bancaria non rientra nella proibizione coranica del *ribā*.

Il neofondamentalismo, non è, naturalmente, un fenomeno di per se stesso omogeneo. Lasciando da parte i gruppi scissionisti di neofondamentalismo estremista, presenti in particolare nel Medio Oriente arabo, che si rifanno sorprendentemente agli ḫāriǧiti dei primi tempi dell'Islam, anche gli elementi maggioritari sono aspramente divisi sulla maggior parte degli argomenti cruciali, come la democrazia o la natura della legislazione islamica. In Libia, per esempio, Mu'ammar Gheddafi ha apportato un cambiamento radicale alla legislazione, sostituendo i precetti degli *ḥadīt* col volere popolare, mentre i governi del Pakistan e dell'Iran mostrano di apprezzare assai meno l'opinione pubblica. Il comportamento che rende più perplessi, a questo proposito, è quello dei *leader* religiosi iraniani: sebbene tutti i riformatori, fin dalla metà del XIX secolo, compresi i pensatori šī'iti come Ameer Ali, abbiano insistito nel sostenere che nell'Islam non vi può essere teocrazia, poiché di fatto l'Islam non ha un clero, i capi religiosi iraniani hanno affermato precisamente il contrario, ossia che l'Islam non solo ha un clero, ma che questo clero deve essere al governo, e tale asserzione venne esposta, prima ancora di dare inizio alla rivoluzione islamica, dall'ayatollah Khomeini, poi capo del governo iraniano, nella sua opera *Vilāyat-i faqīh* (Il governo del giurista, 1971). [Vedi *ǦAMĀ'AT-I ISLĀMĪ* e *FRATELLI MUSULMANI*].

Infine, non si può non menzionare il fenomeno delle conferenze islamiche internazionali dal momento che, in assenza di unità politica nel moderno mondo islamico, esse sono di aiuto alla causa dell'unità emotiva, se non dell'uniformità mentale. Questo fenomeno ebbe origine negli anni '20 del XX secolo, quando al Cairo e a Mecca vennero tenute delle conferenze per deliberare sulla possibilità di ristabilire il califfato abolito da Atatürk con la secolarizzione dello Stato turco. Dalla metà degli anni '40 in poi, quando i Paesi musulmani raggiunsero l'indipendenza dal dominio coloniale europeo, l'idea di un'unione internazionale islamica acquistò progressivamente spessore. A metà degli anni '60 tutte le organizzazioni islamiche nazionali e internazionali private si affiliarono alla semiufficiale Muslim World League (Rābiṭat al-'Ālam al-Islāmī), sovvenzionata dall'Arabia Saudita, con quartier generale a Mecca; la Lega finanzia la causa islamica sia nel mondo musulmano sia negli Stati europei, dove la maggior parte dei musulmani residenti ha dato vita a moschee e centri islamici e ha sviluppato una vita comunitaria di carattere islamico, con tanto di programmi educativi.

Al tempo stesso, dal 1969 si tiene a Rabat, in Marocco, una Muslim Summit Conference, mentre un Islamic Secretariat è stato creato a Gedda, in Arabia Saudita, ove si trova anche il centro amministrativo dell'Organization of Islamic Conferences (OIC) a livello statale. Oltre ad organizzare incontri al vertice, questa organizzazione detiene l'agenda dello sviluppo economico mediante la creazione di banche di sviluppo a interessi zero, finanziate principalmente dagli Stati arabi ricchi di petrolio, allo scopo di aiutare i Paesi musulmani più poveri (che vengono aiutati anche dagli stanziamenti finanziari di Paesi non musulmani). Tutte queste conferenze, che siano organizzate dalla OIC o dalla World Muslim League, si occupano dei problemi politici che affliggono il mondo islamico, cercando di trovare per essi risposte comuni, mediante le agenzie delle Nazioni Unite o grazie ad altri canali.

L'attitudine dell'Islam nei confronti delle altre religioni. In conformità con l'insegnamento coranico, la guida di Dio è universale, e Dio considera allo stesso modo ogni persona. Il messaggio di ciascun profeta, sebbene sia indirizzato nell'immediato ad un determinato popolo, ha valore universale e dev'essere ritenuto da tutta l'umanità. A Muḥammad stesso viene detto di dichiarare: «Io credo in quei libri che Iddio ha rivelato» (42,15), e così è richiesto a tutti i musulmani. E questo perché Dio è uno solo, la fonte della rivelazione è una sola, e l'umanità è una: la profezia è, di fatto, indivisibile.

Fin dai primi secoli, tuttavia, i musulmani hanno considerato Muḥammad come il latore dell'ultima e definitiva rivelazione, benché nel Corano stesso vi sia a questo proposito una tensione interna. In conformità con il precetto fondamentale dell'indivisibilità della profezia, il Corano invita naturalmente Ebrei e cristiani ad abbracciare l'Islam; insiste sull'unicità della religione, deplora le diversità delle religioni e delle comunità religiose, insistendo più volte nell'affermare che tali differenze sono dovute al cosciente rifiuto della verità, e bolla Ebrei e cristiani come partigiani e settari, «lieto e soddisfatto ogni partito delle sue opinioni» (30,32).

D'altro canto, tuttavia, esso afferma che, sebbene la religione sia essenzialmente una, Dio stesso ha dato a ciascuna comunità «una regola e una via» così che Egli possa metterle alla prova «in quel che ha dato», e così che esse possano competere tra di loro in bontà (5,48). Ciò implica che queste diverse regole istituzionali hanno un valore positivo e sono considerate in qualche misura permanenti. Infatti, il Corano afferma categoricamente che i musulmani, gli Ebrei, i cristiani e i sabei, «quelli che credono cioè in Dio e nell'Ultimo Giorno e

operano il bene, avranno la loro mercede presso il Signore, e nulla avran da temere né li coglierà tristezza» (2,62; cfr. 5,69). Tale tensione interna è stata risolta affermando che è meglio, se non doveroso, per i non musulmani accettare il messaggio di Muḥammad, ma che se ciò non avviene allora la conformità con i loro propri messaggi profetici sarà giustamente premiata, anche se non è pienamente conforme al comando divino.

L'organizzazione dei musulmani in comunità – espressa già nel messaggio del Profeta – ne mette in moto le dinamiche politiche e religiose. Il Corano stesso rifiuta con fermezza le rivendicazioni della comunità ebraica e di quella cristiana a detenere la verità e la guida divina, ma al contempo mette chiaramente in guardia i musulmani (per es. 47,38), dicendo loro di non dare Dio per scontato se non ne rispettano il messaggio. Poco tempo dopo la morte del Profeta, tuttavia, la comunità cominciò a considerarsi infallibile, e acquistò credito un *ḥadīṯ* secondo il quale il Profeta avrebbe detto: «La mia comunità non si accorderà mai su un errore». Questo sviluppo fu reso necessario in parte dalle rivalità intercomunitarie, ma soprattutto dagli sviluppi interni della legge, basata ormai sull'infallibilità del consenso legale.

Nei suoi ultimi anni, il Profeta puntò su una politica di conversione forzata degli Arabi pagani all'Islam e concesse invece autonomia culturale e religiosa a Ebrei e cristiani, in quanto «genti del Libro» (benché lo stesso Muḥammad avesse espulso gli Ebrei da Medina e, in seguito, 'Umar I avesse esteso il bando a tutta la Penisola Arabica). Quando poi conquistarono l'Iran e parte dell'India nordoccidentale, i musulmani dovettero valutare da sé lo *status* di zoroastriani, induisti e buddhisti, e decisero di considerarli tutti «genti del Libro», giacché ciascuno aveva proprie Scritture: di conseguenza, a tutti venne permesso di mantenere la propria religione e cultura, come era accaduto con Ebrei e cristiani, e venne loro imposto il testatico (*ǧizya*). Tuttavia, a differenza di quanto avveniva con gli Ebrei e i cristiani, ai musulmani venne proibito di avere rapporti sociali o di sposare membri di queste comunità religiose.

Man mano che la comunità veniva a costituire una fonte di autorità assoluta, si originarono sviluppi posteriori che ben poco avevano a che fare con il Corano o con la *sunna* del Profeta, ma erano dettati piuttosto dalla logica dell'autorità stessa. La legge di apostasia, per esempio, la quale stabilisce che un musulmano apostata debba avere tre opportunità di pentirsi e debba essere giustiziato nel caso in cui egli non si penta, non ha nulla a che vedere con il Corano, che parla di «coloro che credettero, poi rifiutaron la Fede, poi credettero, poi rifiutaron la Fede, poi crebbero in infedeltà ancora» (4,137; cfr. 3,90), contemplando casi di ripetute conversioni e apostasie senza invocare alcuna punizione in questo mondo. È dunque importante operare tali distinzioni e trattare l'Islam storico non come un blocco granitico, ma piuttosto come un mosaico formato da tanti tasselli differenti.

Molte altre leggi non sono state originate dal Corano o dalla *sunna* del Profeta, bensì dall'autorità islamica: ne è un esempio l'inammissibilità della testimonianza di un non musulmano contro un musulmano nei casi penali. Dello stesso tenore legale è la dottrina giuridica secondo la quale il mondo consiste di tre aree: la Dimora dell'Islam (*dār al-Islām*), in cui governano i musulmani; la Dimora della Pace (*dār al-ṣulḥ*), costituita da quegli Stati o da quei poteri con i quali i musulmani hanno contratto alleanze pacifiche; e la Dimora della Guerra (*dār al-ḥarb*), ossia tutto il resto del mondo. Questa dottrina fu originata dalle prime conquiste islamiche, e la legge islamica primitiva riguardante la guerra e la pace è il risultato di questa dottrina. Già verso la fine del periodo abbaside, però, il concetto di *ǧihād* venne formulato in termini difensivi, giacché lo scopo era ormai il consolidamento dell'Impero e non la conquista di nuovi territori. In linea generale, a questo tipo di problematica fa riferimento anche la considerazione, avanzata da molti studiosi occidentali, secondo cui l'Islam non può costituire una genuina religione minoritaria, perché la sua stessa struttura religiosa presume il potere politico. È vero che l'Islam ha bisogno di una forma statale per dare forma ai propri ideali e programmi sociopolitici, ma questo non significa che i musulmani non possano vivere come minoranza e, anzi, la storia dimostra proprio il contrario. Il Corano, infatti, contempla una forma di stretta cooperazione tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam, e invita Ebrei e cristiani a condividere con i musulmani uno scopo comune: «O gente del Libro! Venite a un accordo equo fra noi e voi; decidiamo cioè di non adorare che Dio» (3,64).

[Per ulteriori discussioni sulle istituzioni islamiche, vedi *CALIFFATO*; *IMAMATO*; *KA'BA* e *MOSCHEA*. La tradizione filosofica nell'Islam è discussa in *FALSAFA*. Per una esposizione della tradizione esegetica nell'Islam, vedi *TAFSĪR*. Per altri temi correlati, vedi *I'ǦĀZ*; *ANNO RELIGIOSO ISLAMICO*; *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE ISLAMICHE* e *RELIGIONE POPOLARE ISLAMICA*].

BIBLIOGRAFIA

Opere generali. Per una panoramica generale sull'Islam, cfr. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton e B. Lewis (curr.), *The Cambridge History of Islam*, II, *The Further Islamic Lands. Islamic Society and Civilization*, Cambridge 1970, rist. 1998; e F. Rahman, *Islam*, Chicago (1966) 1979, 2ª ed. (trad. it. *La religione del Corano*, Quiri-

no Maffi [trad.], Milano 2003, 3ª ed.). R.C. Martin, *Islam. A cultural Perspective*, Englewood Cliffs/N.J. 1982, presenta una buona descrizione delle pratiche religiose islamiche. Per una prospettiva in divenire dell'Islam nelle sue impostazioni generali, cfr. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, I-III, Chicago 1974. Una rara raccolta di articoli intesi all'interpretazione prospettica della civiltà araba è H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston 1962. Altre due opere di interesse generale sono T.W. Arnold e A. Guillaume (curr.), *The Legacy of Islam*, London 1931, rist. 1952, e C.E. Bosworth e J. Schacht (curr.), *The Legacy of Islam*, Oxford 1974 (2ª ed. riv.). In lingua italiana segnaliamo: A. Bausani, *L'islam*, Milano 1987; A. Bausani, *L'islamismo*, Roma-Bari 1991, e S. Noja, *L'islam e il suo Corano*, Milano 1988.

Bibliografia tematica. Un'eccellente guida al Corano, utile sia per il comune lettore sia per lo studioso, è l'edizione rivista e ampliata di uno studio di R. Bell del 1953 ad opera di W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1970. F. Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Chicago 1980, Minneapolis 1994 (3ª ed.) è una presentazione sistematica di vari argomenti coranici: Dio, l'uomo, la società, la rivelazione eccetera. Fra le traduzioni del Corano in lingua inglese citiamo: M.M. Pickthall (ed. e trad.), *The Meaning of the Glorious Koran*, New York 1930; A.J. Arberry (trad.), *The Koran Interpreted*, New York 1955; e M. Asad (trad.), *The Message of the Qur'ān*, Gibraltar 1980. La traduzione di Pickthall e quella di Arberry sono state frequentemente ripubblicate e sono tuttora in commercio, mentre l'accurata e ponderata traduzione di Asad è piuttosto difficile da reperire. In italiano, tra le non numerose traduzioni integrali del Corano, segnaliamo quella di A. Bausani, *Il Corano*, Milano 1988, più volte riedita.

Due utili opere sugli *ḥadīṯ* sono I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim 1961 (trad. ingl. *Muslim Studies*, S.M. Stern [cur.] e C.R. Barber [trad.], I-II, Chicago 1966-1973); e A. Guillaume, *The Traditions of Islam*, Salem/N.H. 1924, rist. New York 1980.

Nessuna delle numerose opere biografiche sul Profeta soddisfa appieno le esigenze storiche. La miglior guida alla sua figura, al presente, è la traduzione inglese della più antica biografia araba pervenutaci (II secolo eg.), contenuta nel volume di A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of [Ibn] Isḥāq's "Sīrat Rasūl Allāh"*, London (1955) 1987, 3ª ed. Interessanti fonti secondarie sono W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, London 1953, Albany/N.Y. 1988 (2ª ed.) e W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, London 1956, Karachi-Oxford 1981 (2ª ed.). In italiano segnaliamo l'opera di A.M. Di Nola, *Maometto e la saggezza dell'islam. Vita, insegnamenti e detti memorabili del profeta*, Roma 2001.

Per ciò che riguarda la teologia islamica citiamo A.A. Fyzee (ed. e trad.), *A Shi'ite Creed. A Translation of "Risālatu'l-I'tiqādāt" of Muhammad b. 'Alī Ibn Bābawayhi al-Qummī*, London 1942, Tehran 1982 (ed. riv.); D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903, rist. New York 1985; W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, rist. Oxford 1998; e A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, 1932, rist. New Delhi 1979.

Per ciò che riguarda la legge islamica, citiamo le seguenti opere: M. Khadduri e H.J. Liebesny (curr.), *Law in the Middle East*, Washington/D.C. 1955; J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, New York 1959, rist. Westport/Conn. 1975; N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh (1964) 1994, ed. riv.; e J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford (1964) 1984, 4ª ed. (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, P. Guazzotti e E. Lanfranchi [tradd.], Torino 1995). In italiano segnaliamo lo studio di E. Varriale, *La legge sacra. Diritto e religione dell'Islam*, Caneggio 1986.

Le opere riguardanti il Sufismo sono numerose. Tra di esse citiamo soltanto R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914, rist. 2000 (trad. it. *I mistici dell'Islam. Il sufismo*, V. Vezzani [cur. e trad.], Torino 1925); R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, London 1921, rist. 1998; A.J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, London (1950) 1979, 3ª ed.; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York (1971) 1998, 2ª ed.; e Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.Y. 1975. Anche in lingua italiana le opere sul Sufismo sono numerose. Tra le tante, segnaliamo C.A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, II, *L'Islam. Dogmatica, sufismo, confraternite*, Roma 1940; Marietta Stepanyants (cur.), *Sufismo e confraternite nell'Islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Torino 2003; M. Perego, *Le parole del sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*, Milano 1998; e G. Mandel, *Storia del Sufismo*, Milano 2001.

Per quanto riguarda il pensiero politico e l'educazione islamica citiamo: A.S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957; E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, rist. Westport/Conn. 1985; B. Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington/D.C. 1962; Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, I, *The Jurists*, London 1981; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982; e F. Rahman, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982. In italiano segnaliamo il dossier *I fratelli musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Torino 1996.

Per quanto riguarda il modernismo islamico, le opere più importanti pubblicate dai modernisti stessi sono quelle di Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam. A history of the Evolution and Ideals of Islam*, ed. riv. London 1922, rist. 1974; e di Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934, rist. Lahore 1960. Tra gli scritti generali, anche critici, sul modernismo islamico da parte di studiosi occidentali citiamo H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, rist. New York 1972; G.E. von Grunebaum, *Modern Islam. The Search for Cultural Identity*, Los Angeles 1962, rist. Westport/Conn. 1983; e W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton (1957) 1977, 3ª ed. In italiano segnaliamo il breve studio di A. Bausani, *Il processo dell'Islam alla civiltà occidentale*, Roma 1955.

Ricordiamo ancora alcuni studi importanti che trattano problematiche di specifiche aree islamiche: C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London (1933) 2000, 3ª ed.; W. Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, London 1946, rist. New Delhi 1979; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London 1962, 2ª ed. Cambridge 1983 (trad. it. *L'Islam nel pensiero europeo*, A. Merlino [trad.], Roma 1994); B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961, rist. New York 2002; N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, London 1998 (2ª ed.) vera e propria miniera di

informazioni, nonostante i pregiudizi secolaristi; e J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague (1971) 1982, ed. riv. In italiano segnaliamo il breve studio di A. Bausani, *L'Islam in India. Tipologia di un contatto religioso*, Roma 1973.

FAZLUR RAHMAN

L'Islam in Africa settentrionale

Il termine *Africa settentrionale* indica solitamente quella regione che comprende gli Stati di Libia, Tunisia, Algeria, Marocco e Mauritania. Dal momento che tale regione corrisponde a ciò che gli scrittori arabi definiscono Magreb («occidente»), i due termini verranno impiegati col medesimo significato. L'unitarietà caratteristica di questa regione si fonda sulla continuità dei suoi stanziamenti: dall'alba della storia è stata infatti abitata da Berberi provenienti per la maggior parte dalle coste del Mar Rosso, ai quali si aggiunsero in tempi successivi europei, semiti e popolazioni di colore. L'Africa settentrionale fu in contatto con tutte le grandi civiltà antiche e divenne parte integrante del mondo islamico alla fine del VII secolo d.C. Quest'area non fu mai completamente arabizzata, come accadde invece in Siria e in Egitto, ma la popolazione venne del tutto islamizzata, ad eccezione di una minoranza ebraica preesistente. A partire dal XII secolo d.C., poi, la grande maggioranza della popolazione aderì alla tradizione legale (*madhab*) mālikita.

In Africa settentrionale come altrove, l'Islam rappresenta sia una religione sia una forma di cultura e, a seconda dell'angolazione da cui li si guarda, gli stessi fatti possono essere interpretati in modi alquanto differenti. Nelle pagine seguenti ci riferiremo all'Islam non come cultura, più o meno influenzata dal messaggio coranico, ma come religione. La trattazione sarà dunque incentrata sui movimenti, le opere e le persone che hanno formato il sentimento e il comportamento religioso degli abitanti del Magreb.

Religioni preislamiche. Se il messaggio stesso del profeta Muḥammad portò i segni del politeismo arabo, anche l'islamizzazione dell'Africa settentrionale fu similmente influenzata dalla situazione religiosa preesistente.

Il sostrato preistorico. La preistoria dei Berberi rimane oscura. Le iscrizioni libiche non svelano i loro segreti, mentre i monumenti funerari e le pitture su pietra possono essere interpretati in modi diversi a seconda delle influenze egiziane, mediterranee o sahariane che presentano. Gli studiosi, tuttavia, sono concordi almeno su due punti: gli antichi Berberi non facevano distinzioni tra magia – ossia la tecnica usata per imbrigliare i poteri della natura – e religione – il culto di una divinità con un'identità più o meno distinta. Soltanto in un secondo tempo, le divinità acquistarono carattere esclusivamente locale.

Dunque, secondo gli specialisti, è più esatto far riferimento non ad una religione berbera, ma ad una specifica attitudine verso il sacro che gli abitanti dell'Africa settentrionale associano ancor oggi con caverne, sorgenti, alberi, pietre e così via. La presenza di tale strategia del sacro, volta a soddisfare necessità di base come la pioggia, la cura della sterilità, la vittoria, è stata notata da scrittori distantissimi nello spazio e nel tempo, dallo storico greco Erodoto (VI secolo a.C.) al viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūta (XIV secolo d.C.) fino all'antropologo finlandese Edward Westermarck (XX secolo d.C.). La nozione di *baraka* (un potere polimorfo legato alla sacralità), l'istituzione della *zāwiya* (una sorta di confraternita che fa capo ad un santuario), la *ziyāra* (il culto dei santi), lo *šaṭḥ* (la danza rituale) e il *samā'* (la musica rituale) hanno svolto un ruolo importante nel sentimento religioso degli abitanti del Magreb fino a tempi assai recenti, benché l'Islam ufficiale li abbia avversati per secoli; molti antropologi sostengono infatti che tali espressioni religiose trovano la loro spiegazione in quella radicata attitudine verso il sacro che già aveva caratterizzato la religione fenicia, il politeismo romano e il Cristianesimo precedente all'avvento dell'Islam.

L'influenza fenicio-punica. I Fenici raggiunsero le rive dell'Africa settentrionale all'inizio del I millennio a.C., vi fondarono Cartagine e stabilirono un gran numero di scali mercantili lungo la costa; popolo di marinai e mercanti, essi non si avventurarono nell'interno fino al V secolo a.C. Quale fu la loro influenza sulla cultura locale? Gli storici non sono concordi nei loro giudizi, ma tutti ammettono che essa fu cruciale, poiché anche i Berberi provenivano da Oriente. La punicizzazione della cultura magrebina non coincise, tuttavia, con il periodo in cui Cartagine era all'apice del potere: soltanto dopo che la città fu battuta e distrutta (146 a.C.) gli *aquellid* («re») della Numidia e della Mauritania adottarono le forme più caratteristiche della civiltà cartaginese. Le scoperte epigrafiche e archeologiche mostrano infatti che, da questo periodo, il culto assunse i tratti della religione fenicio-punica: la dea Tanit andò ad occupare una posizione di rilievo e i sacrifici dei bambini, così invisi ai Romani, divennero pratica comune. Questa spinta al processo di punicizzazione ha tutte le caratteristiche di una deliberata sfida alla Roma imperiale e, secondo Stephane Gsell, specialista francese di storia dell'Africa antica, essa preparò la popolazione all'islamizzazione successiva.

Romanizzazione e cristianizzazione. Il politeismo

romano che si estese alle popolazioni dell'Africa settentrionale era parte inscindibile della romanizzazione che fu, sotto molti aspetti, assai radicata. Ma, sfidata dalle divinità cartaginesi prima e minata dalla propaganda cristiana poi, la religione romana non ebbe il tempo di costruirsi una solida piattaforma. Molti studi hanno dimostrato come essa venne profondamente africanizzata, e come i nomi latini celino soltanto superficialmente le divinità preromane: Juppiter è stato identificato con Amun; Saturno, la più africana delle divinità, con Baal-Hammon; la dea Giunone con Tanit; Asclepio con Ešmun e così via.

Il problema delle specifiche caratteristiche locali investì anche il Cristianesimo africano. La nuova religione conquistò rapidamente adepti, specialmente nelle città, come possiamo vedere dall'alto numero di seguaci perseguitati nel III secolo d.C., e dal fiorire di grandi pensatori come l'apologista Tertulliano (morto dopo il 220 d.C.), il vescovo di Cartagine Cipriano (morto nel 258) e Agostino, Padre della Chiesa (morto nel 430). Tuttavia, il fenomeno più significativo di questo periodo fu indubbiamente lo scisma donatista, che divise profondamente l'Africa romana per tutto il IV secolo. Che fosse un tentativo di fondare una Chiesa nazionale o un movimento di protesta sociale, esso rivela comunque un aspetto fondamentale e caratteristico della psicologia magrebina, la quale sembra accettare le culture straniere con grande facilità, ma sceglie da esse un ele-

mento che possa essere trasformato in un simbolo della propria identità. In questo senso possiamo considerare il Donatismo come un presagio del movimento ḫāriǧita musulmano di tre secoli dopo.

Religiosità berbera. L'Africa settentrionale fu soggetta a influenze egiziane, fenicie, greco-romane e cristiane, ma nessuna di esse ne scalfì profondamente l'attitudine religiosa. Le religioni straniere, che in apparenza vennero accettate senza difficoltà, a livello quotidiano subirono invece una profonda trasformazione. Le professioni di fede, le istituzioni e i culti cambiavano, ma restava intatto il tipo di religiosità, caratterizzata dall'irruenza, dall'estremismo e dalla tendenza alla semplificazione intellettuale che saranno comuni anche ad ogni livello di sviluppo dell'Islam magrebino.

L'intellettualismo estremo si legò sempre al forte attaccamento ai culti popolari più umili, come se i popoli dell'Africa settentrionale rifiutassero di vedere la religione quale mezzo di salvezza individuale: il sociale ebbe sempre la precedenza sull'individuale, il concreto e utile sul puramente spirituale. La religione fu per loro soprattutto un'etica comunitaria. Più la dottrina era semplice e chiara, meglio svolgeva il suo ruolo. Sia i culti locali sia i dogmi elaborati, per quanto lontani potessero sembrare a uno sguardo puramente formale, tendevano nondimeno verso lo stesso fine: tenere unito il corpo sociale.

Un'unica coscienza religiosa espressa in forme religiose diverse: ecco un'ipotesi di continuità che molti esperti sarebbero restii ad accettare. Eppure, molti storici l'hanno fatta propria, almeno come punto di partenza del loro lavoro, anche se non basta per spiegare come il Magreb sia divenuto musulmano. L'islamizzazione, nell'Africa settentrionale come altrove, è avvenuta sotto forma di duplice processo. L'Islam nacque come un insieme di dottrine e di norme di comportamento proprie degli Arabi del Medio Oriente, ma anche la lunga e ricca esperienza della popolazione magrebina che lo ricevette concorse a determinarne la forma finale. Tre secoli prima della comparsa dei primi missionari musulmani, la regione, ad eccezione di Cartagine, era totalmente libera da influenze straniere e governata da principati indipendenti, la cui storia è relativamente oscura. I ritrovamenti epigrafici testimoniano che le religioni punica e cristiana resistevano ancora, che l'Ebraismo era vitale, e che il Donatismo e il Manicheismo erano rifioriti. L'Islam si sviluppò all'interno di questa complessa situazione, dominata da un singolare sincretismo: ritenere che l'Africa settentrionale sia passata direttamente dall'ortodossia cristiana all'Islam sunnita è soltanto un'illusione.

Il periodo arabo. Con questo termine, che sotto diversi aspetti è alquanto inadeguato, ci si riferisce al periodo che va dal II al V secolo eg. (VII-XI secolo d.C.). A guardar bene, tale periodo fu arabo soltanto per certi versi, ma sotto quest'etichetta esamineremo in primo luogo la conquista, o l'instaurazione del potere politico da parte dei guerrieri del Medio Oriente; in secondo luogo, l'islamizzazione, ossia l'adozione di riti e dottrine stabiliti dal Corano; e infine, l'arabizzazione nel suo duplice aspetto etnico e culturale, che investe cioè sia la composizione delle popolazioni sia l'adozione della lingua e dei costumi arabi. Tre sviluppi, questi, che sono ben lungi dal coincidere.

La conquista. Le prime armate arabe arrivarono in Ifrīqiyā (conosciuta prima d'allora come Byzacene) nel 26 eg. / 647 d.C., ma la conquista vera e propria ebbe inizio soltanto nove anni più tardi, quando ʿUqba ibn Nāfiʿ fondò la città di Kairouan come base permanente per i suoi soldati. ʿUqba decise di costeggiare le torri settentrionali, già fortificate dai Bizantini, e di seguire la strada che portava agli altopiani dell'interno, dove vi erano dei principati indipendenti. In un primo tempo, la tattica si rivelò fruttuosa, perché il generale arabo, dopo aver battuto il capo berbero Kusayla, riuscì ad attraversare l'intera regione fino all'Oceano Atlantico senza incontrare ulteriori resistenze. Tuttavia, sulla via del ritorno si trovò di fronte un'alleanza di Berberi e Bizantini che gli avevano tagliato ogni via di comunicazione e così la sua armata, che egli, con poca lungimiranza bellica, aveva diviso in piccoli gruppi, venne annientata. Un altro conquistatore, Ḥassān ibn al-Nuʿmān, tratte dalla disfatta le dovute conclusioni, decise di attaccare Cartagine, centro del potere bizantino. Prese d'assalto la città nel 691, la perdette e poi la riconquistò definitivamente nel 695. Fu allora che i popoli dei monti Aurès, che si erano fieramente battuti per la loro indipendenza contro i Vandali e i Bizantini nei due secoli precedenti, si rivoltarono guidati da una donna che gli Arabi soprannominarono al-Kāhina («la strega»). Dal momento che ai conquistatori non interessano che i nostri beni, pensò al-Kāhina, trasformiamo in deserto la nostra terra ed essi se ne andranno. E così diede l'ordine di abbattere tutti gli alberi, causando in tal modo una terribile deforestazione con conseguenze che ancor oggi si risentono. Verità o leggenda? Sia come sia, questo sforzo autolesionista non ottenne i risultati sperati. Gli Arabi non se ne andarono da quella terra devastata e al-Kāhina, vedendo che le cose si erano messe male, ma decisa a non arrendersi, mandò i suoi figli a fronteggiare il nemico. Gli scontri continuarono per una decina d'anni nella parte occidentale della regione. Il nuovo generale, Mūsā ibn Nuṣayr, tornò alla politica del suo predecessore Abū al-Muhāǧir e applicò largamente il sistema clientelare del *walā'* («adozione»), affidando all'aristocrazia araba i figli dei capi sconfitti. Questa interpenetrazione etnica fu così rapida che la conquista

della Spagna, cominciata nel 711, venne guidata già da un *mawlā* («cliente») di Mūsā, il berbero Ṭāriq ibn Ziyād.

A differenza delle monarchie centralizzate di Egitto, Persia e Spagna, i cui destini vennero decisi dal risultato di una sola battaglia contro i musulmani, il Magreb venne conquistato in maniera definitiva soltanto dopo mezzo secolo di scontri. Molte ragioni stavano alla base di questo risultato. Montagnoso, suddiviso internamente, politicamente frammentato, il Magreb si rivelò sempre difficile da conquistare. Gli Arabi si trovarono di fronte tanti popoli diversi: Rūm (Bizantini), Afranǧ (Romani), Afāriq (Berberi punicizzati), nomadi e gruppi sedentari. Ognuno di questi popoli aveva proprie tattiche di difesa e poteva contare su un diverso sistema di attacco: la resistenza berbera assunse le forme delle strategie di Kusayla e di quelle di al-Kāhina, e così variarono anche le strategie arabe, che andarono dal rigore di ʿUqba al liberalismo di Abū al-Muhāğir e, inoltre, le armate conquistatrici risentirono della crisi che investì il califfato musulmano dal 660 al 694.

Alcuni storici non islamisti ritengono che i primi conquistatori arabi fossero nomadi come i Banū Hilāl, che invasero la regione più di tre secoli dopo. Quest'opinione è del tutto sbagliata: essi erano abilissimi cavalieri, addestrati nelle tattiche di cavalleria. Molti di loro venivano dalla Siria e discendevano da uomini che per generazioni erano stati in stretto contatto con Romani e Bizantini. Nel Magreb essi si presentarono come eredi di quelle antiche civiltà e col tempo il carattere neobizantino dell'amministrazione araba divenne sempre più evidente.

Arabizzazione. Da un punto di vista etnico, il processo di arabizzazione ebbe, a quanto pare, propositi molto limitati. Secondo gli storici più attendibili, il numero di Arabi che si stanziarono nella regione nel corso del I secolo dell'era musulmana non superò i cinquantamila. La popolazione locale, specie in Ifrīqiyā, era già alquanto multietnica e questa caratteristica fu accentuata dalla conquista, giacché le armate «arabe» erano di fatto composte da militari bizantini, persiani e, quasi da subito, berberi, probabilmente nomadi, che divennero noti in seguito come Zanāta.

L'adozione di usi, consuetudini, abiti e lingua arabi fu senza dubbio estremamente rapida; tutti i primi cronachisti arabi sottolineano l'origine himyarita (yemenita) dei Berberi a sostegno di una remota somiglianza etnica. Il sistema del *walā'*, poi, fece sì che molte tribù berbere si legassero con quelle qahtanite (arabe meridionali). Il termine *berbero* perdette rapidamente il suo originario significato etimologico e venne a designare soltanto gli abitanti di isolate regioni montane. Con l'islamizzazione, si produsse in Africa settentrionale una distinzione fondamentalmente socioculturale piuttosto che etnico-linguistica.

Quando l'autorità politica fu in mani arabe, ebbe inizio naturalmente l'arabizzazione culturale. Nel periodo in esame, il potere degli Arabi si stabilì solidamente in quella che ora è la Tunisia e sulle coste spagnole del Mediterraneo. Si trattava di regioni floride, assai popolate e facili da difendere, e dove l'influenza punica era stata profonda e durevole. Kairouan e Cordova, le capitali delle due province, mantennero relazioni ininterrotte con le altre metropoli musulmane e furono i punti di partenza per la diffusione della cultura araba e dell'Islam ortodosso.

Dopo la conquista, il Magreb fu governato da emiri inviati dal governo omayyade di Damasco. Con la rivoluzione abbaside del 750 e il trasferimento della capitale a Bagdad, l'Impero divenne sempre più persiano e meno arabo, più asiatico e meno mediterraneo. Le province occidentali, sempre più difficili da controllare, cominciarono a distaccarsi l'una dopo l'altra. Nel 755, un principe omayyade rifugiatosi in Spagna vi fondò un emirato indipendente. Nel 787, Idrīs I, discendente di ʿAlī ibn Abī Ṭālib, fece la stessa cosa in Marocco. Infine, nell'800, l'Ifrīqiyā raggiunse l'autonomia sotto la dinastia aġlabide, con il consenso del califfo.

Nel IX secolo, gli emirati omayyade e aġlabide esercitarono il loro controllo militare e commerciale su tutto il Mediterraneo occidentale. La Spagna musulmana, che divenne califfato nel 929, mantenne la propria preminenza fino alla grande crisi del 1009, e la sua capitale, Cordova, fu l'equivalente di Bagdad o del Cairo. La parte occidentale del Magreb visse all'ombra dell'influenza politica e culturale della Spagna; i principi di Ceuta, Fez, Tlemcen e altrove, sia arabi sia berberi, erano clienti del califfo di Cordova e, come tali, esponenti della cultura andalusa e dell'ortodossia omayyade.

Quanto all'emirato aġlabide, invece, esso cadde vittima della propaganda dei Fatimidi šīʿiti, i quali sostenevano che soltanto i discendenti di ʿAlī e Fāṭima, rispettivamente cugino e figlia del profeta Muḥammad, potessero legittimamente aspirare al califfato. Un loro *dāʿī* («missionario»), venuto dallo Yemen, si stabilì presso i Berberi Kutāma nella regione montagnosa della Piccola Cabilia e lì, appoggiato da una popolazione favorevole agli ʿalidi e ostile al potere aġlabide, pazientemente attese l'occasione buona. L'esercito aġlabide, indebolito dalle lotte che dividevano la famiglia regnante, venne sopraffatto ad al-Urbus (l'antica Laribus) nel 909, e la residenza degli emiri, Raqqāda, venne presa d'assalto. Un anno dopo, il pretendente al trono si fece avanti e adottò ufficialmente il titolo di ʿUbayd Allāh al-Mahdī. Ma per i Fatimidi vittoriosi, l'Ifrīqiyā rappresentò soltanto una rampa di lancio per la conquista dell'Impero

abbaside. Conquistato l'Egitto nel 969, essi la abbandonarono infatti nelle mani dei loro alleati Kutāma, i quali diedero origine a due dinastie: gli Ziridi nell'attuale Tunisia e gli Hammadidi a est dell'attuale Algeria; due dinastie che discendevano entrambe da Zīrī ibn Manād, generale dell'esercito divenuto reggente dopo la partenza del califfo fatimide, e che fiorirono entrambe fino alla metà dell'XI secolo.

Se dunque si applica il termine *arabo* a questo periodo, esso si rivela chiaramente inadeguato. Furono sì principi orientali i fondatori degli Stati e i creatori delle città in cui esercito, amministrazione e istituzioni religiose diffondevano la cultura araba, ma il potere politico venne ben presto condiviso: senza gli Awriba, Idrīs I non avrebbe potuto regnare, e senza i Kutāma, 'Ubayd Allāh non avrebbe mai potuto arrivare al califfato.

Non v'è dubbio che il processo di arabizzazione fu estremamente lento. I ritrovamenti epigrafici dimostrano come le influenze puniche, romane e cristiane sopravvissero a lungo dopo la conquista, ma l'importanza di questi resti non dev'essere sopravvalutata. Le narrazioni che hanno per oggetto la storia delle origini della dinastia fatimide mostrano chiaramente che la patria dei Kutāma, pur lontana dalla capitale e isolata per via delle montagne che la circondavano, fu aperta tuttavia all'influenza delle città, veri ricettacoli dei valori distintivi della cultura araba. Il processo di arabizzazione fu avviato dai governatori arabi, ma non s'interruppe quando il potere passò in mani berbere, come dimostra la condotta dei principi ziridi e hammadidi, che pure discendevano direttamente dai ṣanhāǧa berberi.

Islamizzazione. Nel 660, una profonda crisi investì la comunità musulmana d'Oriente. Due opposti *clan* reclamarono il califfato: i sostenitori di Mu'āwiya e della famiglia omayyade da un lato e i seguaci di 'Alī ibn Abī Ṭālib e degli Hašimiti, il *clan* del Profeta, dall'altro. Più tardi si fece avanti una terza fazione, più neutra, la quale sosteneva che l'autorità dovesse essere conferita per elezione e che il califfo potesse anche non far parte della tribù dei Qurayš e non essere addirittura arabo. I membri di quest'ultima fazione vennero chiamati ẖāriǧiti; la seconda invece assunse il nome di Šī'a, mentre la prima venne definita *ahl al-ǧamā'a*, ossia i sostenitori della maggioranza, quelli che poi saranno i sunniti ortodossi. All'inizio, le tre fazioni erano arabe ma, quando gli Omayyadi stabilirono a Damasco un'amministrazione in larga maggioranza qurayšita, šī'iti e ẖāriǧiti cercarono l'appoggio dei nuovi convertiti e, in opposizione ai sunniti che rappresentavano l'Islam ufficiale, moderato e conservatore, di impronta araba, abbracciarono istanze non arabe e, talvolta, anche decisamente antiarabe.

In Africa settentrionale si diffuse più rapidamente l'Islam che non la lingua araba, un paradossale risultato della propaganda scismatica del movimento autonomista, diretta contro il potere politico degli Arabi e dei loro clienti, che conferì all'Islam un carattere profondamente nazionale.

Dopo la morte di al-Kāhina nel 701, la conquista poté ritenersi completata. I nuovi governanti, nel tentativo di riorganizzare la provincia, imposero un sistema regolare di tasse. Ma ormai la popolazione, fin dal declino dell'Impero di Roma, si era assuefatta a vivere in piccole comunità indipendenti e già nel 720 i Berberi di Ifrīqiyā si sollevarono e uccisero il loro emiro, Ibn al-Ḥabḥāb. Nel 740, una più seria rivolta scoppiò nel Marocco settentrionale e presto si diffuse in tutta l'Africa settentrionale. Uno dei capi della rivolta, Maysara, aveva vissuto a Kairouan, dov'era giunto al seguito della Ṣufrīya, un gruppo di ẖāriǧiti estremisti. I Berberi insorsero dunque nel nome di quei valori di giustizia, eguaglianza e austerità che erano stati propugnati dall'Islam stesso ma che, a parere loro, erano stati traditi dagli Omayyadi. Nel 740, sulle rive del fiume Chelif, nell'attuale Algeria centrale, il fior fiore dell'aristocrazia araba perì nella cosiddetta battaglia dei Nobili (*ġazwat al-ašrāf*). Da quel momento, la parte occidentale del Magreb riguadagnò la propria indipendenza. I disordini continuarono nella parte orientale, ma non si arrivò ad alcuno scontro decisivo. I nuovi governatori dell'Impero, gli Abbasidi, disperando di una rapida vittoria in quelle remote province, delegarono la loro autorità a Ibrāhīm ibn al-Aġlab, un brillante generale che aveva difeso la regione dagli insorti Zāb, nell'attuale Tunisia meridionale, e permisero così la nascita della dinastia aġlabita all'interno dei confini dell'Africa ex romana.

Gli ẖāriǧiti s'impadronirono così del Magreb centrale e occidentale, ma presto dimostrarono di non essere all'altezza di controllare un grande Stato. Propugnatori dell'eguaglianza assoluta, rifiutavano ogni forma di gerarchia o di disciplina, e accettavano senza discriminazioni chiunque abbracciasse la loro dottrina. Dotati di una certa propensione alle dispute teologiche, nei casi di discordia su qualche punto del dogma, deponevano i propri imam e, talvolta, li uccidevano persino. I principati che fondarono dopo il 754 ebbero frontiere incerte e organizzazioni rudimentali. Città deposito come Tāhart nell'Algeria occidentale e Siǧilmāsa nel Marocco sudoccidentale furono situate agli snodi delle importanti vie di comunicazione tra est e ovest, tra Sahara e Mediterraneo, e poterono fiorire e prosperare nonostante la loro instabilità politica. Anche lo Stato di Barġwāṭa, fondato nello stesso periodo nelle ricche pianure atlantiche, prosperò, stando ai racconti dei viaggiatori del X secolo; frutto della rivolta ẖāriǧita, esso

puntò sempre più verso un ampio sincretismo. [Vedi *ḪĀRIĞĪTI*].

Dopo gli ḫāriğīti, fu la Šīʿa a dominare la storia politica e religiosa del Magreb. Forse, già la creazione del regno idriside non era stata un fatto accidentale. Vi sono infatti molte prove dell'esistenza di una vera e propria rete di missionari šīʿiti che, provenienti da Medina o dall'Iraq, presero la via dell'Occidente per diffondere la loro buona novella. Essi cominciarono ad agire prendendo informazioni da studenti e pellegrini circa la disposizione mentale dei loro conterranei magrebini. Se da costoro apprendevano che veniva nutrita una certa simpatia per gli ʿalidi o una certa insoddisfazione per gli attuali governanti, allora inviavano un missionario per tastare con mano la situazione ed eventualmente preparare il terreno per l'arrivo del pretendente ʿalide. Il successo di Idrīs I incoraggiò alcuni discendenti di Ḥasan ibn ʿAlī a seguire lo stesso esempio. Verso la metà dell'XI secolo vennero fondati quasi una dozzina di principati ḥasanidi nella parte occidentale dell'Algeria. Alcuni principi si limitarono al ruolo di ospite d'onore, ma altri divennero veri e propri capi locali, sebbene le loro ambizioni fossero limitate dal fatto che non disponevano di eserciti. Grazie alla presenza di tanti «ospiti» ʿalidi, l'ideologia šīʿita poté ben presto permeare la società magrebina, talvolta sostituendosi del tutto al pensiero ḫāriğīta, talaltra combinandolo con dottrine più antiche, dando origine così a singolari sincretismi. Ne è un esempio la regione di Ġumāra, a sud di Tetuan, dove uno pseudoprofeta chiamato Hā' Mīm fondò, insieme a sua zia Tangīt, un culto separato. La vittoria dei Fatimidi sarebbe incomprensibile se non si tenesse conto dell'attività preliminare dei missionari šīʿiti. La nozione di Mahdi (messia), dispensatore di giustizia a conclusione di un'era di ingiustizie, può forse aver risvegliato l'eco di antiche credenze, ma di fatto, da questo momento in poi, essa divenne peculiarità permanente della mentalità magrebina, prima ancora di ricevere uno *status* ufficiale con gli Almohadi. [Vedi *ŠĪʿA*].

L'Islam diffusosi presso i Berberi scismatici può sembrare ora dei più eterodossi, ma fino a che punto si può parlare di ortodossia in relazione ad un tempo in cui non esisteva ancora l'ombra di un'istituzione gerarchica? Fino a quel momento nessuno Stato si era dimostrato tanto forte da imporre un'ideologia ufficiale all'intera Africa settentrionale, e v'era spazio a sufficienza per differenti interpretazioni del dogma, le quali, in ultima analisi, avevano il pregio di approfondire l'impatto del messaggio coranico. Primi a tentare un'unificazione politica e ideologica del Magreb furono i Fatimidi, che sradicarono quasi completamente gli ḫāriğīti, salvo che nella regione del Mzab nell'Algeria meridionale e del Ğabal Nafūsa nell'attuale Libia occidentale, dove alcune comunità resistono ancor oggi. Fu solamente all'epoca degli Almoravidi che la Sunna mālikita trionfò, grazie soprattutto all'islamizzazione consolidata dall'attività degli scismatici.

Opere letterarie. La letteratura berbera è sempre stata di natura soprattutto orale. I profeti berberi come Ṣāliḥ di Barġwāṭa o Hā' Mīm di Ġumāra si servirono probabilmente di mezzi orali di comunicazione. Benché il geografo andaluso al-Bakrī nell'XI secolo abbia affermato che Barġwāṭa avesse un Corano in berbero, nessuna traccia ne è mai stata ritrovata.

Se il sincretismo non ha alcun documento scritto che possa illuminarlo, la stessa cosa non si può dire per il movimento ḫāriğīta. Dopo la caduta di Tāhart, i sopravvissuti fuggirono nel Mzab con i loro libri sacri, preservando così due opere importanti. La prima, il *Kitāb aḫbār al-Rustumīyīn* (Eventi memorabili nella storia degli imam rustimidi), venne scritto da Ibn al-Ṣaġīr (morto nell'894), vissuto al tempo degli eventi narrati; il secondo, *Kitāb al-sīrawa-aḫbār al-a'imma* (Vita e opere degli imam) è un'opera più tarda – il suo autore, Abū Zakarīyā', visse nell'XI secolo – ma rientra ancora nel periodo preso in considerazione. Entrambi i testi trattano l'illuminazione del fedele, ma forniscono anche preziose informazioni storiche e cenni psicologici sugli ḫāriğīti del Magreb.

Il primo movimento šīʿita non lasciò opere scritte e ci è noto soltanto attraverso la storia antica della dinastia fatimide, riportata da Qāḍī al-Nuʿmān ibn Ḥayyūn (morto nel 974), principale ideologo di tale dinastia. Nella sua opera più importante, *Iftitāḥ al-daʿwa* (Le prime missioni), egli descrive con grande oggettività e accuratezza la regione sfuggita al controllo politico degli Aġlabidi, ma aperta alla loro influenza culturale.

Le opere più significative di questo periodo, tuttavia, vennero composte a Kairouan. Fino all'XI secolo, la letteratura profana fu principalmente dominio di immigrati orientali, ma gli scrittori locali seppero aggiudicarsi il merito di un rinnovamento nel campo della cultura religiosa. In un primo tempo, l'Ifriqīyā seguì l'esempio di Bagdad e adottò la tradizione legale di Abū Ḥanīfa (morto nel 768), ma presto s'indirizzò piuttosto alla scuola di Mālik ibn Anas (morto nel 796). A spiegazione di tale preferenza si possono citare molte ragioni: studenti e pellegrini magrebini erano assai più legati allo Higiaz, la terra di Mālik, che non all'Iraq, patria di Abū Ḥanīfa; ed essendo vissuto sempre a Medina, Mālik sembrava garantire una maggiore fedeltà alla tradizione del Profeta. Inoltre, molti abitanti del Magreb avrebbero desiderato, magari inconsciamente, di distaccarsi dalla parte orientale dell'Impero, ma senza dare origine ad uno scisma. E infine, la scuola mālikita, più semplice di quella ḥanafita, meglio si attagliava alla

società dell'Ifriqīyā, ancora a predominanza rurale e quindi relativamente omogenea.

Quali che fossero le cause, esse originarono importantissimi risultati e la scuola mālikita di Kairouan compì decisivi passi avanti verso l'unificazione ideologica del Magreb. 'Abd al-Salām ibn Sa'īd, noto come al-Saḥnūn (morto nell'854), espose nel suo *Mudawwana* (un manuale di diritto mālikita) il codice civile del Magreb islamico. Senza dubbio molti usi ancestrali o addirittura preistorici continuarono a sopravvivere, ma vennero giudicati conformemente al modello espresso dal *Mudawwana*. Da quel momento in poi, il *faqīh* (giureconsulto) mālikita divenne una delle due figure più importanti della società, insieme con l'*'ābid* (uomo di Dio) che, sempre pronto a disdegnare ogni onore e a criticare il potere costituito, seppe incanalare lo scontento popolare. Figura di spicco in questo campo fu Buhlūl ibn Rāšid (morto nel 799), il quale, con altri suoi pari, secondo la tradizione fu un precursore di quelle confraternite (*zawāyā*) che tanto caratterizzeranno la religiosità berbera. Se alla fine la Sunna prevalse, fu proprio grazie a persone come lui, capaci cioè di influenzare le decisioni governative senza ricorrere a sanguinose ribellioni. Man mano che la società si inurbava e diveniva più stabile, il suo esempio cominciò a trovare larga eco. Ne lui né gli altri asceti lasciarono alcuna opera scritta, ma la loro condotta venne accuratamente descritta e i loro detti furono raccolti nella letteratura *manāqib* (agiografica), a cominciare dall'opera *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiyā wa-Tūnus* (Biografie dei dotti religiosi dell'Ifrīqiyā e di Tunisi) di Abū al-'Arab Muḥammad ibn Tamīm (morto nel 944).

A metà del X secolo, quando i Berberi Kutāma ereditarono uno Stato stabile e prospero, che presto si conquistò una propria autonomia, essi incoraggiarono la crescita di una letteratura squisitamente locale. Il secondo emiro ziride, al-Manṣūr ibn Buluggīn (984-996), lasciò Raqqāda, prima residenza aġlabita, e si trasferì nel fasto di Ṣabrā-Manṣūrīya, dove la vita di corte, così tipica della civiltà islamica, favorì lo sviluppo dell'*ādāb* (la letteratura profana). Qui operarono tre uomini la cui fama oltrepassò di molto i confini dell'Ifrīqiyā: Ibrāhīm ibn al-Raqīq (morto nel 1027) fu cancelliere e šī'ita militante, e la sua vasta opera storica, *Ta'rīḫ Ifrīqiyā wa-al-Maġrib*, servì di riferimento a tutti i cronachisti successivi, sebbene pochissimo ne sia giunto sino a noi; Muḥammad ibn Sa'īd ibn Šaraf (morto nel 1067) divenne famoso come poeta e storiografo, e il suo trattato di critica letteraria, *Masā'il al-intiqād*, venne tradotto in molte lingue europee; e infine Ḥasan ibn Rašīq (morto nel 1064), poeta e antologista, lasciò ai posteri un testo di retorica, il *Kitāb al-'umda*, pregevole per la profondità della sua analisi e l'eleganza del suo stile.

Le moschee di Kairouan e di Susa, i resti del palazzo di Raqqāda, le fortezze di Belezma e Baġā'ī, le cittadelle di Susa e Monastir, tutto concorre a testimoniare la vitalità delle dinastie regnanti e l'introduzione di un'arte islamica in Africa settentrionale. L'architettura di questo periodo fu il prodotto di un'armoniosa simbiosi fra l'eredità bizantina, l'influenza dell'Iraq abbaside e uno spirito di sobrietà espresso dall'ascetismo di uomini come Buhlūl.

Il periodo berbero. La cultura dell'Ifrīqiyā raggiunse l'apice nell'XI secolo, diffondendosi poi in tutto il Magreb grazie all'unificazione politica operata da Almoravidi, Almohadi e Marinidi. In mancanza di una definizione migliore, i tre secoli che vanno dalla metà dell'XI alla metà del XIV vengono chiamati *periodo berbero*, dal momento che il potere supremo era nelle mani di dinastie berbere, ma tale termine è inadatto quanto lo è l'aggettivo *arabo* applicato ai tre secoli precedenti. Infatti, né l'arabizzazione né l'islamizzazione subirono in quel periodo una battuta d'arresto e, al contrario, esse giunsero al punto di non ritorno.

Le tre dinastie berbere attuarono una politica imperiale volta all'unificazione del Magreb e, pur non riuscendovi, lasciarono tracce indelebili di questo loro tentativo. Nell'XI secolo, la parte occidentale del Magreb differiva notevolmente dalla parte orientale. Quest'ultima aveva una cultura araba ed era politicamente unificata, mentre la prima era frammentata in una serie di principati che venivano manovrati a turno dai governatori di Cordova e di Kairouan. I Maġrāwa e i Miknāsa, per esempio, servendo alternativamente gli interessi dell'uno o l'altro, si logorarono in una serie di sterili conflitti, finché all'improvviso, per una concomitanza di fattori, il califfato di Cordova scomparve nel 1031 e gli emirati zirida e hammadida nel 1052: con un tale vuoto sulla scena politica dell'Africa settentrionale, il tempo del Magreb occidentale era compiuto. I Lamtūna Almoravidi, partendo dalla regione atlantica del Sahara, costruirono un Impero attorno a Marrakesh (fondata nel 1062); quest'Impero, che durò fino al 1146, si estese dall'Andalusia al Sahara e da Algeri all'Atlantico. Gli Almoravidi furono seguiti dagli Almohadi, il cui principale punto di forza erano i Maṣmūda dell'alto Atlante; essi estesero fino a Tripoli l'Impero che avevano ereditato, regnarono a Marrakesh fino al 1276 e, sotto il nome di Hafsidi, a Tunisi fino al 1573. Poi venne la volta dei pastori Zanāta, che provenivano dal confine tra Algeria e Marocco e che, come i Marinidi prima e i Wattasidi poi, regnarono a Fez fino al 1550, e come i Zayyanidi-'Abd al-Wadid a Tlemcen fino al 1554.

Diversamente dai Kutāma, i gruppi berberi del Magreb occidentale non erano stati insediati dalla nomina

di un rifugiato politico arabo. In entrambi i casi, tuttavia, la presa di potere da parte di una dinastia berbera era stata accompagnata da un'arabizzazione della cultura, che poté procedere a passo spedito grazie alla vita lussuosa di corte. Anche l'arabizzazione subì un'intensificazione, dal momento che i beduini Banū Hilāl, responsabili della caduta degli emirati zirida e hammadida, continuarono a emigrare nel Magreb fino al XV secolo; gli ultimi ad arrivare in ordine di tempo, i Banū Ma'qil, arabizzarono la provincia di Šangīṭ, nell'attuale Mauritania settentrionale.

Il movimento almoravide. Uno dei capi dei Lamtūna, di ritorno da un pellegrinaggio a Mecca, assistette alle lezioni tenute da Abū 'Imrān al-Fāsī, un famoso giurista marocchino. «I miei conterranei», disse al maestro, «non sanno nulla del vero Islam e hanno bisogno di una guida. Chi mi puoi raccomandare?». Abū 'Imrān rispose: «Presentati a mio nome da Waǧǧāǧ, che conosce bene la tua regione». Waǧǧāǧ a sua volta indirizzò il capo lamtūna da un *faqīh* di Siǧilmāsa di nome 'Abd Allāh ibn Yāsīn. Il guerriero e il missionario tornarono così insieme nel Sahara e fondarono un *ribāṭ* (monastero) dove i futuri *leaders* del movimento presero a radunarsi: questa è la ragione per cui essi vennero chiamati *al-murābiṭūn*, che gli Spagnoli trasformarono in Almoravidi. Poco tempo dopo, sotto la guida di Yūsuf ibn Tāšfīn, i discepoli di Ibn Yāsīn mossero alla conquista di un vasto Impero.

La storia assomiglia molto a quella di Abū 'Abd Allāh, il *dā'ī* fatimide, senonché questa volta il missionario era sunnita. Il movimento almoravide in Occidente, come il movimento selgiuchide in Oriente, s'inserì in una vasta controffensiva lanciata nell'XI secolo dagli Abbasidi per distruggere la Šī'a e respingere la crociata cristiana. Uno dei padri spirituali del movimento, il *qāḍī* mālikita al-Bāqillānī (morto nel 1013), fu maestro di Abū 'Imrān e, con la benedizione del maggiore giureconsulto d'Oriente, Yūsuf ibn Tāšfīn rovesciò i principati andalusi e prese il titolo di Amīr al-Muslimīn («comandante dei musulmani»), a simboleggiare la sua carica suprema nell'Occidente musulmano sotto la sovranità dei califfi abbasidi.

Nel nuovo Stato almoravide, i *faqīh* ottennero un posto d'onore. Scelti tra i primi aderenti al movimento, cominciarono subito a difendere e a diffondere l'ideologia ufficiale, consigliando gli emiri locali, supervisionando i verdetti delle corti, predicando l'ascetismo ai governati e l'austerità ai governatori. Il *qāḍī* 'Iyād di Ceuta (morto nel 1149) fu l'incarnazione di questa casta clericale. Lasciò molte opere, due delle quali di notevole importanza. Il suo *Šifā'* (Il libro della salute), che fornisce un'immagine completa del Profeta, provvede allo stesso tempo il lettore di un esempio da seguire in ogni momento della vita, dimostrandogli in questo modo, contrariamente al pensiero šī'ita, che egli non ha alcun bisogno di un imam che lo guidi alla verità. Nel *Kitāb al-madārik* (Il libro delle gesta), l'autore compila invece un lungo elenco di celebri esponenti della scuola mālikita. Questo libro completa l'opera che Abū al-'Arab aveva iniziato con la raccolta di quella che si potrebbe definire una vera e propria patrologia dell'Islam magrebino.

Tuttavia, nonostante il volenteroso sostegno dello Stato, la preminenza mālikita ebbe vita breve, e con l'arrivo della dinastia almohade il Magreb fu un'altra volta devastato da scismi. L'ideologia ufficiale almohade sembrava trascinarsi con fatica dietro l'evoluzione sociointellettuale del resto del mondo islamico. Mentre in Oriente, grazie ad al-Ġazālī (morto nel 1111), la Sunna si era evoluta e aveva saputo integrare la teologia dialettica (*kalām*), la logica (*manṭiq*) e il misticismo (*taṣawwuf*), e in Andalusia, Ibn Ḥazm (morto nel 1064) stava sperimentando nuove direzioni del pensiero giuridico, la Mālikīya del Magreb invece rimase ciecamente attaccata alla scuola di Kairouan e rifiutò ogni genere di riforma. Giunta al potere, essa aveva messo in atto una politica reazionaria nel vero senso della parola, rifiutando di sistematizzare il *fiqh* sull'esempio di al-Šāfi'ī (morto nell'820), condannando al rogo i libri di al-Ġazālī e dichiarando guerra alla pietà popolare. I mālikiti vennero così a formare un'isolata e attivista minoranza che rifiutava lo spirito della *sunna*, che predica di scegliere le vie di mezzo e di cercare sempre il consenso della maggioranza, e non scoprirono le virtù della moderazione fino a quando non ebbero amaramente a soffrire della persecuzione degli Almohadi.

Gli Almohadi. Da un punto di vista politico, il secolo almohade rappresentò l'apogeo della storia dell'Africa settentrionale, ma dal punto di vista religioso esso fu semplicemente un interludio. L'ideologia ufficiale, che gli *'ulamā'* avevano avversato fin dall'inizio e che in seguito fu considerata scismatica dalla maggior parte della popolazione, venne infine ripudiata persino dai discendenti di coloro che l'avevano messa al posto d'onore. Come ci si può spiegare la comparsa di una tale ideologia? Fu forse un germoglio tardivo di scismi passati? Una creazione originale generata da menti berbere? Una religione nazionale paragonabile alla Šī'a duodecimana in Persia? Queste domande rimangono tuttora senza una chiara risposta.

Muḥammad ibn Tūmart, l'ideologo almohade, a differenza di Ibn Yāsīn, non fu propagandista di un movimento estraneo al suo luogo di origine. Verso il 1107 egli aveva infatti lasciato il Marocco meridionale per Cordova, dove si era immerso negli insegnamenti di Ibn Ḥazm, e quindi era partito per l'Iraq dove, secondo

alcuni biografi, aveva forse incontrato al-Ġazālī. Nel 1116, intraprese il viaggio di ritorno, facendo lunghe soste ad Alessandria, Tunisi, Bougie, Tlemcen, Fez e Meknes. In ognuna di queste città si era eretto ad arbitro di morale e aveva provocato l'autorità locale, ma si era guadagnato discepoli che, come ʿAbd al-Mu'min al-Gūmī, divennero suoi fanatici seguaci. Giunto nella capitale almoravide, Marrakesh, sfidò i *faqīh* trascinandoli in controversie teologiche alle quali essi non erano preparati. Fautore di uno stretto monoteismo (*tawḥīd*) che nulla concedeva all'immaginazione popolare, accusò i suoi avversari di antropomorfismo (*taǧsīm*); in effetti, il termine stesso *almohade* è una distorsione spagnola dell'arabo *al-muwaḥḥid* («unitario»).

Espulso dalla capitale nel 1121, Ibn Tūmart trovò rifugio nella regione del Tinmal, nell'alto Atlante; qui, circondato dai suoi seguaci, e con l'aiuto dei Berberi Hintāta, un clan dei Maṣmūda, si propose come candidato all'imamato. Passò sette anni ad organizzare una vera e propria rivoluzione armata, e infine nel 1128 attaccò Marrakesh. L'Impero almoravide era ancora nel fiore della sua forza e l'attacco armato venne respinto con serie perdite nelle fila degli attaccanti, i quali tuttavia riuscirono a salvarsi con la fuga. Ibn Tūmart morì poco dopo la disfatta, ma lasciò dietro di sé una macchina da guerra perfettamente oliata. Al suo successore, ʿAbd al-Mu'min, non restò che scegliere le tattiche di logoramento per abbattere il potere degli Almoravidi.

Ibn Tūmart si interessò attivamente alla formazione ideologica dei suoi seguaci e per loro scrisse una serie di testi teologici che sono giunti sino a noi. Come gli ḫāriǧiti, sosteneva che la fede (*imān*) non dev'essere passiva, e credeva di dover attivamente seguire il bene e combattere il male. Come la Muʿtazila, egli definiva gli attributi divini in termini strettamente razionali, ricorrendo, se necessario, al *ta'wīl* (l'interpretazione allegorica). Come caposcuola indipendente, applicava l'*iǧtihād*, seguendo la proprie opinioni senza far riferimento ad alcuna scuola legale in particolare. Come pretendente al potere politico, sosteneva di discendere da ʿAlī e si presentava come imam infallibile (*maʿṣūm*), il Mahdi la cui venuta i deboli e gli oppressi attendevano da tempo. Siamo ben lontani dalle posizioni mālikite, ma il solo punto davvero inaccettabile per un musulmano sunnita era la dottrina dell'infallibilità, ed essa infatti dovette essere abbandonata a Marrakesh nel 1229 e poi dagli Hafsidi di Tunisi. Se Ibn Tūmart si fosse limitato a proclamare il diritto all'*iǧtihād*, i *faqīh* non avrebbero potuto fare molto di più che mettere in questione le sue capacità, senza arrivare alla condanna di eresia.

L'arrivo di un uomo come Ibn Tūmart in una regione tanto lontana dai grandi centri culturali mostra fino a che punto il Magreb fosse islamizzato; tuttavia, sarebbe un grave errore considerare gli Almohadi un fenomeno puramente locale: la loro ideologia era infatti espressione di un desiderio generalizzato di trascendere il rigido legalismo della scuola mālikita, così da applicare la logica sia alla giurisprudenza sia alla teologia. Di fatto, tale desiderio trovò il suo compimento soltanto nel secolo successivo. Se oggigiorno esiste una popolazione magrebina omogenea, nonostante le diversità interne, lo dobbiamo alla politica dei califfi almohadi. Ibn Tūmart dovette la sua vittoria al sostegno della Maṣmūda, nell'alto Atlante marocchino, che svolse allora un ruolo fondamentale nell'Impero. Ma il suo successore, il califfo ʿAbd al-Mu'min, proveniva invece dall'Algeria occidentale e, secondo le cronache, portò con sé in Marocco quarantamila suoi conterranei per rafforzare il proprio potere personale. Nel corso delle campagne successive, quando si scontrò con gli Zanāta, genti berbere arabizzate che migravano lungo il confine tra Algeria e Marocco, li spostò nelle regioni di Meknes e Taza; e così fece con i Banū Hilāl, Beduini arabi dell'Ifrīqiyā, che vennero mandati nelle pianure atlantiche. Impose il servizio militare ad entrambi i gruppi e in cambio garantì loro gli *iqṭā'*, ampi possedimenti feudali. Si venne così a creare una casta di soldati che si sovrappose alla popolazione locale e che portò con sé la cultura e la lingua araba. In questo modo l'arabizzazione delle pianure e degli altipiani del Magreb fu totale. Sia i toponimi che gli antroponimi testimoniano come gli stessi gruppi potevano essere trovati ovunque.

Nello stesso periodo si assistette anche allo sviluppo di un movimento religioso pietistico originatosi già in epoca almoravide. Incoraggiato dalla vittoria degli Almohadi, esso nondimeno se ne distaccò fin dall'inizio per scopi e metodi. L'intellettualismo di Ibn Tūmart era sì permeato da grande fervore, ma la sua austerità non lasciava spazio al sentimentalismo religioso di cui la gente aveva indubbiamente bisogno. In questo periodo, invece, molti asceti lasciarono la campagna per diffondere la parola di Dio con un linguaggio colorito e semplice abbastanza da essere compreso anche dai meno dotti. Solo pochissimi di loro erano veri *faqīh*, e certuni erano quasi analfabeti, ma tutti furono uomini di Dio. Si stabilivano in semplici dimore (*zāwiya*) lontane dalle città e trascorrevano il tempo in preghiera e meditazione. Per le popolazioni non ancora sedentarizzate, questi rifugi divennero centri in cui potersi ritrovare, e di fatto essi furono gli antesignani di quel che oggi sono i *mawāsim* (le fiere annuali; sing. *mawsim*). Le biografie di questi asceti, tra cui spicca ʿAbd al-Salām ibn Mašīš (morto nel 1128), sono raccolte nel *Tašawwuf* di Ibn al-Zayyāt. Grazie a questo movimento l'Islam assurse davvero a cultura della gente del Magreb.

Due secoli più tardi rispetto all'Ifrīqiyā, ma su più

vasta scala, il Magreb occidentale a sua volta produsse una vita di corte che andava sempre più familiarizzandosi con la civiltà arabo-islamica. Ad emulazione degli emigrati andalusi, anche autori marocchini come Abū Ǧaʿfar ibn ʿAṭīyah (morto nel 1158), Ibn Ḥabbūs (morto nel 1174) e Aḥmad al-Ǧarāwī (morto nel 1212) si distinsero nel campo della letteratura profana. Nacque inoltre una scuola storiografica, grazie alla quale possiamo finalmente trovare le prime testimonianze delle regioni interne del Magreb occidentale. Gli autori più importanti in questo campo furono Ibn al-Qattān, che visse durante il regno del califfo al-Murtaḍā (1248-1266), ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī (morto nel 1230) e Ibn ʿIḏārī (morto dopo il 1213). Per la prima volta, poi, una capitale magrebina, Marrakesh, poteva competere con Cordova o Il Cairo. I celebri filosofi e giuristi andalusi Ibn Ṭufayl (morto nel 1185), Ibn Rušd e Ibn Zuhr (morti entrambi nel 1198) vissero a Marrakesh per diversi anni e in questa città scrissero alcune delle loro opere più importanti. Durante il periodo almohade l'arte del Magreb raggiunse l'apice della grandiosità e dell'armonia. Rigore, sobrietà e modestia furono le caratteristiche proprie dell'ideologia di Ibn Tūmart e della psicologia collettiva della gente magrebina.

Il periodo post-almohade. L'Impero almohade, profondamente minato dagli scontri in Andalusia contro le forze congiunte della Cristianità, finì per scindersi in tre rami con dinastie diverse che si spartirono il territorio dell'Africa settentrionale. Sotto i discendenti di Abū Ḥafṣ ʿUmar, uno dei primi discepoli di Ibn Tūmart, l'Ifrīqiyā mantenne le proprie frontiere e divenne sempre più autonoma. Per un certo tempo, gli Hafsidi restarono fedeli alle idee degli Almohadi, ma poi se ne dissociarono e si riavvicinarono nuovamente agli *ʿulamā'* mālikiti. Il resto del Magreb venne spartito tra due gruppi Zanāta: i Marinidi a Fez e gli Zayyanidi a Tlemcen. I Marinidi, che si consideravano gli unici eredi legali degli Almohadi, tentarono senza successo di ricostruirne l'Impero, e a partire dal 1350 le tre dinastie coesistettero più o meno pacificamente.

Il Magreb del XIV secolo si rivelò estremamente omogeneo: pur con nomi diversi, l'organizzazione politica fu in sostanza la stessa, ossia il *maḫzan* (governo statale) almohade, direttamente ereditato da alcuni e copiato dagli altri. L'esercito fu dominato ovunque dai Banū Hilāl, mentre la burocrazia fu appannaggio degli emigrati politici andalusi, che portarono con sé la loro raffinata etichetta. Il ritorno degli Andalusi dalla Spagna segnò il terzo passo nell'arabizzazione culturale della regione. La moda e la cucina, la lingua, la musica, l'architettura, le arti decorative e tutto il contesto proprio della vita della classe media testimoniano ancor oggi quest'influenza culturale. Gli stessi nomi, gli stessi usi, lo stesso modo di parlare ricorrevano a Fez, Tlemcen e Tunisi.

La caduta dell'estremismo di Ibn Tūmart lasciò campo libero ad una Sunna rinnovata, fedele all'eredità del passato ma aperta anche alle nuove problematiche che la crisi almohade aveva messo in luce. I Marinidi, che non avevano pretese ideologiche, seguirono le direttive degli *ʿulamā'* e, sull'esempio dei Selgiuchidi in Oriente, diedero vita all'istituzione della *madrasa*, ossia della scuola superiore nella quale venivano impartite, secondo l'insegnamento ortodosso, le discipline islamiche. L'esempio venne immediatamente copiato da Zayyanidi e Hafsidi. L'insegnamento era organizzato dalle autorità, ma il contenuto veniva definito dal consenso degli *ʿulamā'*, e si basava su una tradizione alimentata dal vasto *corpus* della letteratura biografica delle *ṭabaqāt*. Il crescente numero di studenti originò il bisogno di manuali, ed ebbe inizio così l'era degli aridi ed ermetici compendi, che presto richiesero lunghi commentari (*šurūḥ*). Si trattò forse di uno sviluppo inevitabile, ma col tempo si rivelò essere uno sviluppo del tutto negativo.

L'Islam ufficiale. A mano a mano che le dinastie regnanti s'indebolivano, gli *ʿulamā'*, pur senza diventare del tutto indipendenti, guadagnarono sempre più potere e diedero il tocco finale a un'ideologia ufficiale caratterizzata da moderazione, semplicità e positività. Per lungo tempo, l'Islam sunnita si trovò ad affrontare un preciso problema: la razionalizzazione di legge, teologia e misticismo. Se i giuristi ẓāhiriti e šāfiʿiti sostenevano che era possibile condensare i vari precetti coranici in poche leggi; se i teologi muʿtaziliti e ašʿariti facevano derivare tutti gli attributi di Dio da un singolo principio; e se i mistici della scuola di Ibn al-ʿArabī (morto nel 1240) giustificavano il loro monismo metafisico col desiderio di identificarsi in Dio, i *faqīh* mālikiti, per contro, consideravano tali tentativi di sistematizzazione come un inutile estremismo metodologico. Per loro, l'Islam era soprattutto un ordine divino (*amr*) evidente in sé per sé, e il dovere dei musulmani è di obbedire a tale ordine: ciò spiega dunque l'estrema importanza data alla nozione di *bidʿa*, ossia di innovazione del rituale. Il Profeta è per definizione il perfetto credente; perché allora andare oltre a ciò che egli ha insegnato ai suoi seguaci? L'andare oltre non significa forse che egli non era perfetto o che non ha trasmesso fedelmente il messaggio di Dio?

Dal momento che l'Islam è soprattutto una *šarīʿa* (legge, ma lett. «sentiero»), il *fiqh* di conseguenza va a rivestire il ruolo di disciplina centrale nella scienza islamica. La comunità potrà sempre fare a meno di teologi e mistici, come accadeva a Medina al tempo del Profeta, ma non potrà sussistere senza i *faqīh*, che fanno parte integrante dell'*élite* di governo. E poiché il *fiqh* ri-

sponde a un bisogno sociale, esso deve fondarsi su di una semplice *'aqīda* (professione di fede), che è quella dei *salaf* («antenati»); ogni tentativo di completarla o chiarificarla porterebbe inevitabilmente a dissensi senza fine. Il *fiqh*, che è la costituzione della comunità musulmana, è un elemento positivo e deve essere accettato così com'è; esso è giustificato dal volere di Dio, che di per sé è inseparabile dal bene ultimo dell'umanità.

Un tale atteggiamento è facilmente comprensibile se si tiene conto delle disastrose conseguenze che le varie rotture intestine avevano provocato nel corso della storia dell'Islam; e tuttavia non si può ignorare il fatto che proprio un tale atteggiamento, quando divenne il più diffuso, tese a scoraggiare ogni forma di curiosità intellettuale. E infatti, nel Magreb gli ultimi traguardi raggiunti dalle scienze esatte e naturali non vanno oltre il XV secolo.

La storia del Magreb sembra arrivare a un punto morto proprio quando l'Islam assume le sue caratteristiche definitive. Gli studiosi del tempo ne furono perfettamente consci e tentarono di registrare, in forma enciclopedica, le conoscenze raggiunte nei secoli precedenti. In campo giuridico ne è un valido esempio il *Mi'yār* (Norma) di al-Wanšarīsī (morto nel 1508). Anche Ibn Ḫaldūn (morto nel 1406), il più grande pensatore del Magreb islamico, conferì al suo famoso *Muqaddima* (Prolegomena) un taglio enciclopedico. Quest'opera nacque in seguito a una profonda riflessione sulla storia del Magreb, estesa fino a includere l'intero passato arabo islamico. Tuttavia l'autore, profondo studioso della filosofia greco-araba e personalmente incline al misticismo, rimase assolutamente fedele alla metodologia mālikita. In due brillanti capitoli della sua opera maggiore, egli contrappone il positivismo del *fiqh* al razionalismo del *kalām* da un lato, e al monismo del misticismo dall'altro. E soprattutto, spiega la ragione sociologica che sta alla base di tale contrapposizione: la storia universale, sostiene l'autore, si è evoluta dall'*'umrān badawī* (civiltà rurale) all'*'umrān madanī* (civiltà urbana). Nel Magreb i due tipi di cultura coesistono fianco a fianco, provocando una dicotomia strutturale. In città, la società tende naturalmente verso una religione della ragione, mentre la società rurale mantiene una religione naturalistica: il sultano (ossia l'autorità politica) svolge il ruolo di mediatore tra queste due forme di vita sociale; l'ideologia ufficiale, intesa come *fiqh* mālikita, deve necessariamente mantenere le adeguate distanze sia dal razionalismo sia dal naturalismo, e proprio tale distanza le conferisce le sue qualità di positivismo e moderazione.

L'Islam delle zāwiya. Nel corso dei secoli XIV e XV, il Magreb soffrì una crisi generalizzata. La vita nomadica fioriva a spese di una situazione agricola in rovina; il commercio languiva e le città sprofondavano in una profonda inerzia, mentre Spagnoli e Portoghesi, signori dei mari, si conquistavano molti porti sulle coste dell'Africa settentrionale. Di fronte a questi sfavorevoli sviluppi, e costantemente indebolite da guerre interminabili, le tre dinastie arrivarono al collasso.

I Turchi ottomani. Questo periodo ebbe inizio con la cattura di Ceuta da parte dei Portoghesi nel 1415 e terminò soltanto con le disfatte spagnola a Tunisi nel 1574 e portoghese a Wādi al-Maḫāzin, presso Larache, nel 1578. Il Marocco fu salvato grazie a un'esplosione di nazionalismo, il resto dell'Africa settentrionale invece per mano dei Turchi ottomani.

Teoricamente, la sovranità ottomana durò in Algeria fino al 1830, in Tunisia fino al 1881 e in Libia fino al 1911. In realtà, già dal secondo decennio del XVIII secolo tutte queste province si erano conquistate una loro autonomia. La lingua ufficiale era il turco, ma l'arabo rimase la lingua di cultura. Gli Ottomani reintrodussero nel Magreb la legge ḥanafita e il conflitto che ne scaturì con la scuola mālikita ebbe il pregio di risvegliare l'interesse per discipline a lungo neglette, come l'*uṣūl al-fiqh* (i princìpi fondamentali del diritto) e il *kalām*. In Marocco, sotto la nuova dinastia sa'didita, la scena politica e sociale fu dominata dalle confraternite ṣūfī.

Il movimento marabutto. Il pietismo popolare, diffusosi con gli Almoravidi e gli Almohadi, aveva invaso la regione con una fitta rete di *zāwiya* nelle quali vivevano gli asceti, tagliati fuori – almeno in teoria – dal mondo. In pratica, invece, essi insegnavano ai bambini, e anche agli adulti, i rudimenti della religione; impiegavano le offerte che ricevevano dalla popolazione per aiutare i poveri e dare asilo ai viaggiatori; e fungevano da mediatori nei casi di lite. Costoro, conosciuti con i titoli di *ṣāliḥ* (uomo di buone opere), *walī* (uomo di Dio), *sayyid* (signore) e *šayḫ* (capo) avevano finito per divenire figure indispensabili. Gli ultimi due titoli, *sayyid* e *šayḫ*, indicavano in colui che li portava un'autorità spirituale di cui il *qā'id* (ossia il rappresentante del potere centrale) non poteva non tener conto.

Approssimativamente in questo periodo, la *zāwiya* venne a soddisfare un bisogno sociale e a completare il lavoro del *maḫzan*. Quando infatti quest'ultimo si rivelò incapace di aver ragione dei Portoghesi stanziatisi sulle coste, la *zāwiya* si trasformò in *ribāṭ*, che fungeva da centro di raccolta di militanti. (Deriva da *ribāṭ* il termine *murābiṭūn* che, com'era accaduto per gli Almoravidi, produsse *marabout* in francese e inglese e *marabutto* in italiano). L'uomo simbolo di questa trasformazione fu Muḥammad ibn Sulaymān al-Ǧazūlī, autore del celebre libro di preghiere concernente il Profeta e intitolato *Dalā'il al-ḫayrāt* (I segni delle benedizioni); la sua *zāwiya* si trovava ad Afūġāl, presso l'odierna Safi.

Egli morì nel 1465, prima della presa portoghese della città, ma i suoi discepoli, che più tardi porteranno avanti la lotta per la libertà, si ritennero spiritualmente pronti ad affrontare il loro compito. Tutte le *zāwiya* fondate in seguito vennero legate al nome di al-Ǧazūlī e, attraverso di lui, a quello di ʻAbd al-Salām ibn Mašīš.

Il movimento marabutto si basò su un retaggio di molti secoli, ma la sua originalità fu quella di aggiungere ai compiti di educazione e riforma morale un programma politico: la lotta contro la dominazione straniera. La maggioranza dei suoi capi si fregiò del titolo di *šarīf* (discendente del Profeta attraverso la figlia Fāṭima) e la vittoria sugli invasori diede loro un'importanza sociale basata sulla loro presunta santità (*baraka*). Da quel momento in poi, l'essere marabutto e *šarīf* fu praticamente la stessa cosa, almeno agli occhi del popolo se non in realtà.

Dalla confraternita al regno. L'istituzione madre, la *zāwiya*, nata come centro di insegnamento e meditazione, formò dei missionari, il cui compito era di portare in giro per il mondo la buona novella. I seguaci si radunavano in una specie di cappella, anch'essa chiamata *zāwiya*, per recitare insieme la preghiera, detta *wird* («litania»). Fu così che ebbe origine la *ṭarīqa* (confraternita). Con l'indebolimento del potere centrale e la graduale frammentazione del territorio, la gente ricorse sempre più agli *šayḫ* delle *zāwiya*, che finirono per diventare, talvolta loro malgrado, i nuovi capi politici. Tali circostanze portarono in seguito alla nascita delle grandi confraternite dell'Africa settentrionale: la Nāṣirīya e la Wazzānīya intorno alla metà del XVII secolo e la Darqāwīya, la Tiǧānīya e la Sanūsīya nel XIX secolo. La *zāwiya* assunse così diverse forme: poteva essere un monastero, una confraternita o talvolta persino uno Stato a sé. Se da un lato riunificava la fede indipendentemente e al di sopra delle divisioni tradizionali, dall'altro creava essa stessa nuove divisioni, a causa del suo attivismo. E infatti, la *zāwiya* venne a scontrarsi con l'autorità politica e con l'istituzione clericale sui loro rispettivi terreni.

Agli occhi dei discepoli, lo *šayḫ* era in possesso di un potere benefico che lo rendeva capace di operare miracoli (*karāmāt*). Quando moriva diventava oggetto di culto (*ziyāra*) per via dei suoi poteri di intercessione (*šafāʻa*). Sotto l'aspetto organizzativo, la confraternita aveva qualcosa della società segreta o, perlomeno, del club privato, e il principio stesso di fratellanza che la governava poneva seri problemi all'ortodossia. Tuttavia, fino agli inizi del XIX secolo, ogni abitante del Magreb, dotto o illetterato che fosse, era membro di una o più confraternite. Poiché quest'affiliazione veniva ritenuta una sorta di caratteristica di famiglia, anche donne e bambini erano inclusi nella confraternita, benché di solito non partecipassero alle cerimonie. Né le autorità né il clero seppero mai opporsi apertamente alla diffusione di tali pratiche.

La zāwiya e il sostrato naturalista. Ciascuna confraternita produsse un vasto corpo di letteratura agiografica, che inneggiava alle qualità che facevano via via dei suoi maestri degli eletti, ma ometteva quei dettagli del loro comportamento che non fossero più che ortodossi. Ciò nonostante la gerarchia religiosa ufficiale rimase diffidente. Qual era, in fin dei conti, la vera pratica della *zāwiya*? Coloro che la conoscevano dall'interno avevano giurato di mantenere il segreto, mentre coloro che ne erano al di fuori non potevano saper nulla per certo. Forse che nelle *zāwiya* si mantenevano vivi strascichi dei vecchi culti preislamici? I sunniti insinuavano che era proprio così, ma non potevano fornire alcuna prova certa. E in ogni caso, se anche il culto naturalista fosse stato mantenuto in segreto, esso era stato reinterpretato in forma islamizzata. Le nozioni di *baraka*, *karāma*, *šafāʻa* e *sirr* («segreto»), infatti, si riallacciavano direttamente agli insegnamenti del Profeta.

Per tre secoli l'Islam delle confraternite, caratterizzato dalla fede nell'ereditarietà della grazia, da un culto supererogatorio e da un'organizzazione gerarchica (che si può mettere in relazione con la *daʻwa* šīʻita), dominò in modo così imponente la scena del Magreb che qualunque osservatore esterno l'avrebbe scambiato per l'Islam vero e proprio, e avrebbe ritenuto la dottrina dei giuristi una mera razionalizzazione. La storia posteriore mostra, però, che non era così. Dalla metà del XIX secolo in poi, l'Islam scritturale tornò in forze, e intraprese contro le *zāwiya* una lunga lotta che infine le gettò nel discredito. Ma resta ancora una domanda: le confraternite erano così popolari forse perché rispondevano a un bisogno affettivo che l'Islam ufficiale non sapeva soddisfare? Qualunque sia la risposta, esse ebbero il merito di ridar nuova vita all'espressione letteraria. Mentre la poesia araba classica (la *qaṣīda*, «ode») si stava impantanando in affastellamenti di arcaismi e artifici stilistici, il nuovo tipo di emotività che emergeva dalle confraternite portò alla nascita del *malḥūn*, una poesia in lingua parlata composta per il canto. Creata da artisti versati nelle sottigliezze della prosodia classica, il *malḥūn* produsse veri e propri capolavori.

L'Islam della Salafīya. In tutto il Magreb, la seconda metà del XVIII secolo portò una rinascita. Il potere dell'autorità centrale si era rafforzato, il commercio aveva preso rinnovato vigore e le città erano tornate prospere. Allo stesso tempo, come già aveva fatto la Wahhābīya in Arabia, i *faqīh* del Magreb cominciarono a criticare gli aspetti più assurdi della religiosità popolare. Il loro movimento dichiarava di rifarsi direttamente all'ispirazione dei primi musulmani (*salaf*), e da ciò gli storici diedero al movimento il nome Salafīya.

Pre-Salafiya e Salafiya. La Salafiya non fu il primo movimento di riforma ad apparire nella storia moderna dell'Islam. Come la si può distinguere, allora, oltre che su basi cronologiche? I sultani 'alawidi del Marocco, Muḥammad III (morto nel 1790) e Sulaymān (morto nel 1822), nel tentativo di reinstaurare una forma più semplice di religione, criticarono le sottigliezze dei giuristi e le pratiche supererogatorie delle confraternite. Muḥammad ibn al-Madanī Gannūn (morto nel 1885) parlò con forza contro la musica e le danze rituali. Il libro scritto da Ibn al-Ḥāǧ (morto nel 1336) contro ogni forma di innovazione, *Al-madḫal* (L'introduzione), fu ristampato e molti ecclesiastici ne pubblicarono dei compendi. Così, dalla metà del XVIII secolo in poi, l'Islam normativo cominciò a riacquistare il controllo, ma si trovò in minoranza e attaccò soltanto gli aspetti più aberranti del movimento marabutto, non i suoi concetti di base. Questa è la fase che potremmo definire pre-Salafiya.

La Salafiya vera e propria apparve alla fine del XIX secolo, quando diversi Paesi arabi, tra cui l'Algeria (nel 1830) e la Tunisia (nel 1881), caddero sotto il giogo dell'imperialismo europeo. Il movimento si fece portavoce della presa di coscienza della disfatta della società islamica tradizionale di fronte alla dominazione straniera, ed espresse nel contempo un desiderio di riforma radicale in campo intellettuale e sociale. Con questi presupposti, l'Islam delle *zāwiya* apparve come una distorsione del vero Islam, un'alterazione che stava alla base della decadenza musulmana. La Salafiya, dunque, dichiarò guerra totale all'Islam dei marabutti.

La Salafiya dell'Africa settentrionale s'inserì nel movimento iniziato dal *leader* panislamico Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī (morto nel 1897). La sua rivista, «Al-'urwa al-wuṯqā» (Il legame indissolubile), pubblicata per qualche tempo a Parigi, fu largamente letta dai Tunisini illuminati. 'Abduh stesso soggiornò per qualche tempo in Tunisia e in Algeria nel 1901-1902, e la rivista cairota «Al-manār» (Il faro), creata nel 1898, per volontà di 'Abduh, dal suo discepolo Rašīd Riḍā, ebbe immediata risonanza presso gli studenti delle *madrasa*. Essa formò le menti dei futuri capi del riformismo islamico, come il tunisino Bašīr Ṣfar (morto nel 1937), gli algerini Ṭayyib al-'Uqbī (morto nel 1962) e 'Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs (morto nel 1940), e in ultima analisi anche dei marocchini Abū Šu'ayb al-Dukkālī (morto nel 1940) e al-'Arbī al-'Alawī (morto nel 1962).

La critica alle zāwiya. Nel 1937, l'algerino Mubārak al-Mīlī (morto nel 1962) pubblicò un *pamphlet* dal titolo *Risālat al-širk wa-maẓāhirih* (Lettera sulle forme di politeismo), nel quale riassumeva le principali critiche mosse dalla Salafiya contro le confraternite. Dal punto di vista della fede, egli argomentava, le pratiche delle confraternite sono infettate di *širk* («associazionismo»). Coloro che fanno offerte ritengono che questo sia il prezzo da pagare per l'intercessione del santo patrono della *zāwiya*. Sebbene molti *šayḫ* ripetano che soltanto Dio può realmente intervenire, i donatori restano convinti che sia merito del santo; essi associano quindi un altro essere a Dio e così facendo commettono il peggiore dei peccati.

Da un punto di vista legale, la confraternita è un'innovazione. I suoi membri frequentano una cappella e non più una moschea, e lo fanno per recitarvi preghiere anziché il Corano; compiono altri periodi di digiuno oltre al mese di Ramaḍān e altri pellegrinaggi oltre a quello meccano. Secondo la Salafiya, tale culto ha elementi in comune con l'Islam, eppure è altro da esso. Nuove *zāwiya* vengono fondate ogni giorno, e la comunità musulmana, anziché riunirsi intorno al Corano, si frammenta in sette che si combattono l'una con l'altra.

E infine, da un punto di vista sociale, la *zāwiya* è una scuola di *taqlīd* (fiducia cieca) e di *tawakkul* (fatalismo). I discepoli seguono lo *šayḫ* nella convinzione che egli possa operare miracoli e questo incoraggia il parassitismo. La *zāwiya* è sì attiva, ma soltanto nel reclutare adepti e nel distoglierli da una vita produttiva. In poche parole, per la Salafiya le *zāwiya* dividono i musulmani, li disarmano moralmente, li impoveriscono economicamente e li rendono schiavi spiritualmente. Esse sono un segnale della ricomparsa di quel paganesimo (*ǧāhilīya*) che il Profeta aveva sconfitto. Un ritorno alla religione del Dio unico è un ritorno alla libertà, al sentimento d'azione e di solidarietà; in altre parole, alle qualità che avevano fatto grandi gli avi.

Dalla Salafiya al nazionalismo. I membri della Salafiya si misero al lavoro in un Magreb dominato dal colonialismo europeo, non facevano parte degli *'ulamā'* anche se avevano compiuto gli studi in istituzioni tradizionali come la Zaytūna di Tunisi o la Qarawīyīn di Fez. Si batterono soprattutto contro i maestri delle *zāwiya*, ma criticarono anche i *faqīh* che, favorendo prudentemente le soluzioni di comodo, gradivano poco la loro veemenza. La Salafiya traeva la sua forza dai sentimenti anticolonialisti che permeavano la maggioranza dei popoli dell'Africa settentrionale. In risposta alla domanda «Perché siamo stati colonizzati?», la Salafiya dava una risposta dura: «Perché siamo stati disarmati moralmente dalle confraternite». Una replica a questa critica venne da Aḥmad ibn 'Aliwa (morto nel 1934) in Algeria e da Aḥmad Skīraǧ (morto nel 1944) in Marocco, ma non ebbe grande risonanza perché formulata in senso strettamente religioso.

Il trionfo della Salafiya può trovare una spiegazione nelle condizioni sociali e politiche del tempo. Quando le città si erano impoverite, l'Islam delle confraternite l'aveva fatta da padrone. Ma poi, con la colonizzazione,

le città avevano ritrovato la loro prosperità ed era nata una nuova classe mercantile, il cui stile di vita non aveva nulla a che fare con le pratiche delle *zāwiya*. Fu proprio da questa classe che la Salafīya attinse le forze che le permisero di fronteggiare l'amministrazione coloniale, gli *šayḫ* delle confraternite e i prudenti *'ulamā'*. Tuttavia, essendo al contempo movimento religioso e movimento sociopolitico, la Salafīya dovette adeguarsi all'evoluzione della società che, divenendo sempre più urbanizzata e politicizzata, l'obbligò ad assimilare prima il liberalismo, poi il nazionalismo e infine il socialismo. In questo modo il movimento perdette la sua specificità, come dimostrano le carriere del tunisino 'Abd al-'Azīz al-Ṯa'ālibī (morto nel 1937) e del marocchino 'Allāl al-Fāsī (morto nel 1974), i quali cominciarono come pensatori della Salafīya e finirono per diventare *leaders* del nazionalismo.

L'Islam politico. Nel Magreb di oggi, lo Stato controlla completamente sia la società sia il singolo. Le istituzioni tradizionali – *madrasa*, *zāwiya*, *ḥabūs* (fondazioni religiose) – sono poste sotto la stretta supervisione dei loro rispettivi ministri. In Marocco, gli *'ulamā'*, organizzati a livello nazionale in una *ǧam'īyat 'ulamā' al-Maġrib* (Associazione degli *'ulamā'* marocchini) e provinciale in un *maǧlis 'ilmī* (Consiglio degli *'ulamā'*), sono consultati nelle questioni riguardanti il dogma o la vita della società in generale, ma non è loro permesso interferire nelle questioni politiche. In Algeria, l'FLN (Fronte di Liberazione Nazionale), l'unico partito politico, monopolizza per legge l'attività pubblica; in Tunisia, predomina il PSD (Partito Socialista Desturiano); in Libia, i consigli del popolo, mentre gli *'ulamā'* non sono più che servitori della collettività.

La nuova dicotomia. Dopo la liberazione dal giogo colonialista, gli Stati del Magreb adottarono la posizione salafita come ideologia ufficiale. E che ne è stato dell'Islam delle *zāwiya*? Le risposte degli esperti non sono univoche. L'evoluzione religiosa del Magreb sembra aver seguito due sentieri distinti. Da un lato, ci sono gli scismi ḫāriǧita e šī'ita che, contenendo elementi di politeismo preistorico, influenzarono gli Almohadi e le pratiche delle confraternite; dall'altro, il rigido monoteismo, espresso dalla Mālikīya di Kairouan prima, ridefinito poi dalla Sunna nei secoli XIII e XIV e ravvivato infine dalla Salafīya in epoca moderna. Questa dicotomia può forse essere spiegata con la teoria di Ibn Ḫaldūn, che vedeva un'opposizione tra civiltà rurale e civiltà urbana. Se così fosse, la crescente urbanizzazione e industrializzazione del Magreb indipendente porterebbe a un sempre maggiore razionalismo religioso, il quale costantemente rafforzerebbe la Salafīya a scapito delle pratiche di tipo naturalistico che ancora sussistono.

Tuttavia, l'urbanizzazione stessa crea nuovi bisogni. La città non è mai composta soltanto dal ceto medio; contiene anche un sottoproletariato ancora legato alle proprie radici contadine e un'intellighenzia di vario stampo sociale e particolarmente soggetta alla disoccupazione. Il primo gruppo (le donne in particolare) indulge alle pratiche magiche, mentre il secondo si rivolge con zelo alle esperienze mistiche o all'attivismo politico. Con questi presupposti, non sarebbe impossibile un *revival* delle *zāwiya*, che verrebbero a ricoprire un ruolo definito più dai bisogni presenti che dall'eredità del passato. E ciò, del resto, è comune a tutte le metropoli del mondo.

Tentazioni politiche. L'ideologia salafita, diffusa tra le masse dal meccanismo statale, ha mantenuto il suo originario carattere attivista. Dal momento che lo Stato non è sempre fedele, nella pratica, alle prescrizioni coraniche, gli individui che adottano questa ideologia si trovano di fronte a un dilemma: si tratta di un puro esercizio spirituale o da essa dovrebbe derivare un programma di riforma politica? Ora, questo dilemma non interessa soltanto il Magreb, ma qui esso prende una forma particolare in quanto che nel Magreb l'esperienza religiosa ha caratteristiche diverse.

L'Africa settentrionale non ha mai prodotto mistici intellettuali come l'andaluso Ibn 'Arabī, l'egiziano Ibn al-Fāriḍ (morto nel 1235) o il persiano Ǧalāl al-Dīn Rūmī (morto nel 1273); è piuttosto una terra di asceti, educatori, missionari e *muǧāhid* (guerrieri della fede), tutte figure vicine alla gente comune e sensibili ai problemi della comunità. Allo stesso modo, anche i grandi *'ūlamā'* mālikiti propendevano per la praticità e la moderazione, con poca considerazione per le sottigliezze metodologiche. Ancor più significativo è il fatto che il più grande autore nato nel Magreb, Ibn Ḫaldūn, scelse la storia e l'evoluzione della società come proprio campo di investigazione. Nel Magreb assai più che altrove, l'Islam sembra aver assunto forme meno individualistiche e intellettuali e più pragmatiche e comunitarie. Possiamo presumere che esso manterrà queste caratteristiche nel futuro, se non si manifesterà qualche tendenza opposta. La pratica della *zāwiya*, che pur resta in vita, è sempre più purificata dagli *'ulamā'*. Nella mente delle persone l'Islam è soprattutto una legge (*šarī'a*) che esprime la solidarietà dei fedeli, come dimostra il fatto che la maggioranza sia ancora legata al digiuno del Ramaḍān e al pellegrinaggio a Mecca. L'Islam proposto dalla Società dei Fratelli Musulmani (*al-Iḫwān al-Muslimūn*) può avere una certa influenza sul pensiero ufficiale della Salafīya, ma fino ad ora tale influenza è rimasta periferica.

[Vedi *BERBERI, RELIGIONE DEI*, vol. 14; *CRISTIANESIMO*, articolo *Il Cristianesimo in Africa settentrionale*, vol. 7; *EBRAISMO*, articolo *L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale dal 1492 in*

poi, vol. 6; e nel presente volume *RITI DI PASSAGGIO MUSULMANI*; *ṬARĪQA*; *MODERNISMO ISLAMICO* e le biografie dei principali personaggi storici menzionati].

BIBLIOGRAFIA

Per un'introduzione storica generale, cfr. J.M.Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1971, rist. 1987 e A. Laroui, *L'histoire du Maghreb. Un essai de sinthèse*, Paris 1970 (tr. ingl. *The History of the Maghrib. An Interpretative Essay*, R. Manheim [trad.], Princeton 1977). Il problema del sostrato preislamico è trattato in F. Decret e M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation des origines au cinquième siècle*, Paris (1981) 1998, 2ª ed. riv.; cfr. anche M. Bénabou, *La Résistence africaine à la romanisation*, Paris 1976 e W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford (1952) 1985, 3ª ed. Ad essi fanno riscontro studi etnografici come E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968 e É. Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, rist. 1982.

M. Talbi, *L'émirat aghlabide 184-296/800-909. Histoire politique*, Paris 1966 passa criticamente in rassegna la letteratura concernente le origini dell'Islam. R. Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton 1969 fornisce un sunto delle opere di Ibn Tūmart e dei suoi successori. L'organizzazione dell'Impero almohade è descritta in J.F.P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*, London 1958. Della *zāwiya* trattano i testi di T.H. Weir, *The Shaikhs of Morocco in the Sixteenth Century*, Edinburgh 1904 e J. Berque, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au dix-huitième siècle*, Paris 1958.

Il movimento salafita è profondamente analizzato in A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, The Hague 1967 e A.H. Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915. Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden 1978. Da sottolineare anche il contributo di ʿAllāl al-Fāsi, *Al-ḥarakāt al-istiqlālīya fī al-Maġrib al-ʿarabī*, (trad. ingl. *The Independence Movements in Arab North Africa*, H.Z. Nuseibeh [trad.], Washington/D.C. 1954). L'opera di M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-Alawi*, Berkeley 1973 (2ª ed.) (trad. it. *Un santo Sufi del 20. secolo. Lo sceicco Ahmad Al-'Alawi. Eredità e testamento spirituale*, Mara Grillini e E. Hes [tradd.], Roma 1994) è una difesa del sistema dei marabutti.

Dal punto di vista antropologico, cfr. C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968, rist. Chicago 1971 (trad. it. *Islam. Analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia 1973), di tendenza weberiana; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, uno studio di tipo più strutturalista; D. F. Eickelman, *Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin (1976) 1981, 2ª ed., di tipo descrittivo; V. Crapanzano, *The Hamadsha. A study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Princeton 1973, con scopi più circoscritti. Ad essi si deve aggiungere poi l'autocriticismo di P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977. La situazione moderna è analizzata in maniera acuta e competente da E. Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa*, Berkeley 1972, rist. 1975 e M. Arkoun, *La pensée arabe*, Paris (1975) 1991, 3ª ed. (trad. it. *La filosofia araba*, A. Troisi [trad.], Milano 1995).

In italiano esistono molti studi di diversa natura sul Magreb. Tra i tanti segnaliamo le seguenti opere: F. Gabrieli, *Il Medioevo arabo e islamico dell'Africa del Nord. Il Maghreb*, Milano 1994; F. Zallio, *Rapporto Maghreb. Riforme economiche e competitività*, Torino 1996; A. Aruffo, *L'islamismo militante dal Maghreb all'Asia centrale*, Roma 2002 e *La città tra colonialismo e nuova indipendenza. Il caso del Maghreb*, M. Balbo (cur.), Milano 1981.

ABDALLAH LAROUI

L'Islam in Spagna

Non molto tempo dopo l'arrivo a Carteya di Ṭāriq ibn Ziyād nel 711, i musulmani divennero padroni della maggior parte della Penisola Iberica. Al-Andalus, come i musulmani chiamarono la Spagna, che era stato fino ad allora governato dai Visigoti cristiani – convertitisi dall'Arianesimo al Cattolicesimo – assistette ora all'introduzione di una nuova religione, l'Islam, che per nove secoli coesisterà in Spagna con il Cristianesimo e, in misura minore, con l'Ebraismo. Questo saggio traccerà le gesta religiose dei musulmani di Spagna che si avvicenderanno secondo il seguente schema cronologico generale:

- Il periodo dei governatori (711-756)
- L'emirato (756-912)
- Il califfato (912-1031)
- I re *ṭā'ifa* (1031-1091)
- Gli Almoravidi in Spagna (1091-1146) e i loro *ṭā'ifa* (1146-1157)
- Gli Almohadi in Spagna (1157-1212) e i loro *ṭā'ifa* (1212-1230)
- I Nasridi di Granada (1230-1492)
- I *moriscos* (1492-1609)

Il principale intento religioso dei conquistatori musulmani era la duplice affermazione del ruolo profetico di Muḥammad e del suo messaggio, ossia che non v'è dio all'infuori di Dio, unico, senza eguali e senza pari. In Spagna, come nelle altre regioni a prevalenza cristiana, questa affermazione era basilare, se si teneva conto dello scetticismo che i cristiani conquistati nutrivano nei confronti del ruolo profetico di Muḥammad e del rifiuto coranico delle dottrine cristiane della Trinità e dell'Incarnazione (così come della morte e resurrezione di Cristo). Mantenendo fede a questa posizione dogmatica, l'Islam spagnolo si mosse rapidamente in un ampio spettro di attività letterarie, intellettuali e spirituali che speculavano la profondità del messaggio

di fede. Sebbene i musulmani non si fossero mai riconciliati con il «politeismo» dei cristiani, le polemiche contro il Cristianesimo e i suoi insegnamenti s'intensificarono soltanto quando i musulmani vennero provocati. Nello stesso tempo, la compenetrazione con i loro compatrioti cristiani incoraggiò mutue influenze letterarie e sociali, seppur non in materia di dottrina religiosa. Sotto l'Islam, la Spagna divenne il paese culturalmente più avanzato dell'Europa medievale: le sue città eccellevano nei diversi campi del sapere e delle arti, ma anche nell'agricoltura, nell'industria e nel commercio.

La più antica documentazione religiosa. Fatta eccezione per il Corano, in Spagna i più antichi «documenti» contenenti un'attestazione di fede furono le monete emesse dai sovrani musulmani. Le iscrizioni presenti sulle più antiche di queste monete proclamano, in un latino abbreviato (e molto tempo prima che la traduzione del Corano divenisse pratica comune) che Dio è uno e unico – «NONESTδSNISIIPSESOLCISN», che sta per «Non est deus nisi ipse solus cui socius non est» («Non c'è dio all'infuori di Dio, unico; egli non ha pari»). Più tardi, venne usato anche l'equivalente arabo: «Lā ilāha illā Allāh waḥdahu lā šarīka lahu». Dopo la riforma numismatica del 696, fu introdotta una moneta scritta completamente in arabo, sulla quale era incisa un'iscrizione coranica che recitava «Allāh aḥad Allāh al-ṣamad lam yalid wa-lam yūlad» («Dio è uno, Dio l'Eterno. Non generò né fu generato», sura 112), chiaro messaggio diretto contro la dottrina della Trinità. Altre iscrizioni in arabo affermanti il ruolo profetico di Muḥammad recitano «Muḥammad è il Messaggero di Dio», oppure, più enfaticamente, riportano il verso indicato come la «missione profetica»: «Muḥammad è il Messaggero di Dio. Egli lo mandò con la guida e la vera religione» (sura 48,29 preceduto da parte del verso 28 o, con l'aggiunta più tarda di «Anche a dispetto degli idolatri», sura 9,33 o 61,9).

La *kalima* («parola» o «testimonianza»), «Non c'è dio all'infuori di Dio; Muḥammad è il Messaggero di Dio», e la missione profetica continuarono ad apparire come iscrizioni sulle monete dei successivi sovrani musulmani fino all'ascesa degli Almoravidi. A quel tempo, la missione profetica sulle monete più antiche fu sostituita da un verso scelto per affermare la superiorità dell'Islam: «E chiunque desideri una religione diversa dall'Islam, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà fra i perdentii» (3,85). Per i cristiani spagnoli, questo fu segno di un cambiamento nell'attitudine dei musulmani nei confronti dei non musulmani.

Durante il periodo della dominazione almohade, le iscrizioni sulle monete proclamarono la dottrina mahdista, che il movimento tentò, senza successo, di introdurre in Spagna: «Dio è nostro Signore, Muḥammad è il nostro messaggero (o profeta), il Mahdi è la nostra guida». Venne utilizzato anche un nuovo passo coranico che metteva in evidenza la visione unitaria degli Almohadi: «L'Iddio vostro è un dio Unico, non c'è altro dio che Lui, il Misericordioso, il Clemente» (2,168). Anche i Nasridi di Granada usarono lo stesso verso sulle loro monete, affiancandolo ad un altro che rifletteva la loro difficile situazione: «O voi che credete! Pazientate e con pazienza trattenetevi, state saldi e temete Dio, sì che possiate esser felici!» (3,200).

Le scuole di fiqh in Spagna. La Spagna fu influenzata, a vari livelli, dalla maggior parte delle scuole ufficiali di *fiqh* (giurisprudenza) dell'Oriente. Tuttavia, non passò molto tempo prima che i musulmani spagnoli sviluppassero una loro identità in questo campo.

La scuola di Awzā'ī. La prima scuola (*maḏhab*) di *fiqh* ad imporsi in Spagna fu quella del maestro siriano al-Awzā'ī (morto nel 774). Secondo il biografo musulmano spagnolo Ibn al-Faraḍī (morto nel 1013), essa fu introdotta in Spagna da Ṣa'ṣa'a ibn Salām (morto nell'808), che fu il *muftī* (capo del diritto canonico) di al-Andalus durante i regni di 'Abd al-Raḥmān I (756-788) e Hišām I (788-796). In base agli insegnamenti di questa scuola, alcuni alberi furono piantati nel cortile della Grande Moschea di Cordova e poi di altre moschee spagnole, pratica questa disapprovata dalle altre scuole. Si ritiene infatti che Ṣa'ṣa'a abbia introdotto in Spagna una letteratura di *ḥadīt per se*.

La rivale scuola ḥanafita, che aveva esteso la sua influenza a occidente fino a Kairouan e anche in Marocco, non riuscì a mettere radici in Spagna. Per la verità, vi furono singoli seguaci di questa scuola, ma sembra che essa non abbia fatto presa sul conservatorismo religioso che caratterizzava la Spagna musulmana.

La scuola mālikita. Durante tutta la sua storia, la Spagna musulmana fu identificata con la scuola mālikita che, nonostante la sua severità e la stretta adesione all'ortodossia, non riuscì a spegnere la fiamma della cultura che l'Islam aveva acceso. In molte occasioni, studiosi di questa scuola provarono, a volte con successo, a fermare la divulgazione di idee, religiose e non, che essi sentivano divergenti dall'ortodossia. Ma, a loro volta, essi stessi espressero questa ortodossia con una mole impressionante di dissertazioni che costituisce la maggior parte dell'eredità letteraria della Spagna musulmana. Lévi-Provençal dichiara giustamente che gli stretti controlli applicati dai giuristi mālikiti protessero la Spagna dalle lotte religiose che caratterizzarono il resto del mondo musulmano. L'erudizione dei giuristi mālikiti spagnoli fu tale da permettere la formazione di una loro propria scuola derivata, parallela a quella del maestro mālikita Saḥnūn di Kairouan, che li influenzò

ma dalla quale si discostarono, e a quella irachena, con cui non ebbero contatti rilevanti.

La legge mālikita fu introdotta in Spagna durante i regni di Hišām I e di al-Ḥakam I (796-822). Secondo Ibn Ḫaldūn, le ragioni per le quali essa fu adottata furono due: lo *ḥaǧǧ* (pellegrinaggio alla Mecca), che mise i musulmani spagnoli in contatto con l'attività intellettuale di Medina ma non con quella dell'Iraq (che era superiore), e la mentalità prevalentemente nomade della gente di al-Andalus e del Marocco, che portò a preferire le idee dei pensatori nomadi della Penisola Arabica piuttosto che quelle dei più raffinati iracheni. Il successo della scuola mālikita in Spagna fu merito dell'influenza esercitata a corte da Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Layṯī e dai primi maestri mālikiti ai quali, stando a quel che affermò Ibn Ḥazm, venivano assegnate cariche giudiziarie e altre nomine. Sia come sia, la Mālikīya si attirò il rispetto della gente grazie alla sua grande fedeltà agli obblighi coranici in materie che riguardavano direttamente il pubblico (la tassazione non è che un esempio). I loro giureconsulti agirono come difensori dell'ortodossia e dei comuni credenti di fronte alla tirannia o alla corruzione di alcuni sovrani.

In Spagna, gli studiosi mālikiti illustri furono molti e la letteratura biografica ispano-araba abbonda di materiale. Tra di essi, ne citeremo alcuni tra i più insigni. L'ascesa della Mālikīya in Spagna può essere attribuita a Ziyād ibn 'Abd al-Raḥmān al-Laḫmī, detto Šabaṭūn, un discepolo di Mālik. Si narra che questo *faqīh* (giureconsulto o dotto religioso) lodò la pietà e il buon governo di Hišām I (o di al-Ḥakam, secondo al-Maqqarī) presso Mālik, eponimo medinese della scuola, che rispose elogiando a sua volta Hišām: per questo motivo il sovrano spagnolo favorì la scuola e i suoi studiosi. Šabaṭūn fu così tenuto in alta stima dal pio Hišām; in una occasione, per esempio, Hišām si astenne dall'eseguire l'ordine di tagliare la mano di un servitore quando Šabaṭūn citò Mālik sulla questione.

Un secondo eminente *faqīh* mālikita fu il giudice 'Īsā ibn Dīnār, che arrivò a Medina subito dopo la morte di Mālik e in seguito studiò a Fusṭāṭ, in Egitto, con Ibn al-Qāsim, un illustre discepolo di Mālik. Al suo ritorno in Spagna fu nominato *muftī* di Cordova, carica che mantenne fino alla morte, avvenuta nell'827. Il suo *Kitāb al-hidāya* (Libro della guida) è un compendio di *fiqh* mālikita, basato sul lavoro del suo maestro e ampliato con le sue proprie interpretazioni. La sua opera contribuì all'affermazione di una scuola spagnola autonoma di *fiqh* mālikita ed è uno dei quattro più importanti manuali di legge religiosa mālikita in Spagna. Più tardi, 'Īsā ibn Dīnār divenne insofferente alla rigidità della Mālikīya, risentendosi in particolare per la semi-venerazione tributata al *Muwaṭṭa'* di Mālik (il compendio di pratiche giuridiche, rituali e di altra natura, basato sul consenso dei musulmani di Medina), che veniva considerato dagli studiosi mālikiti come fonte ultima di ogni formulazione legale. 'Īsā ibn Dīnār auspicò dunque un distacco dalla Mālikīya e un «ritorno al Corano e alla *sunna*», ma morì prima di raggiungere questo scopo.

Un altro importante *faqīh* fu Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Layṯī, un discepolo berbero di Mālik. Il suo *Kitāb al-'ašarāt* (Libro delle decine) fu uno dei più importanti manuali di legge mālikita spagnola, ma egli acquistò potere soltanto dopo la morte di 'Īsā ibn Dīnār, quando il frivolo 'Abd al-Raḥmān II (822-852) gli diede pieno potere di amministrare gli affari dello Stato.

Uno dei più autorevoli studiosi mālikiti fu 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb (morto nell'854), al quale fu assegnato il titolo onorifico di 'Ālim al-Andalus («erudito di Spagna»). Il suo *Kitāb al-wāḍiḥa* (Libro dell'evidente) è uno dei più importanti manuali di *fiqh* mālikita. Uno dei suoi discepoli, Muḥammad ibn 'Utba (morto nell'868 e conosciuto anche come al-'Utbī) compilò un altro tra i maggiori manuali mālikiti, il *Kitāb al-mustaḫraǧa* (Libro dei brani), che fu, secondo Ibn Ḫaldun, uno dei più utilizzati in Spagna e Marocco. In esso egli riunì ciò che aveva imparato da Ibn Ḥabīb e da Saḥnūn, il rinomato maestro mālikita di Kairouan.

Il principale *faqīh* mālikita del periodo dei re *ṭā'ifa* (i re di parte musulmana che governarono una Spagna divisa e dilaniata tra la caduta del califfato nel 1031 e la loro destituzione da parte degli Almoravidi poco dopo il 1086) fu Abū al-Walīd al-Bāǧī (1012-1081). Scrittore fecondo in materia di *fiqh* e di studi coranici, difese l'Islam con eloquenza in un periodo difficile della sua storia. Ciò risulta evidente sia da un'epistola inviata a un monaco francese, il quale aveva domandato ad al-Muqtadir ibn Hūd di Saragozza (1046-1081) di convertirsi al Cristianesimo, sia da un dibattito avuto con Ibn Ḥazm della rivale scuola ẓāhirita, e che finì per quest'ultimo con un'accusa di non ortodossia e con l'umiliazione di vedere i suoi libri banditi e bruciati in pubblico.

Tale zelo mālikita, che tendeva a considerare uguali la libera indagine e la non ortodossia, condusse Ibn Ḥamdīn, il *qāḍī* di Cordova e uno dei principali *faqīh* durante il periodo degli Almoravidi, a raccomandare il bando dell'opera *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose) di al-Ġazālī. Il rogo pubblico del libro, avvenuto nel 1113, spinse i giureconsulti di Almeria a ribattere con una *fatwā* (giudizio legale) che condannava quest'azione. Un altro mālikita illustre di questo periodo fu Abū al-Faḍl 'Iyāḍ (1083-1149), nativo di Ceuta (nell'Africa settentrionale) e *qāḍī* di Granada. Oltre a una biografia di eminenti studiosi mālikiti, il *Kitāb tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Libro che

prepara alla comprensione e che avvicina alle metodologie [dei maestri della scuola mālikita]), egli scrisse molte opere religiose, tra le quali il *Kitāb al-šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* (Libro della guarigione attraverso la conoscenza delle verità dell'Eletto), che è una meditazione sulla vita del Profeta, e il *Kitāb qawā'id al-Islām* (Libro dei fondamenti dell'Islam), un «catechismo» sistematico che continua a esercitare la sua influenza nell'educazione religiosa dei musulmani dell'Africa Settentrionale.

La scuola šāfi'ita. Questa scuola che, a differenza della Mālikīya, enfatizza il ruolo degli *ḥadīt*, fu introdotta in Spagna da Qāsim ibn Sayyār (morto nell'891) di Cordova, il quale studiò il sistema šāfi'ita in Oriente e ne divenne il più illustre maestro in Spagna. Tra le sue opere vi è una critica al maestro mālikita al-'Utbī, nella quale egli attacca la Mālikīya per la sua «cieca» osservanza del *Muwaṭṭa'*. Ibn Sayyār fu protetto dall'ira dei suoi oppositori dal sagace Muḥammad I (852-886), che gli assegnò la carica di notaio reale. Ma, ciò nonostante, la scuola šāfi'ita non riuscì a insediarsi in Spagna.

La scuola ẓāhirita. Eccetto che per la sua breve adozione durante il regno del sultano almohade Ya'qūb al-Manṣūr (1184-1199), anche questa scuola ebbe poco successo in Spagna e fu presente soltanto attraverso le attività dei suoi singoli sostenitori, alcuni dei quali assunsero alte cariche nello Stato.

La Ẓāhirīya fu introdotta per la prima volta in Spagna dal *qāḍī* Mundir ibn Sa'īd al-Ballūṭī (morto nel 966) ed ebbe come principale esponente Ibn Ḥazm, che ne illustrò le dottrine nei suoi scritti. La sua eredità letteraria investe un'ampia gamma creativa che va dalla letteratura, alla filosofia e alle scienze religiose, alle quali si dedicò dopo aver lasciato l'attività politica. Dal suo *Ṭawq al-ḥamāma* (Il collare della colomba), un'opera sull'amore cortigiano (non senza un fondamento religioso), possiamo avere un quadro dell'educazione rigorosa che poteva vantare un uomo del suo calibro nella Spagna musulmana: Corano, *ḥadīt*, *fiqh* e teologia, ma anche grammatica, lessicografia, filosofia, logica, retorica e poesia. Nelle sue dissertazioni (*rasā'il*) concernenti l'istruzione, egli dimostra che soltanto attraverso l'acquisizione di una simile educazione il livello culturale umano potrà essere preservato e accresciuto. Egli afferma infatti che tutti i campi del sapere sono correlati e, seguendo un detto coranico e riflettendo sulla sua vita precedente, che la vera conoscenza è raggiungibile soltanto dopo l'abbandono di una vita ingannevole fatta di benessere e piacere. [Vedi *IBN ḤAZM*].

Studiosi indipendenti. Non tutti i *faqīh* appartennero a una specifica scuola. Un esempio rilevante è Baqī ibn Maḥlad (817-889), che fu un discepolo del mālikita Ibn Ḥabīb, ma che in Oriente studiò anche con maestri ḥanbaliti e šāfi'iti e, secondo Ibn Ḥazm, fu legato anche alla Ẓāhirīya e ne introdusse il metodo in Spagna. Benché talvolta lo si definisca šāfi'ita, sembra piuttosto che egli abbia scelto una via indipendente da tutte le scuole, pur utilizzandone le dottrine nella misura in cui glielo permetteva la propria metodologia. A lui è attribuito un *tafsīr* (commentario del Corano) ormai perduto, che, secondo il parere di Ibn Ḥazm, era superiore a quello di al-Ṭabarī. Nel *fiqh*, rifiutò l'approccio mālikita e la sopravvalutazione del *Muwaṭṭa'* e sostenne invece l'uso degli *ḥadīt*, come facevano gli studiosi šāfi'iti, tant'è che gli si attribuisce l'introduzione in Spagna dell'opera *Uṣūl al-fiqh* (Fondamenti del *fiqh*) dell'imam al-Šāfi'ī. Introdusse, inoltre, anche il *Musnad* (Libro delle tradizioni tramandate) di Ibn Abī Šayba, che commentò nel suo *Muṣannaf* (Libro delle tradizioni classificate). Il suo comportamento infastidì la Mālikīya, che si spinse fino all'accusa di non ortodossia. Ma ebbe la fortuna di trovare la protezione del califfo Muḥammad I, che lo incoraggiò a continuare nei suoi studi.

L'eredità letteraria. Esiste una quantità di letteratura ispano-araba tale da coprire quasi tutta l'area della creatività umana. Le opere biografiche di Ibn al-Abbār, Ibn al-Faraḍī e altri (pubblicate nel XIX secolo da Francisco Codera nella collana *Biblioteca hispano-árabe*) portarono alla luce la vasta attività letteraria della Spagna musulmana. Tra le molte opere che si occupano della storia letteraria della Spagna musulmana troviamo il *Kitāb al-ḏaḫīra* (Libro del tesoro) di Ibn Bassām e il *Kitāb al-iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa* (Libro dell'informazione sugli affari di Granada) di Ibn al-Ḫaṭīb, che ci danno un'idea della ricchezza della cultura musulmana spagnola. Il fascino di questa cultura portò al-Maqqarī, un marocchino vissuto nel XVII secolo, a scrivere un'opera enciclopedica intitolata *Nafḥa al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb* (L'olezzo profumato scaturito dal ramo delicato di al-Andalus), la quale, nonostante la sua ampiezza, copre soltanto una parte delle opere letterarie dei musulmani spagnoli. Inoltre, merita di essere menzionata l'opera di Ibn Ḥayyān, *Al-muqtabis*, sulla conoscenza della storia di al-Andalus, della quale esistono soltanto alcuni frammenti.

Letteratura coranica. Oltre al *fiqh*, anche le altre aree delle scienze religiose suscitarono l'attenzione degli studiosi musulmani. Nel campo delle *qirā'āt* (letture del Corano), i musulmani spagnoli si servirono inizialmente delle tradizioni orientali; in seguito, intorno alla fine del periodo del califfato, Muǧāhid (lo schiavo istruito di al-Manṣūr ibn 'Āmir e governatore di Denia) mostrò un interesse particolare per queste scienze. Fu sotto la sua protezione che Abū 'Amr al-Dānī (981-1053), con il suo *Kitāb al-taysīr* (Libro della facilitazione), si mise in luce come la principale autorità spagnola in questo

campo. Anche il suo contemporaneo Makkī ibn Abī Ṭālib (morto nel 1045) si distinse in questo genere grazie al suo *Kitāb al-tabṣira* (Libro della spiegazione), che al-Maqqarī indicò come migliore opera sul Corano.

Per quanto riguarda i *tafsīr*, i musulmani spagnoli furono sempre ben informati sulle opere dei principali esegeti come al-Ṭabarī, al-Zamaḫšarī, al-Rāzī e al-Bayḍāwī, ma fu il commentario del Corano di Yaḥyā ibn Salām al-Baṣrī (morto nell'815), uno studioso mālikita di Kairouan, che diede inizio alla tradizione esegetica andalusa. Una sintesi della sua opera, infatti, divenne la base del commentario del Corano di Ibn Abū Zamanīn (936-1008) di Elvira, che continuò a essere utilizzato in Spagna fino alla fine del XVI secolo. Uno dei tre frammenti di quest'opera giunti fino a noi è scritto in lingua aljamiada, il dialetto latinizzato usato dai moriscos (musulmani assoggettati dal governo cristiano dopo la caduta di Granada). Un altro importante esegeta fu Ibn 'Aṭīya al-Muḥāribī al-Ġarnāṭī (1088-1151), un *qāḍī* di Almeria, il cui *Al-muḥarrar al-waǧīz* (Il documento conciso) fu assai acclamato in Spagna e all'estero. La tradizione degli studi religiosi continuò anche in quel difficile periodo che fu il XIV secolo, come appare evidente dall'opera di Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, che emigrò al Cairo dove insegnò fino alla sua morte nel 1345. Il suo commentario del Corano, *Al-baḥr al-muḥīṭ* (Il mare che circonda), è caratterizzato da una grande cura per l'analisi linguistica del vocabolario coranico.

Letteratura filosofica. La filosofia non soltanto giunse tardi in Spagna (IX secolo), ma dovette anche scontrarsi con la rigida opposizione degli eruditi mālikiti. Tuttavia, questa difficoltà non impedì lo sviluppo di autorevoli scuole filosofiche. Grazie ai pellegrinaggi e ai viaggi d'istruzione (*ṭalab*), i musulmani spagnoli vennero in stretto contatto con gli sviluppi filosofici dell'Oriente musulmano. Così, le idee mu'tazilite, per esempio, furono introdotte da persone come Ḫalīl ibn 'Abd al-Malik, la cui biblioteca personale venne data alle fiamme da alcuni seguaci mālikiti dopo la sua morte.

Uno dei primi a intraprendere meditazioni speculative fu Muḥammad ibn Masarra (883-931) di Cordova. Filosofo e asceta, visse con alcuni dei suoi discepoli in un «eremitaggio» nelle montagne vicino a Cordova. Secondo Ibn Ḥazm, egli condivise alcune delle opinioni della Mu'tazila in un tempo in cui la difficile situazione politica della Spagna portava gli studiosi mālikiti a esercitare stretti controlli e censure. In seguito a un'accusa vergata, sotto forma di trattato, da un altrettanto esimio asceta e insigne *faqīh* mālikita, Ibn Masarra fu accusato di divulgare le idee dello pseudo-Empedocle e fu sospettato di *zandaqa* («eresia»), un'offesa capitale. Poco o nulla si conosce della sua *ṭarīqa* («via» [del sufi]), e nessuno dei suoi scritti è sopravvissuto; di lui sappiamo soltanto il titolo di due delle sue opere: *Kitāb al-tabṣira* (Libro della spiegazione) e *Kitāb al-ḥurūf* (Libro delle lettere). Siamo debitori ad Asín Palacios per la sua ricostruzione del pensiero di Ibn Masarra, tratta dagli scritti di Ibn Ḥazm e Ibn al-'Arabī, come pure dallo sviluppo che i membri della sua «scuola» diedero alle sue idee e dall'influenza che esse esercitarono sul successivo misticismo ebraico e cristiano.

Un altro illustre filosofo fu Ibn Bāǧǧa (Avempace), che ricoprì in modo discontinuo alte cariche sotto gli Almoravidi, ma che fu anche talvolta incarcerato per le sue opinioni. Poeta e teorico musicale, egli fu uno dei primi filosofi della scuola peripaterica nella Spagna musulmana. [Vedi *IBN BĀǦǦA*].

Un filosofo influenzato da Ibn Bāǧǧa fu Ibn Ṭufayl (1110-1185). Oltre alle sue opere sull'astronomia e la medicina (fu medico del sovrano almohade Yūsuf al-Manṣūr), scrisse anche di filosofia morale. Nulla è sopravvissuto delle sue opere oltre al celebre trattato *Ḥayy ibn Yaqẓān* (trad. it. *Epistola di Ḥayy ibn Yaqẓān*, P. Carusi [trad.], Milano 1983), elaborato in stile narrativo.

Non c'è dubbio, tuttavia, che il più grande filosofo della Spagna musulmana fu Ibn Rušd (Averroè), contemporaneo e amico di Ibn Ṭufayl, incoraggiato nelle sue ricerche da Yūsuf al-Manṣūr, il sovrano almohade che si dilettava egli stesso di filosofia. Una lagnanza del sovrano a proposito delle farraginose traduzioni delle opere di Aristotele suggerì a Ibn Rušd di scriverne dei commentari, che gli regalarono ampia fama in Occidente e che furono tradotti in latino ed ebraico, ma che non sono sopravvissuti nella versione araba. La scuola di filosofia che egli fondò in Spagna influenzò non soltanto i circoli intellettuali islamici ma anche il pensiero ebraico e cristiano. [Vedi *IBN RUŠD*].

I sufi della Spagna e la loro letteratura. Data la generale tendenza nell'Islam alla meditazione e alla pietà che caratterizzò la vita dei musulmani in Spagna, coloro che scelsero di condurre una vita ascetica furono favoriti da tutti i livelli della società musulmana spagnola. Tuttavia, gli asceti, che all'inizio non rappresentavano una minaccia per l'ortodossia, cominciarono a destare sospetti quando, predicando la loro dottrina del *waḥdat al-wuǧūd* (l'unità degli esseri), sembrarono sposare il panteismo. Benché non venga messa in dubbio l'esistenza di asceti sin dai primi periodi della storia musulmana in Spagna, la tradizione ṣūfī attirò su di sé l'attenzione soltanto in seguito agli insegnamenti di Ibn Masarra.

Ibn al-'Arīf (1088-1141), insigne sufi che visse durante il periodo almoravide, ricevette la sua istruzione, di stampo sia tradizionale sia mistico, ad Almeria, centro di attività ṣūfī e di resistenza alla giurisprudenza

mālikita che si era andata inasprendo sotto gli Almoravidi. Nell'opera *Maḥāsin al-maǧālis* (I meriti delle assemblee), Ibn al-ʿArīf descrive le qualità della vita di un sufi, il quale deve esercitare l'ascetismo in tutto quel che fa (incluso l'ascetismo stesso) eccetto che nella ricerca della conoscenza della verità, che è Dio, e dell'amore illimitato per quella verità.

Un contemporaneo e fedele compagno di Ibn al-ʿArīf fu Ibn Barraǧān di Siviglia, che fu educato in ogni ambito delle scienze teologiche musulmane, *ḥadīṯ*, *qirā'āt* e Sufismo. Come molti degli asceti suoi contemporanei, anch'egli fu influenzato dagli insegnamenti di al-Ġazālī, il quale era decisamente impopolare nei severi circoli mālikiti. Ibn Barraǧān, che non intendeva l'ascetismo come un totale ritiro dalle cose del mondo quando esse riguardano il benessere dei fedeli, promosse una campagna contro la Mālikīya e i suoi sostenitori almoravidi. Finì così per essere processato e giustiziato, mentre il suo compagno Ibn al-ʿArīf venne discolpato e riverito. Ibn Qasī, membro di questa associazione politico-ascetica e autore del *Kitāb ḫalʿ al-naʿlayn* (Libro dello sfilarsi i sandali), fu la guida della ribellione del 1145 che accelerò la caduta degli Almoravidi nel Portogallo meridionale.

Il più illustre tra i maestri ṣūfī spagnoli fu Muḥyī al-Dīn ibn al-ʿArabī (1164-1240), che però scrisse all'estero gran parte delle sue opere. Educato anch'egli nelle tradizionali discipline degli studi coranici, degli *ḥadīṯ* e del *fiqh* da uno dei discepoli di Ibn Ḥazm, scrisse brevi note biografiche sui maestri ṣūfī spagnoli suoi contemporanei in *Rūḥ al-quds* (Libro dello Spirito Santo) e in *Al-durra al-fāḫira* (La splendida perla). Nel *Al-futūḥāt al-makkīya* (Le rivelazioni meccane), riferisce del suo incontro con Ibn Rušd, che non condivideva il suo esoterismo e il suo scarso interesse per la speculazione razionale. [Vedi *IBN AL-ʿARABĪ*].

Religione e governo. L'inseparabilità della religione dalla vita di tutti i giorni fu strettamente osservata nella Spagna mālikita controllata dai *fuqahā'* (pl. di *faqīh*), che a volte non si trattenevano dal destare la collera pubblica contro un sovrano che deviava dall'ortodossia. Ne risultò così un legame assai più stretto che in Oriente tra istituzioni governative e istituzioni religiose, come mostrano tre delle cariche più vicine alla vita quotidiana della Spagna musulmana del tempo.

Il califfato. Fino al 912 la Spagna musulmana riconobbe la sovranità del califfo, fosse egli omayyade di Damasco oppure abbaside di Bagdad. Dopo la caduta del califfato omayyade in Oriente (750), ʿAbd al-Raḥmān I, un omayyade che era sopravvissuto al massacro della sua gente ad opera dagli Abbasidi, si insediò come emiro (principe) nella Spagna musulmana, riconoscendo tacitamente l'autorità del califfo abbaside di Bagdad. Tuttavia, quando il califfato abbaside divenne precario e l'anticaliffo fatimide šīʿita (grave minaccia per l'ortodossia) fu insediato nell'Africa Settentrionale, ʿAbd al-Raḥmān III (912-961), con il benestare delle autorità religiose, si autonominò califfo di Spagna.

Più di un secolo dopo, gli Almoravidi ristabilirono la fedeltà al califfato abbaside come parte integrante della loro riforma. Tuttavia, questa fedeltà fu abrogata dagli Almohadi, alla fine del cui regno il califfato abbaside venne distrutto dai Mongoli (1258). Da allora in poi la rivendicazione del califfato fu comune a praticamente tutti i sovrani della Spagna musulmana.

Il qāḍī. In Spagna, il *qāḍī* («giudice») rivestiva una carica importante, seconda solo al califfo. Nella gerarchia ideata da al-Nubāhī di Malaga (morto alla fine del XIV secolo), giudice egli stesso, il *qāḍī* era preceduto soltanto da un giusto e retto califfo e dai profeti. Sebbene avesse la facoltà di presiedere da solo al giudizio, il *qāḍī* spagnolo veniva spesso affiancato, specialmente nei casi di appello, da un consiglio consultivo (*šūrā*) composto da *fuqahā'* qualificati. Lo si considerava, inoltre, capo della comunità, come si evince dal fatto che, nei momenti di crisi, era proprio il *qāḍī* ad assumere la gestione di larga parte degli affari della città.

Il muḥtasib. A rigor di termini, *ḥisba* («calcolo») è il modo nel quale l'individuo adempie all'obbligo coranico di «promuovere la giustizia e impedire l'ingiustizia» (sura 3,104 e altrove) in ogni faccenda riguardante l'etica. Il *muḥtasib* era il garante del comportamento degli individui nei loro affari pubblici secondo le normative dei codici e della legge. A parte il loro ovvio impiego nella piazza del mercato, le leggi della *ḥisba* erano anche applicate (dai musulmani e anche dai non musulmani) nell'adempimento degli obblighi religiosi e della pubblica morale. Ciò nonostante, di letteratura mālikita della *ḥisba* (trattati che espongono queste leggi e il modo di applicarle) ben poco è sopravvissuto; dalla Spagna sono pervenute le opere di Ibn ʿAbdūn di Siviglia, al-Saqaṭī di Malaga e Ibn Sahl di Jaén, tutte del periodo almoravide.

Pratiche religiose popolari. Un argomento che ha ricevuto modesta attenzione letteraria è la religione popolare tra i musulmani di Spagna. Di fatto, per ragioni etniche, i movimenti incentrati sulla pseudoprofezia trovarono un sostegno attivo in alcuni circoli berberi. Quando, per esempio, Šaqyā ibn ʿAbd al-Walīd, un berbero di Miknāsa, si dichiarò discendente del Profeta attraverso ʿAlī e Fāṭima (anche sua madre portava lo stesso nome), nacque un movimento di rivolta che nel 768 mise a serio rischio il nascente regime di ʿAbd al-Raḥmān I. Un altro pseudoprofeta berbero, che comparve verso la fine del regno di ʿAbd al-Raḥmān II, diede una nuova interpretazione al Corano e stabilì nuovi

codici simbolici di comportamento religioso, come il bando sul taglio dei capelli e delle unghie.

In parallelo con i dettami dell'ortodossia, cominciarono ad apparire qui e là nella letteratura riferimenti all'astrologia, alla magia, alla divinazione, alla visita delle tombe dei «santi» per riceverví la *baraka* («benedizione») e ai dialoghi con i defunti. Prima della battaglia di Zallaca nel 1086, Ibn 'Abbād di Siviglia consultò il suo astrologo, con grande fastidio del puritano principe almoravide Yūsuf ibn Tāšfīn. Anche Ibn al-'Arabī, per ragioni mistiche, consultò i defunti. Sono giunti fino a noi molti testi arabi sulla «fortuna» (manuali che istruiscono gli utenti sui modi e sui significati della profezia e della predizione), e la pratica continuò tra i moriscos, per i quali i manuali sulla «fortuna» furono composti in lingua aljamiada.

Cristiani spagnoli sotto il governo musulmano. Ai cristiani della penisola, che con gli Ebrei costituivano l'*ahl al-kitāb* («gente del Libro»; venne impiegato anche il termine *ahl al-ḏimma* oppure *ḏimmī*, «gente della fede oppure del patto», ma gradualmente esso venne riservato agli Ebrei), fu lasciata la scelta di convertirsi all'Islam, godendo dei benefici (e delle responsabilità) che spettavano a tutti i musulmani, oppure di mantenere la propria religione, soggetta a determinati obblighi, tra i quali il pagamento della *ǧizya* (tributo). Coloro che si convertirono, e molti lo fecero a causa del misero trattamento ricevuto dalle classi medie sotto i Visigoti, cominciarono ad essere chiamati *muwalladūn* (pl. di *muwallad*; *mollitis* nei testi cristiani), mentre coloro che mantenevano la loro fede cristiana soggetta al patto venivano chiamati *musālimūn* («contraenti di pace») o *mu'āhidūn* («contraenti del patto»).

Le condizioni che governavano le relazioni tra i regnanti musulmani e i sudditi cristiani spagnoli possono essere dedotte dal trattato di Murcia, nel quale i musulmani, sotto l'avallo di Dio e del Profeta, assicurarono Theodemir, lo sconfitto governatore cristiano di Murcia, che

> nessun torto verrà fatto a lui o alla sua gente; essi non saranno presi prigionieri né verranno separati dalle loro donne e dai bambini; non saranno uccisi; le loro chiese non saranno bruciate; non saranno oppressi a causa della loro religione [cioè, essi non saranno forzati alla conversione]... Egli e la sua gente dovranno pagare la *ǧizya*.

I cristiani ebbero infatti diritto di conservare le loro chiese, ma raramente ebbero il permesso di costruirne di nuove (o di ricostruire quelle in rovina), salvo in casi eccezionali come forma di compensazione dove i musulmani avevano sottratto delle chiese per convertirle in moschee, come accadde a Cordova. Sotto il governo musulmano, Toledo rimase la sede del metropolita della Spagna, mentre Cordova, Siviglia e Merida furono i centri con la maggiore concentrazione di cristiani. I vescovi erano nominati con l'approvazione del sovrano musulmano, e alcuni, come Rabī' ibn Zayd (Recemundo, che fu inviato come ambasciatore a Bisanzio e in Germania), godettero di una grande stima al servizio della corte di 'Abd al-Raḥmān III. Il *Kitāb al-anwā'* (Libro delle stagioni) di Rabī' ibn Zayd offre un interessante quadro del calendario liturgico dei cristiani spagnoli.

Molti cristiani spagnoli si arabizzarono (mozarabi), ma altri non accettarono il predominio musulmano. Alcuni arrivarono al punto di provocare i musulmani insultando pubblicamente il Profeta e il Corano, attirandosi così la sentenza capitale.

Le conversioni all'Islam erano incoraggiate, ma la coercizione venne praticata soltanto nell'offrire tale conversione come unica alternativa all'esecuzione, nei casi di persistente diffamazione pubblica del Profeta e della fede. D'altra parte, i tentativi cristiani di convertire i musulmani facevano parte integrante della missione in Spagna dei benedettini cluniacensi e potrebbero aver indotto una reazione da parte degli Almoravidi, sotto il cui regno si ebbero alcune conversioni forzate.

Ebrei spagnoli sotto il governo musulmano. Come alla loro controparte cristiana in Spagna e altrove, anche agli Ebrei fu lasciata la scelta di convertirsi all'Islam oppure di mantenere la loro autonomia religiosa soggetta alla *ǧizya*. Tuttavia, diversamente dai cristiani spagnoli, essi raggiunsero un alto livello di potere politico, diplomatico ed economico. Le loro opere nelle varie aree del sapere furono davvero imponenti e, spesso, scritte in arabo. Anziché essere un popolo conquistato, come i cristiani, gli Ebrei furono fin dall'inizio alleati all'Islam nella sua conquista della Spagna.

La carenza di riferimenti agli Ebrei nelle fonti letterarie rende difficile ricostruire un quadro realistico della loro vita quotidiana nei primi quattro secoli di governo musulmano. Tuttavia, è possibile affermare che gli Ebrei della Spagna musulmana godettero di una vita relativamente prospera e sicura, fatta eccezione per qualche sporadico momento, specialmente nell'XI secolo a Granada (sotto gli Ziridi), e non vennero perseguitati fino all'epoca degli Almohadi, un periodo di successivi rovesci militari per l'Islam.

In un ambiente in cui prevalevano la prosperità e la tolleranza, la creatività religiosa ebraica (così come quella artistica, letteraria e scientifica) trovò terreno fertile per svilupparsi. Sotto la protezione di Ḥasday ibn Šaprūṭ, ministro dei califfi 'Abd al-Raḥmān III (912-961) e al-Ḥakam II (961-976), gli studi talmudici vennero sviluppati da Mūsā ibn Ḥānūk e dalla sua scuola. In-

fluenzato dall'importanza che i musulmani attribuivano allo studio della lingua delle sacre Scritture, lo studioso ebreo Yahūdā ibn Dāwūd (Ḥayyūǧ) redasse, in arabo, la prima grammatica ebraica. Il suo esempio venne seguito da Marwān ibn Ǧanāḥ (Merinos) di Cordova, che scrisse un'opera simile in ebraico, dopo aver scritto però in arabo il suo *Kitāb al-mustalḥiq* (Libro dell'appendice).

Nell'XI secolo, Sulaymān ibn Yaḥyā ibn Gabirol (1021-1070) scrisse il suo *Yanbū' al-ḥayāt* (La sorgente di vita), che fu probabilmente la prima opera di filosofia ebraica scritta in Spagna. Anche il suo contemporaneo Baḥyā ibn Fāqūḏā (Ibn Paquda) scrisse in arabo e, come Ibn Gabirol, fu influenzato dalle idee di al-Ġazālī, come si evince dal suo libro *Al-hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb* (trad. it. *I doveri del cuore*, G. Ravasi [ed.], Cinisello Balsamo 1988), un'opera pietista e mistica che contrasta nettamente con quella di Ibn Bāǧǧa, musulmano razionalista suo contemporaneo. [Vedi *IBN GABIROL* e *BAḤYE IBN PAQUDA*, vol. 6].

Il più grande tra gli scrittori e i pensatori religiosi ebrei di Spagna fu Mūsā ibn Maymūn (Maimonide) di Cordova (1135-1204). Scrivendo in arabo, egli impiegò la sua educazione filosofica e religiosa per rispondere alle crisi che l'Ebraismo dovette affrontare in quel periodo. Il suo *Risāla fī al-ridda* (Trattato sull'apostasia) fu scritto in risposta alle conversioni forzate imposte agli Ebrei in Marocco durante il fanatico governo degli Almohadi. Similmente, la sua *Risālat al-'azā'* (Lettera del conforto) fu indirizzata agli Ebrei dello Yemen, costretti dai Fatimidi a convertirsi all'Islam. Tra le altre sue opere religiose scritte in arabo, la più insigne è *Dalālat al-ḥā'irīn* (La guida dei perplessi), che rimane di gran lunga la più importante opera religiosa (e filosofica) dell'Ebraismo. [Vedi *MAIMONIDE*, vol. 6].

Dopo il graduale ritiro dell'Islam dalla Spagna iniziato nell'XI secolo, gli Ebrei, come i mozarabi immigrati nella Spagna cristiana, occuparono importanti cariche nei circoli sia politici sia intellettuali. Tuttavia, due secoli più tardi, nella nuova situazione culturale, la loro attività intellettuale rapidamente degenerò in semplice traduzione, in particolare nelle cristiane Toledo, Catalogna e Provenza. Diversamente dai musulmani spagnoli, agli Ebrei fu concesso, fin dalla metà dell'XI secolo (dal Concilio di Coyonca nel 1050), di vivere nei centri urbani della Spagna cristiana. Tuttavia, come accadde ai loro compatrioti musulmani, essi non furono risparmiati dalla scelta tra la forzata conversione al Cristianesimo e l'esilio, specialmente dopo la caduta di Granada, avvenuta nel 1492.

I musulmani spagnoli sotto il governo cristiano. I *mudéjares*, ossia i musulmani ritrovatisi sotto il governo cristiano, specialmente tra la caduta di Toledo e quella di Granada (1085-1492), e i *moriscos*, ossia quelli che, finiti sotto il governo cristiano dopo la caduta di Granada, avevano scelto il «battesimo» per non incorrere nell'espulsione (1502-1609), cercarono di mantenere la loro fede di fronte alla rapida crescita delle pressioni alla conversione. Gradualmente essi dimenticarono la loro lingua e furono quindi incapaci di recitare il Corano in arabo (uno dei requisiti della fede). Di conseguenza, i loro studiosi dovettero dare una traduzione in lingua aljamiada delle Scritture, di cui la prima fu quella di 'Īsā ibn Ǧābir nel 1456, presto seguita da altre.

Anche le opere in lingua aljamiada sul *tafsīr* furono prodotte in questo periodo. Il testo di 'Īsā ibn Ǧābir, *El-alquiteb segobiano. Brebiario sunni, memorial de los principales mandamientos y debedamientos de nuestra santa ley y sunna* (Il libro di Segovia. Breviario sunnita e promemoria dei principali comandamenti e requisiti della nostra sacra legge e della *sunna*), fu uno dei più diffusi, insieme all'opera di un autore anonimo, conosciuto soltanto con lo pseudonimo di Mancebo di Arévalo («giovane di Arévalo»), nella quale le idee di al-Ġazālī sono evidenti. Ci furono anche traduzioni in lingua aljamiada delle prime opere in arabo, inclusi il *tafsīr* di Ibn Abū Zamanīn, del quale abbiamo già parlato, e l'opera non spagnola sul *fiqh* mālikita, *Kitāb al-tafrī'* (Libro delle ramificazioni) di Ibn al-Ǧallāb al-Baṣrī.

Oltre a questa letteratura, che è più imitativa che creativa, esisteva un tipo di poesia che descriveva la pietà dei musulmani spagnoli. L'autore del *Poema de José*, in realtà, è sconosciuto e di lui non si può affermare con certezza che fosse musulmano o ebreo, benché egli riproduca in modo significativo la storia di Giuseppe come viene narrata nel Corano. Un altro poema in lingua aljamiada, un inno in lode al Profeta, descrive la tenerezza con la quale i *moriscos* si indirizzavano a Muḥammad anche in periodi di grande violenza.

Come era accaduto per i cristiani sotto il governo musulmano nell'VIII secolo, anche il benessere dei *mudéjares* e dei *moriscos* fu regolamentato da trattati. Secondo il trattato della resa di Granada, ai musulmani veniva garantita la libertà di rimanere musulmani, ma nel 1502 tale trattato fu abrogato e ai musulmani non rimase che la scelta tra la conversione e l'espulsione. A causa della loro incapacità (o avversione) ad assimilarsi alla maggioranza della società cristiana spagnola (culturalmente inferiore a loro) e in seguito alla loro ribellione del 1568-1570 (l'insurrezione nelle Alpujarras), la maggior parte dei discendenti dei convertiti al Cristianesimo fu costretta all'esilio nel 1609-1610 secondo l'ordine di Filippo III, istigato dall'amorale duca di Lerma (viceré di Valencia). Così terminò la presenza dell'Islam nella Penisola Iberica.

BIBLIOGRAFIA

È bene che gli studiosi della Spagna musulmana consultino innanzitutto l'opera di J.T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, Sixteenth Century to the Present*, Leiden 1970, nella quale i maggiori problemi in questo campo sono analizzati in modo convincente. In inglese, il manuale base di storia della Spagna musulmana, che arriva fino alla fine del periodo del califfato, è quello di E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane, 711-1031*, I-III, Paris 1950-1953. Il terzo volume si concentra sulla storia sociale e culturale della Spagna durante il periodo del califfato. L'opera di Lévi-Provençal sostituisce i primi due volumi di R. Dozy, *Histoire des musulmanes d'Espagne*, I-IV, Leiden 1861, Paris 1932, 2ª ed. riv. (trad. ingl. *Spanish Islam. A History of the Moslems in Spain*, F. G. Stokes [trad.], New York 1913, rist. Karachi 1976).

Il terzo volume di Dozy va soltanto fino al periodo dei re *ṭā'ifa*. Per il periodo degli Almoravidi e degli Almohadi, cfr. Jacinta Bosch Vilá, *Los Almorávides*, Tetuan 1956, Granada 1990 (2ª ed.) e R. Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton 1969. Il volume di S.M. Imamuddin, *Muslim Spain, 711-1492 A.D. A Sociological Study*, Leiden 1981 è uno dei pochi libri che tenta di ritrarre la Spagna musulmana in maniera diversa da quella dell'indagine politica. Un volume ben scritto e favorevole all'impegno culturale dei musulmani in Spagna è W.M. Watt e P. Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh (1965) 1977, 2ª ed., mentre T. Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, A. Jaffa e W. Stoddart (tradd.), London 1972, Louisville 1999 (3ª ed.) è un'interessante panoramica generale, rivolta a lettori profani.

Sebbene alcuni testi arabi siano stati tradotti in francese, e molti in spagnolo, le fonti principali restano ancora da tradurre. Rappresenta una notevole eccezione l'opera di al-Maqqarī, *Nafḥa al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, che è stata edita integralmente in R. Dozy et al. (edd.), *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*, I-II, 1855-1861, Amsterdam 1967 (2ª ed.) e parzialmente in P. de Gayangos y Arce (ed. e trad.), *A History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, I-II, 1840-1843, rist. NewYork 1964 (2ª ed.). Gayangos include nell'appendice la traduzione di frammenti di altri autori.

Per la storia della Spagna cristiana nel periodo qui preso in esame, cfr. J.F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, Ithaca/N.Y. 1975 e R. Menéndez Pidal, *The Cid and His Spain*, H. Sunderland (trad.), London 1934 (trad. it. *La Spagna del Cid*, G. Caravaggi [trad.], Milano 1966), che è la traduzione dei primi due volumi dell'opera del più importante storico spagnolo. T.F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979 è un tentativo riuscito di analisi comparata di due società contemporanee nella Spagna medievale. Differenti approcci al tema della conversione si possono trovare nel capitolo sulla Spagna in R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge/Mass. 1979, Ann Arbor/Mich. 1994 (2ª ed.), e nel cap. V dell'opera di T.W. Arnold, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, 1913, London 1986 (8ª ed.).

Sulla storia degli Ebrei nella Spagna musulmana, cfr. E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, A. Klein e Jenny Machlowitz Klein (tradd.), I-II, Philadelphia (1973-1979) 1992, 2ª ed. e, tra gli altri, S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, IV-V, New York 1957 (2ª ed. riv).

L'opera di A. González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona 1945 (2ª ed.), tratta tutti gli aspetti della letteratura musulmana spagnola in modo introduttivo. Tra le opere dell'illustre Miguel Asín Palacios, meritano un'attenzione particolare: M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, I-V, Madrid 1927-1932 e M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914 (trad. ingl. *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, E.H. Douglas [trad.], Leiden 1978). L'opera di Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, è tradotta in inglese da A.J. Arberry, *The Ring of the Dove. A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, London 1953 (trad. it. *Il collare della colomba*, F. Gabrieli (ed.), Bari 1949, Milano 1996 (3ª ed.). Per le opere di Ibn Ṭufayl, cfr. L.E. Goodman (cur. e trad.), *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqẓān. A Philosophical Tale*, New York 1972, Los Angeles/Cal. 1983 (2ª ed.). La biografia dei sufi della Spagna musulmana di Ibn al-'Arabī è stata tradotta in inglese col titolo *Ṣūfīs of Andalusia. The «Rūḥ al-Quds» and «al-Durrat al-Fāḫira» of Ibn 'Arabī*, R.W.J. Austin (cur. e trad.), London 1971, Sherborne 1988 (3ª ed.).

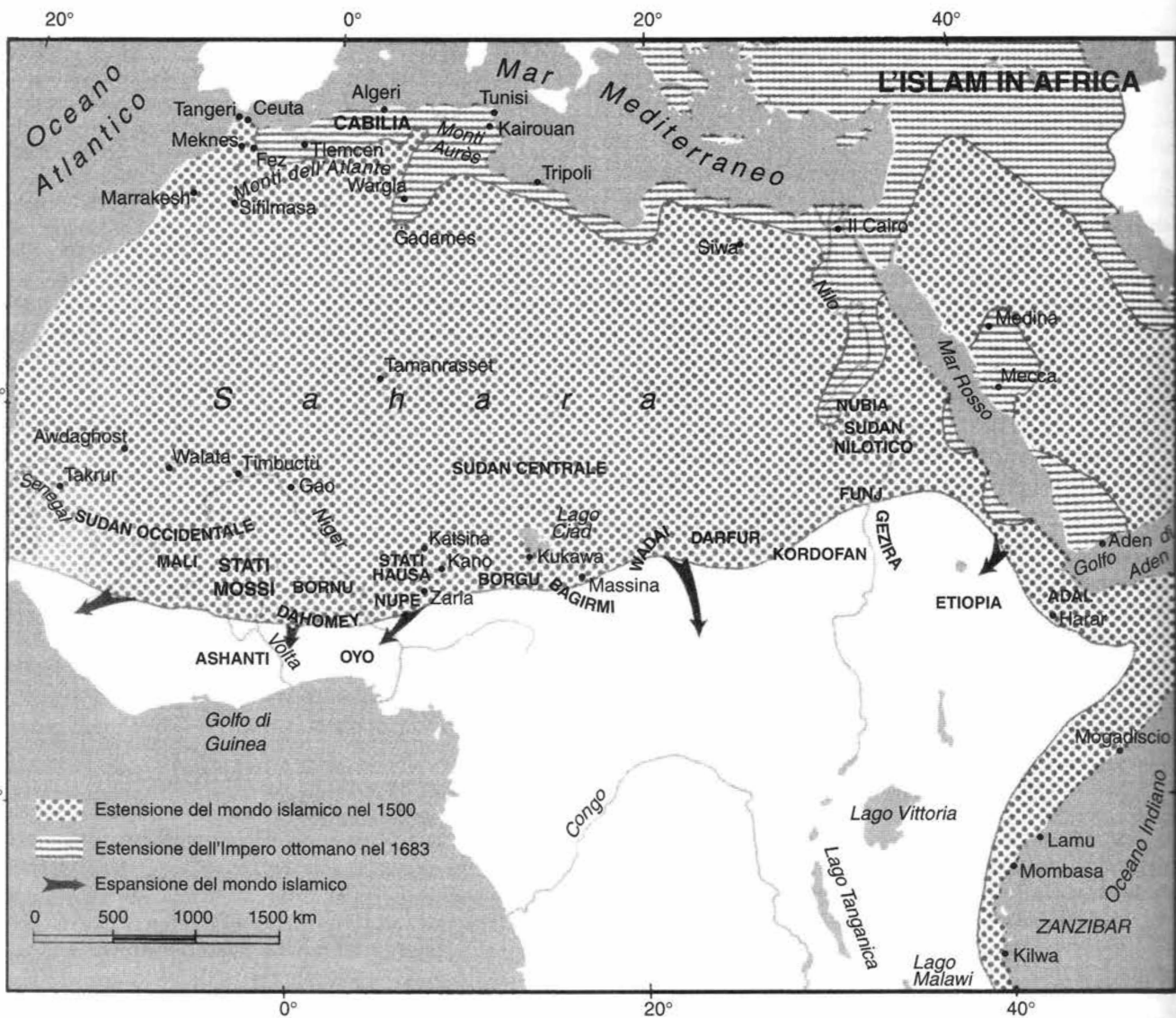
Per il periodo dei *mudéjares* e dei *moriscos*, con speciale attenzione per la regione di Valencia, crf. R.I. Burns, *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain*, London 1978; con riferimento al regno di Aragona, cfr. J. Boswell, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven-London 1977.

In italiano segnaliamo due recenti studi generali: M. Tedeschi, *Cristiani, ebrei e musulmani nel basso Medioevo spagnolo*, Torino 1996 e A.D. Taha, *L'espansione dell'Islam. Insediamenti nel Nord Africa e in Spagna*, Genova 1998.

HANNA E. KASSIS

L'Islam nell'Africa subsahariana

Le fonti principali per lo studio della storia dell'Islam nell'Africa subsahariana prima del XVI secolo sono le opere dei geografi e degli storiografi arabi. Gli scavi archeologici (a Kumbi-Saleh, Awdaghust, Jenne, Niani e Kilwa) hanno fornito nuove prove alla ricostruzione storica. Le tradizioni orali, se interpretate correttamente, possono offrire la prospettiva attraverso la quale gli Africani interpretano la propria storia. Dal XVI secolo in poi, acquistano grande valore le opere in arabo dei musulmani africani. Per questo periodo, le tradizioni orali sono in certa misura più controllabili e anche i dati etnografici assumono maggior rilevanza. E infine, si può avere una conferma esterna dalle testimonianze europee.

L'Islam nel Sahara e nel Sahel. I conquistatori arabi del Magreb si fermarono ai bordi del Sahara, dove l'Islam venne introdotto più dai mercanti che non dai guerrieri. Nei secoli VIII e IX, questi mercanti erano per

lo più membri di sette ẖāriǧite, che avevano i loro centri commerciali nelle oasi alle porte settentrionali del Sahara (Siǧilmāsa, Tāhart, Wargla e Ġadames). Quando il commercio si intensificò, essi costituirono dei nuclei cittadini anche nel Sahara meridionale (Awdaghust, Tadmekka e Kawwar). Queste città si trovavano ai confini degli Stati africani del Ghana, Gao e Kanem nella fascia settentrionale del Sudan, che gli Arabi chiamavano *sāḥil* (la «riva» del deserto).

Nei secoli X e XI, la conquista fatimide dell'Africa settentrionale, la migrazione dei nomadi Hilāl e la nascita degli Almoravidi contribuirono al declino dell'influenza ẖāriǧita. I dotti mālikiti che arrivarono nell'Africa settentrionale all'inizio del IX secolo fecero proseliti tra la gente comune, in opposizione alle scuole dominanti che avevano l'appoggio dei governatori, per primi gli Aġlabidi, che favorirono la scuola ḥanafita, e poi i Fatimidi, che erano una setta šī'ita. Grazie al favore popolare i dotti mālikiti superarono le ordalie dei governanti. Gli Almoravidi, che erano invece fedelissimi alla scuola mālikita, le diedero finalmente uno *status* ufficiale ed essa continua a dominare il Sahara e l'intera Africa occidentale ancor oggi. [Vedi *supra*, *L'Islam in Africa settentrionale*].

Tre stadi di islamizzazione. A partire dall'XI secolo, i mercanti dell'Africa settentrionale si stabilirono nelle capitali degli Stati africani del Sahel. Si può comprendere il ruolo che aveva l'Islam in tre di questi Stati dalle osservazioni del geografo andaluso al-Bakrī, che scrisse nel 1067-1068. Nel Ghana, egli racconta, i musulmani vivevano in loro città, separate da quelle del re. Il re, che si considerava non musulmano, era però lodato per «il

suo amore per la giustizia e la sua generosità nei confronti dei musulmani», e la maggior parte dei suoi ministri era musulmana. Anche il Gao, sulla riva orientale del fiume Niger, era diviso tra città musulmane e città sotto il controllo reale. Il re di Gao, tuttavia, era considerato musulmano, mentre i suoi sudditi aderivano alla loro religione avita e le usanze preislamiche continuavano a sopravvivere a corte. Nel Takrūr, sul basso corso del fiume Senegal, il re musulmano aveva imposto ai sudditi l'Islam, introducendo la legge islamica e intraprendendo una guerra santa contro gli infedeli.

Queste tre situazioni contemporanee descritte da al-Bakrī ben rappresentano tre stadi successivi dell'islamizzazione dell'Africa occidentale: il primo stadio vide la nascita di una comunità musulmana sotto un re non musulmano; il secondo fu caratterizzato dall'adozione dell'Islam come religione di corte; e il terzo fu segnato dal sorgere della militanza islamica, con la conseguente imposizione della legge islamica e della conversione popolare. Ma fu il secondo stadio, quello rappresentato dal regno di Gao, il più tipico dell'Africa occidentale fino al XVIII secolo.

Secondo la testimonianza del geografo al-Zuhrī, che scrisse nel 1137, il popolo del Ghana si convertì all'Islam nel 1076-1077 sotto l'influenza degli Almoravidi (*al-murābiṭūn*), un movimento militante berbero del Sahara sudoccidentale. Nel 1154, al-Idrīsī descriveva il Ghana come uno Stato musulmano tra i più potenti del Sudan occidentale. Ma a metà del XIII secolo, il potere del Ghana cominciò a declinare e il centro di gravità si spostò a sud, dove il Mali, sul corso del Niger, emerse come potenza dominante.

Il Mali: il modello di islamizzazione dell'Africa occidentale. Dal X secolo in poi, gli sviluppi politici nell'Africa occidentale furono influenzati dall'aumento di strade che portavano ai nuovi giacimenti d'oro sempre più a sud e inglobavano via via nuovi territori e nuovi popoli all'interno di una rete commerciale in espansione. I mercanti che operavano su queste strade erano africani, per lo più di origine Soninke (l'etnia dei governanti del Ghana), noti nelle fonti arabe come Wangara e negli scritti moderni come Dyula. Attraverso i loro traffici con i mercanti dell'Africa settentrionale, anch'essi vennero in contatto con l'Islam, che adottarono con una certa facilità, avendo ormai abbandonato la vita contadina nella quale le religioni africane tradizionali avevano le loro radici. Nelle loro peregrinazioni essi crearono comunità mercantili che finirono per diventare nuove forme di solidarietà in sostituzione delle vecchie affiliazioni tribali. Ma finché rimase limitato ai soli mercanti, l'Islam fu una realtà periferica delle società africane, che ne furono interpenetrate soltanto quando gli ecclesiastici musulmani (assai più dei mercanti) cominciarono ad avere la meglio sui capi. Già nell'XI secolo, al-Bakrī racconta tale processo:

> Una piccola comunità di Malinke era afflitta dalla siccità. Preghiere e sacrifici dei sacerdoti locali non avevano avuto alcun effetto. Il re se ne lagnò con un ospite musulmano, probabilmente un chierico itinerante («egli era solito leggere il Corano e conosceva bene la *sunna*»). Il musulmano promise che, se il re avesse abbracciato l'Islam, egli avrebbe pregato per risolvere il suo problema. Il re accettò e il musulmano allora «gli fece recitare alcuni facili versetti del Corano e gli insegnò gli obblighi e le pratiche religiose che non si possono ignorare». Il venerdì seguente, il re si purificò e gli fu fatto indossare un abito bianco di cotone (che ancora distingue il musulmano da chi non lo è). I due si diressero a una collina poco lontano e rimasero in preghiera per tutta la notte. All'alba Dio fece piovere abbondantemente. «Il re ordinò che gli idoli fossero spezzati e le streghe espulse dalla sua terra. Lui e i suoi discendenti, così come i nobili del suo seguito, si fecero musulmani, mentre le persone comuni del suo regno rimasero politeiste (*mušrikūn*)».

Come suggerisce il racconto di al-Bakrī, il musulmano ebbe successo dimostrando l'onnipotenza di Dio: pregando Allāh, egli salvò il regno, dopo che i sacerdoti locali avevano fallito. Infatti l'Islam, al suo primo apparire, si mise subito in competizione con la religione tradizionale africana. I capi erano le persone più inclini a cercare preghiere e amuleti musulmani, a causa delle forti tensioni cui erano sottoposti nel processo di creazione statale: la competizione per diventare capo, il timore di complotti, le guerre con gli altri Stati e, soprattutto, la responsabilità per il benessere sociale dell'intera comunità. La gente comune, invece, sia pure all'interno dei nuovi Stati, non subì radicali cambiamenti sociali ed economici, tali da giustificare una modifica nella vita religiosa. La religione tradizionale – i riti della fertilità, il culto degli antenati e la supplica alle divinità – rimase compatibile con il loro stile di vita. E, inoltre, i capi, assai più dei loro sudditi, avevano modo di venire personalmente in contatto con musulmani per tutto ciò che riguardava il controllo delle attività commerciali, le informazioni sulle condizioni di altri Paesi e l'impiego di letterati nell'amministrazione. Per queste ragioni i capi, che erano i primi destinatari dell'influenza islamica, svolsero un ruolo importante nel processo di islamizzazione. Uno sguardo alla diffusione dell'Islam in Africa occidentale mostra, infatti, come la nuova religione non fosse adottata da certi segmenti della società se non nei luoghi e nei tempi in cui erano presenti mercanti e chierici musulmani.

In questa situazione, l'Islam avrebbe potuto trasformarsi in un fattore di divisione tra i capi, che ne erano venuti in contatto, e il popolo, che era rimasto legato al-

la religione avita. Per questa ragione, i capi, la cui autorità era radicata nel sistema tradizionale, scelsero piuttosto di mantenere una posizione intermedia tra l'Islam e la tradizione. Si comportavano da musulmani in certe situazioni, e seguivano l'etichetta tradizionale in altre; proteggevano i religiosi musulmani, ma si rivolgevano anche ai sacerdoti e ai luoghi di culto tradizionali; una dinastia, o un singolo capo, poteva optare per un maggiore impegno in direzione dell'Islam, o ritornare piuttosto verso la tradizione. Un esame dal caso particolare del Mali servirà a illustrare le circostanze storiche che soggiacciono a queste scelte.

Le fonti arabe e le tradizioni orali concordano nell'affermare che i capi dei Malinke aderirono all'Islam prima dell'avvento di Sundiata, il fondatore dell'Impero del Mali. Ma Sundiata compare nei miti tradizionali come un grande cacciatore e un mago, con poca o nessuna attinenza all'Islam. Sundiata guidò il suo popolo in una guerra di liberazione contro i Soso, ma per fare appello alle forze nazionali dei Malinke egli si servì dell'eredità tradizionale, non dell'Islam. Più tardi, il Mali quando arrivò fino al Sahel incorporò città come Walata e Dia, che erano già importanti centri islamici di commercio e che, mediante i loro traffici nel Sahara, erano venute in contatto con il resto del mondo musulmano. Tre dei loro capi erano anche andati a Mecca. Quando il piccolo regno malinke si trasformò in un vasto Impero multietnico, l'attaccamento dei suoi governanti alla religione ancestrale lasciò posto a una prospettiva più islamica.

Il Mali raggiunse l'apice del suo potere nel XIV secolo, quando, come riferisce Ibn Baṭṭūṭa, aveva ormai assunto l'aspetto di uno Stato islamico, con molte moschee, studiosi musulmani e feste ufficiali musulmane. Durante la sua visita alla capitale del Mali nel 1352-1353, Ibn Baṭṭūṭa assistette a queste feste che, pur essendo state istituite come celebrazioni nazionali, non attiravano i non musulmani se non per la presenza del re. E infatti Ibn Baṭṭūṭa condannò la persistenza di usi preislamici (fonte della legittimità del re), ma lodò il popolo del Mali per la sua assidua osservanza della preghiera del venerdì e il suo impegno nello studio a memoria del Corano.

Nel XV secolo, il Mali dovette cedere ai Tuareg, e più tardi al Songhay, il controllo del Sahel, dove l'Islam era più radicato e, di conseguenza, fu privato anche delle comunicazioni dirette con il resto del mondo musulmano. Via via che i gruppi etnici sfuggivano alla dominazione del Mali, lo Stato si contrasse intorno al suo originale nucleo malinke sull'Alto Niger. I religiosi musulmani rimasero al servizio delle corti dei capi, ma i loro protettori non dimostrarono più l'impegno che aveva caratterizzato i loro predecessori nei confronti dell'Islam.

Letterati e governanti: Timbuctù nel Songhay. I mercanti, come abbiamo visto, avevano aperto nuove strade e fondato città commerciali, diventate ben presto arterie e sbocchi per l'espansione dell'Islam. Ma i veri propagatori dell'Islam furono gli uomini di religione, in arabo *'ulamā'* (sing. *'ālim*). Nelle lingue africane essi vennero conosciuti con vari nomi: *karamoro* nelle lingue mandinka, *alfa* in songhay, *tierno* in fulfulde, *mallam* in hausa. Questi termini coprono l'intera gamma delle personalità religiose, dall'erudito che fa parte dell'*élite* culturale internazionale ai chierici che rendono servizi magico-religiosi ai capi non musulmani. Costoro vennero integrati nelle società africane perché svolgevano un ruolo religioso, sociale e politico assai simile a quello dei sacerdoti tradizionali. Come loro, i chierici musulmani erano pacificatori che intercedevano per i colpevoli, e le loro moschee, come i luoghi di culto tradizionali, avevano la funzione di santuari. Da loro ci si attendeva che non interferissero con le competizioni politiche delle società africane, e il diritto all'immunità per le loro persone e per i loro beni, dovuto al loro ruolo magico-religioso, fu effettivo soltanto finché i musulmani non costituirono una minaccia per l'ordine socio-politico esistente.

Alcuni musulmani servivano alle corti dei capi, ma molti altri vivevano in città mercantili autonome, come Timbuctù. Centro di commercio e di cultura, Timbuctù costituì un legame importante tra la savana sudanese e il Sahara berbero. Nel XIV secolo, sotto il dominio del Mali, i suoi insegnanti erano di colore. Mansā Mūsā, il più famoso re del Mali (1312-1337), mandò dei dotti del suo paese a studiare a Fez. Nel XV secolo, quando i Tuareg (popolazioni berbere del Sahara centrale) presero il potere, la preminenza culturale passò ai Sanhāğa, che facevano parte della loro etnia. Costoro vennero chiamati «la gente di Sankore», perché vivevano nel quartiere della moschea di Sankore.

I dotti sanhāğa di Timbuctù sembravano interessati, assai più degli altri *'ulamā'* dell'Africa occidentale, ai contenuti politici dell'Islam e non si conformarono al modello che aveva reso possibile ai musulmani l'integrazione nelle società africane. In qualità di portavoce dei mercanti di Timbuctù, essi tutelavano l'autonomia della città, ma questa situazione generò un aspro scontro nel 1469, quando Timbuctù venne conquistata da Sonni 'Alī, colui che trasformò il piccolo regno di Gao nel vasto Impero del Songhay. Come i suoi predecessori alla guida di Gao dal X secolo, Sonni 'Alī era uno di quei musulmani che erano rimasti legati all'eredità tradizionale. Comandante spietato, perseguitò quei dotti di Timbuctù che considerava una minaccia, ma rispettò quelli che collaborarono con lui. Questo fu forse il primo caso di tensione tra eruditi e governanti in Africa occidentale.

Nel 1493, dopo la morte di Sonni ʿAlī, suo figlio venne rovesciato da un generale che si era alleato con gli elementi musulmani scontenti delle province occidentali del Songhay. Col nome di Askiyā Muḥammad questo generale fondò una nuova dinastia e consolidò l'Impero perseguendo una politica filomusulmana in collaborazione con i dotti di Timbuctù. Tre anni dopo la sua ascesa al potere, andò in pellegrinaggio e tornò col titolo di *amīr al-mu'minīn* («comandante dei fedeli»), che lo fece assurgere a capo sia politico che religioso della comunità musulmana (*umma*) del Sudan occidentale.

La politica conciliatoria di Askiyā Muḥammad fu d'aiuto nell'integrazione dei Tuareg sahariani all'interno dell'Impero, e ciò andò a favore degli interessi commerciali di Timbuctù. I dotti di Timbuctù, a quanto sembra, non si scomposero per il cambiamento radicale nell'Impero Songhay e, anzi, respinsero il fervore militante di al-Maġīlī, un erudito proveniente dall'oasi di Tuat, nel Sahara settentrionale. Le *Risposte* di al-Maġīlī (a domande probabilmente postegli da Askiyā Muḥammad) rappresentano la più severa denuncia della situazione politica e religiosa in Africa occidentale prima delle rivoluzioni islamiche dei secoli XVIII e XIX.

La vita intellettuale di Timbuctù venne influenzata da quella egiziana alla fine del XV e nel corso del XVI secolo, quando i rappresentanti mālikiti diretti a Mecca sostavano in visita al Cairo. Qui essi poterono assistere alle lezioni di eminenti studiosi, la maggior parte dei quali apparteneva alla scuola legale šāfiʿita. In questo modo essi acquisirono non tanto l'erudizione in materia legale quanto piuttosto la conoscenza di *ḥadīṯ* (tradizioni profetiche), *taṣawwuf* («misticismo») e *balāġa* («retorica»), emancipandosi così dal ristretto provincialismo della scuola mālikita, che sembrava soffocare la vita intellettuale nel Magreb del tempo. Alla fine del XVI secolo la bravura di uno studioso di Timbuctù, Aḥmad Bābā, divenne notoria, poiché le sue conferenze a Marrakesh attirarono sapienti dalle maggiori città del Marocco.

Ma Aḥmad Bābā non si era recato a Marrakesh di sua spontanea volontà: egli faceva parte di quei maestri di Timbuctù che erano stati esiliati in seguito alla conquista marocchina del 1591. Infatti, com'era accaduto già ai tempi di Sonni ʿAlī, anche questa volta i dotti avevano preso le redini della resistenza quando l'antica città indipendente si era ritrovata nuovamente sede di un governo militare oppressivo. E Timbuctù seppe mantenere la sua preminenza intellettuale, come riportano due fra le più importanti cronache arabe dell'Africa occidentale, il *Ta'rīḫ al-Sūdān* (La storia del Sudan) e il *Ta'rīḫ al-Fattāš* (La storia del ricercatore [di Takrūr]), entrambe scritte intorno alla metà del XVII secolo.

Timbuctù decadde, tuttavia, sotto il governo dei discendenti dei conquistatori marocchini. Fazioni feudali entrarono in conflitto con la capitale per il predominio e i nomadi Tuareg l'attaccarono ripetutamente dall'esterno. Nel 1737 i Tuareg conquistarono la supremazia sull'ansa del Niger. Anche l'istruzione islamica, così legata al commercio di Timbuctù, declinò. Quando il potere politico e militare passò nelle mani dei Tuareg, anche l'insegnamento e la *leadership* spirituale passarono dalla città al campo dei nomadi. Già alla metà del XVIII secolo i Kunta, un clan nomade di ascendenza arabo berbera, influenzavano largamente l'intera Africa occidentale musulmana.

Nel tipo di società nomade del Sahara, il prestigio dei capi religiosi, chiamati *marabutti*, assurse a influenza politica attraverso la loro opera di mediazione tra i vari gruppi in perenne conflitto. Inoltre, nel Sahara gli esponenti del clero si dedicavano al contempo all'attività mercantile, intessendo così una fitta rete di discepoli e seguaci. La conversione del prestigio religioso in risorsa economica e ruolo politico spiega il successo dei Kunta. Il loro capo Sīdī al-Muḫtār al-Kabīr (1728-1811), uomo di cultura e grande mistico, rinvigorì l'ordine ṣūfī della Qādirīya, che per più di due secoli aveva svolto un ruolo piuttosto confuso nella vita religiosa del Sahara. Grandemente onorato dai Tuareg, grazie alla sua influenza egli estese il suo predominio su Timbuctù. Ma la sua autorità religiosa aumentò ancor più quando i discepoli diffusero gli insegnamenti della Qādirīya tra molti gruppi musulmani della savana.

L'Islam nella savana. In conseguenza del collasso del sistema imperiale nel Sudan occidentale, sostenuto prima dall'egemonia del Mali e poi del Songhay, l'Islam subì nella savana una battuta d'arresto. I musulmani avevano infatti perduto l'appoggio dei grandi re, come Mansā Mūsā e Askiyā Muḥammad, fortemente impegnati nei confronti della nuova religione, e a partire dal XVII secolo avevano vissuto sotto gli auspici di capi minori, i quali mantenevano più stretti legami con i loro retaggi tradizionali. Tuttavia, quel che l'Islam perdette in intensità lo guadagnò in estensione. I commercianti musulmani, che si spingevano ora sino ai limiti della foresta, conquistarono infatti nuove aree all'influenza islamica. Se nell'età dei grandi Imperi l'Islam era stato un fenomeno urbano, ristretto a mercanti, dotti e religiosi, nei secoli XVII e XVIII esso fece l'ingresso nelle campagne conquistando proseliti tra contadini e pescatori che fino ad allora non ne avevano subito l'influsso.

Sul medio corso del Niger, nella parte centrale dell'attuale Stato del Mali, i Bambara, che avevano opposto resistenza all'islamizzazione quando erano sudditi dell'Impero del Mali, si avvicinarono all'Islam ora che essi stessi avevano avviato un processo di formazione statale. I capi bambara cominciarono così a mettere in

pratica i rudimenti dell'Islam, senza però abbandonare del tutto i rituali tradizionali.

Il ruolo dei musulmani come consiglieri dei sovrani e detentori di poteri soprannaturali passò dal medio corso del Niger al bacino del Volta, dove si svilupparono diversi modelli di islamizzazione e integrazione. Sulla riva orientale del Volta Nero – a Gonja, Dagomba, Mamprusi e Wa (oggi Ghana settentrionale) – i musulmani di origine dyula e hausa adottarono i linguaggi e molti tratti culturali del luogo, integrandosi completamente nel sistema sociopolitico di quegli Stati. Sulla riva occidentale del Volta Nero (l'attuale costa d'Avorio), i Dyula mantennero invece la loro identità culturale e linguistica sia come residenti di Stati quali Buna e Gyaman sia come comunità autonome e apolidi, mentre a Kong e Bobo-Dyulasso (un tempo Alto Volta, ora Burkina Faso) essi crearono loro propri Stati.

Nella regione più occidentale, su di un'estesa area che attualmente comprende le frontiere dei moderni Stati della Costa d'Avorio, della Guinea e del Mali, i Dyula, che erano commercianti e musulmani, vivevano tra guerrieri e contadini malinke. La differenza tra Malinke e Dyula corrisponde pienamente alla dicotomia tra guerrieri e musulmani che prevaleva sull'intero Sudan occidentale e nel Sahara. I guerrieri, che esercitavano l'autorità politica, spargevano sangue e indulgevano a bere alcoolici, spesso professavano l'Islam ma non si comportavano da veri musulmani. In qualità di capi, essi costituivano una categoria religiosa a sé, una via di mezzo tra l'Islam e la tradizione, e i musulmani accettavano questo stato di fatto come un ordine stabilito dalla volontà divina che non doveva essere perturbato.

I primi movimenti di ǧihād. Col sorgere della militanza islamica alla fine del XVII secolo si arrivò ad una crisi. Nel Sahara sudoccidentale, dove il movimento almoravide aveva avuto origine più di sei secoli prima, un ecclesiastico sfidò la supremazia politica dei guerreri ḥassānidi. Nāṣir al-Dīn, come si faceva chiamare, fu un dotto asceta noto per il suo potere taumaturgico (*baraka*). Egli, in nome dell'invito a pentirsi, alla testa di un manipolo di devoti discepoli diede inizio ad un *ǧihād* intorno al 1675.

Questo fu il primo di una serie di movimenti definiti solitamente come movimenti di *ǧihād*. Per i capi musulmani militanti tali conflitti erano davvero intesi come *ǧihād* (guerra contro gli infedeli), con tutti i suoi sottintesi legali e teologici. Ma le circostanze storiche in Africa occidentale differivano notevolmente dal modello classico di *ǧihād* intrapreso per estendere le frontiere del *dār al-Islām* («la dimora dell'Islam») a spese del *dār al-ḥarb* («la dimora della guerra»). In Africa occidentale il *ǧihād* determinò l'ascesa politica dell'Islam non attraverso una conquista straniera, bensì mediante una sollevazione di militanti musulmani che vivevano all'interno di società pluralistiche includenti sia infedeli sia credenti a diversi stadi di islamizzazione. Il *ǧihād* dell'Africa occidentale constò di una serie di rivoluzioni che conobbero un lungo processo di evoluzione.

Nāṣir al-Dīn estese la sua predicazione alla valle del Senegal tra i Tokolor del Fūta Tōro e ai Wolof, facendo nascere tra questi popoli attese millenaristiche: in segno di pentimento, la gente si rasò i capelli e raddoppiò le preghiere, ma i capi dei Wolof e quelli del Fūta Tōro respinsero l'invito a pentirsi giacché non ritenevano necessaria per se stessi alcuna conversione, dal momento che si sentivano musulmani in tutto e per tutto, salvo l'adozione di uno stile di vita clericale ritenuto antitetico alla loro etica guerriera. I religiosi ebbero qualche successo capeggiando le sollevazioni popolari, ma dal 1677 i guerrieri ripresero il sopravvento e ristabilirono la loro supremazia. È significativo notare, però, che le alleanze tra guerrieri in opposizione ai musulmani superarono i confini etnici, sia nel Sahara sia nella valle del Senegal.

Il *ǧihād* di Nāṣir al-Dīn fallì, ma ispirò, più o meno direttamente, i movimenti rivoluzionari del XVIII secolo, quando i religiosi presero le armi e s'impadronirono del potere politico nel Bundu, ora Senegal (circa 1700), nel Fūta Jalon ora Guinea (circa 1725) e nel Fūta Tōro (circa 1776). Tutti, come già aveva fatto Nāṣir al-Dīn, assunsero il titolo di *al-imām* («l'imam», alternativamente *elimani* o *almamy*) che implicava al contempo autorità politica e autorità religiosa. Costoro provenivano dai Torodbe, ossia dai gruppi che detenevano i titoli religiosi nel Fūta Tōro. Nel Bundu, Mālik Sī fece emigrare i Tokolor in un'area scarsamente popolata, ritagliando così uno Stato alla sua stessa popolazione fino ad allora sotto il giogo dei Soninke di Gadiaga. Nel Fūta Jalon, religiosi torodbe e malinke offrirono il loro appoggio ideologico e organizzativo ai pastori fulbe nei conflitti contro Susu, Jallonke e altre etnie contadine. Dopo un cinquantennio di guerra, l'imamato del Fūta Jalon fu consolidato, e nel Fūta Tōro i chierici torodbe rovesciarono la dinastia denianke che aveva governato dall'inizio del XVI secolo tra propositi islamici e reviviscenze tradizionaliste.

Nel Fūta Jalon, lo Stato nato in seguito al *ǧihād* fu travagliato da conflitti interni. La carica di *almamy* venne ricoperta a rotazione da due famiglie, ma la sua autorità effettiva fu circoscritta dal potere di nove emiri, discendenti dai nove chierici che avevano proclamato il *ǧihād*, causando così una crescente tensione tra essi e il concilio degli *'ulamā'*, ultimi guardiani degli ideali del *ǧihād* e desiderosi di guidare i discendenti dei chierici. Gli abitanti del Fūta Jalon di etnia non fulbe furono asserviti all'aristocrazia fulbe. La conversione all'Islam

tra i gruppi subalterni venne scoraggiata, così che la loro religione potesse essere addotta a scusante per giustificarne lo stato d'inferiorità. In questo modo, l'Islam non svolse un ruolo positivo nell'integrazione nel Fūta Jalon, come accadde invece, per esempio, nel territorio hausa dopo la fine del *ǧihād*.

Nel Fūta Tōro, ʿAbd al-Qādir, primo *almamy* dello Stato nato in seguito al *ǧihād* (1776-1806), costruì moschee ed elesse degli imam incaricati di rafforzare l'Islam a livello locale. Ma né lui né i suoi successori furono in grado di costituire un potere centralizzato, necessario a sostenere una riforma radicale, poiché l'autorità dell'*almamy* continuava ad essere limitata dalla vecchia aristocrazia terriera, che non aveva perduto i propri possedimenti, e dalla nuova aristocrazia torodbe che aveva partecipato al *ǧihād*, garantendosi così vasti feudi. Il Fūta Tōro non aveva dunque ancora una capitale permanente e ogni *almamy* governava dal proprio villaggio. Per un riformatore come ʿUmar Tāl (al-Ḥāǧǧ ʿUmar), il Fūta Tōro non poteva rappresentare che una rivoluzione incompleta. [Vedi *FULBE, RELIGIONE DEI*, vol. 14].

Kanem-Bornu e il territorio hausa fino al 1800. Il Kanem, che corrisponde oggi alla regione che sta sulla riva nordorientale del lago Ciad, è uno dei primi Stati ad essere menzionati dalle fonti arabe già intorno alla metà del IX secolo. L'Islam, però, venne introdotto nel Kanem da mercanti musulmani provenienti da Tripoli e dal Fezzan (nell'odierna Libia) soltanto all'inizio del XII secolo, almeno un secolo dopo che esso si era garantiro una solida base nel Takrūr e nel Gao.

Mentre nel Sudan occidentale il diffondersi dell'Islam fu aiutato dal commercio dell'oro, con la sua fitta rete di strade che portavano ai giacimenti, nel Sudan centrale esso venne frenato dal traffico di schiavi verso l'Africa settentrionale che ne dominava l'economia. Anziché una rete di strade in espansione vi era un confine di ostilità e violenza, attraversato soltanto da predoni e non da mercanti e chierici. Durante i periodi di lotta militare, Kanem prima e poi anche Bornu estesero i loro territori a nord verso il Sahara e non a sud. Fu soltanto nel XVI secolo che l'Islam arrivò a Baghirmi, il primo Stato islamizzato a sud del lago Ciad.

Sebbene l'Islam sia arrivato tardi nel Kanem, il suo impatto sembra essere stato più grande che negli Stati del Sudan occidentale. Nel XIII secolo, grazie a potenti sovrani, il Kanem si espandette fino al Fezzan. I suoi re andarono in pellegrinaggio e, negli anni '40 dello stesso secolo, al Cairo fu costruita una *madrasa* («scuola») per studenti e ricercatori che provenivano da questo Paese. Intorno alla metà del XIV secolo, la dinastia Saifawa fu costretta ad abbandonare il Kanem e a spostarsi nel Bornu, sulla riva sudoccidentale del lago Ciad (l'attuale Nigeria). Il Bornu raggiunse il suo apice sotto Mai Idrīs Alawma (1570-1603), quando tutti i dignitari dello Stato erano musulmani e la capitale, N'Gazargamu, era un importante centro di insegnamento islamico. In qualità di giudici, imam e insegnanti, dotti musulmani influenzavano le decisioni del governo, avevano privilegi ed erano esentati dalle tasse. Altri dotti preferirono invece dedicarsi soltanto alle opere di pietà rifiutando ogni associazione con l'autorità politica, e costituirono delle comunità musulmane autonome nelle campagne. Nel Bornu, più che in altri Stati africani, l'Islam si diffuse anche tra la popolazione. Eppure, in questo Stato, forse il più islamizzato degli Stati africani prima del *ǧihād*, gli elementi preislamici continuarono a persistere a livello simbolico e organizzativo. All'inizio del XIX secolo, la sopravvivenza di culti preislamici venne presa a pretesto per giustificare l'estensione del *ǧihād* dal territorio hausa al Bornu. Muhammadu Bello, figlio di Usaman dan Fodio, scrisse nel suo *Infāq al-maysūr*: «Abbiamo detto che i loro governanti e i loro capi oggigiorno occupano posti ai quali sono assurti quando ancora offrivano sacrifici e versavano il sangue sulle porte delle loro città... Essi svolgono riti lungo il fiume...» (p. 9).

L'Islam arrivò nel territorio degli Hausa soltanto nel XIV secolo, ossia quando la dinastia Saifawa mosse dal Kanem al Bornu e, contemporaneamente, una strada commerciale diretta venne aperta dall'Hausa a Tripoli, cosicché i mercanti Wangara del Mali poterono estendere le loro operazioni commerciali anche all'Hausa. I Wangara vennero accompagnati da religiosi, che offrirono i loro servizi ai regnanti degli Stati Hausa, così come avevano fatto con i capi delle corti del Sudan occidentale. Tradizioni riportate nella *Cronaca di Kano* (scritta, nella forma attuale, nel XIX secolo) descrivono come i chierici Wangara fossero incaricati di diverse funzioni religiose alla corte di Kano. Com'era prevedibile, i custodi della religione tradizionale reagirono a questa situazione e i successivi regnanti di Kano oscillarono tra l'appartenenza all'Islam e il ritorno alle fonti della tradizione.

Alla fine del XV secolo, il re Rumfa di Kano mise in atto una riforma, ordinando di tagliare l'albero sacro sotto il quale era stata costruita la prima moschea, per eliminare in questo modo un simbolo della simbiosi tra Islam e tradizione precedente. Egli, inoltre, nominò dei giudici islamici e incoraggiò la costruzione di moschee. La fede riformista di Rumfa venne forse influenzata da al-Maġīlī, il musulmano militante originario dell'Africa settentrionale che visitò Kano nel 1493. Le tradizioni di Kano suggeriscono inoltre che al-Maġīlī abbia lasciato sul posto un discepolo affinché gli succedesse nel compito di istruire il re. Anche nel Katsina, lo Stato Hausa rivale a nord di Kano, l'influenza islamica acquistò vi-

gore in quel periodo, dal momento che diversi studiosi di Timbuctù, in marcia per il pellegrinaggio, visitarono Kano e Katsina insegnando per qualche tempo in quelle città e la loro presenza, a sua volta, contribuì alla nascita di un corpo di dotti e chierici hausa locali.

Fin dal XVI secolo, dunque, religiosi musulmani avevano servito alle corti dei regnanti hausa, ricevendone titoli ufficiali e partecipando all'elezione dei re. Questi religiosi divennero bersaglio delle critiche dei riformatori, che li definirono «vili *'ulamā'*» poiché avevano accettato l'ordine sociopolitico esistente. E furono loro, insieme con i dotti di Yandoto, la città musulmana autonoma nel territorio hausa, ad opporsi al *ǧihād*.

Rivoluzione e riforma nel territorio hausa e nel Bornu. I pii e dotti musulmani evitavano non soltanto le corti dei capi, ma anche le città commerciali, preferendo vivere nelle campagne, in comunità indipendenti (*ǧamā'āt*) insieme con i loro discepoli, predicando tra i contadini e contribuendo così a radicare tra di essi l'Islam. I dotti, che prima erano stati portavoce dei soli mercanti, cominciarono ora ad articolare in termini islamici anche le necessità dei contadini. Inoltre, a partire dal XVIII secolo, i trattati religiosi cominciarono ad essere scritti anche in hausa, rendendoli così accessibili a un pubblico più vasto, non limitato a quei pochi letterati che conoscevano l'arabo.

Le idee riformiste si fecero strada nel mondo musulmano nel XVIII secolo. Gli ordini ṣūfī, che dal XIII secolo avevano sviluppato pratiche estatiche popolari e tendenze antinomiche, si orientarono di nuovo verso una maggiore adesione alla *šarī'a*. Il misticismo speculativo, che aveva incoraggiato la fuga nell'oltremondano, cominciò a seguire ora la via di una maggiore partecipazione a livello sociale e nel campo dell'attivismo politico. A differenza del movimento wahhābita dell'Arabia, che respingeva in blocco il Sufismo, questi movimenti insistevano sulla riforma del Sufismo al suo interno. Gli ordini ṣūfī riformati svolsero un ruolo importante nell'Africa occidentale dei secoli XVIII e XIX e vi furono anche alcuni legami diretti con il movimento generale. Ǧibrīl ibn 'Umar, per esempio, il musulmano militante mentore di Usuman dan Fodio, era un affiliato dell'ordine ḫalwatita, che aveva contributo al risorgere dell'Islam in Egitto, nell'Africa settentrionale e in Sudan. È in questo contesto che anche l'attivismo politico dei Kunta, e la rinvigorita Qādirīya di cui si fecero portavoce, può trovare una spiegazione.

Usuman dan Fodio, il condottiero del *ǧihād* fulbe, apparteneva alla comunità dotta dei Toronkawa (la forma hausa dei Torodbe), che vivevano in comunità autonome nelle campagne e non si occupavano di commercio. Tenendosi in contatto, ma a distanza, con i capi hausa di Gobir, essi evitarono accomodamenti e integrazioni e portarono avanti ad alto livello la tradizione letteraria di Timbuctù. Attraverso i Kunta, anch'essi erano affiliati con la Qādirīya. Parlavano fulfulde e, sebbene fossero sedentari e musulmani praticanti, condividevano i medesimi valori culturali dei pastori fulbe, tant'è che, nonostante la loro vocazione letteraria, continuavano ad essere dei buoni cavalieri e portavano le armi.

Usuman e i suoi discepoli predicavano anche nei villaggi, dove trovavano l'attenzione dei contadini oppressi e sfruttati: questi sant'uomini, infatti, invocavano un sovvertimento dei governi arbitrari e la creazione di un nuovo ordine governato dalla legge di Dio; in poche parole, una forma alternativa di governo per la gente comune. Questi ideali, però, fecero crescere la tensione tra Usuman e il re di Gobir, che respinse il programma riformista dello šeḫu. Sentendosi ormai in pericolo di vita, Usuman si trasferì da Degel a Gudu, a circa cinquanta chilometri a nord-ovest: tale evento divenne noto come la *hiǧra* o «emigrazione» di Usuman che, così facendo, aveva seguito l'esempio del profeta Muhammad. Questo fatto portò al distacco dei musulmani praticanti dal resto della società e si delineò come uno stadio preparatorio del *ǧihād*.

A questo punto, i riformatori adottarono una più severa definizione del termine infedele (*kufr*), dandogli un significato più politico che teologico. Coloro che collaboravano col nemico, o quei musulmani che non si facevano avanti, divennero bersagli ormai legittimi del *ǧihād* e, dal momento che il *ǧihād* può essere condotto soltanto contro gli infedeli, l'anatema (*takfīr*), pressoché sconosciuto presso i primi sunniti, divenne pratica comune. Non vi era più posto per l'ambiguità che aveva prevalso per secoli: i regnanti che avevano mantenuto una posizione incerta, a metà tra Islam e tradizione, vennero bollati come infedeli.

I pastori fulbe, il cui sostegno militare si rivelerà più tardi decisivo, aderirono al *ǧihād* soltanto dopo le prime vittorie di Usuman, mossi non tanto da zelo islamico quanto dal loro vecchio antagonismo con i regnanti hausa e dalla solidarietà con i Toronkawa, ai quali erano culturalmente legati.

Da Gobir il *ǧihād* si diffuse agli altri Stati Hausa, dove una simile coalizione di Toronkawa, pastori fulbe e contadini hausa insoddisfatti diede inizio alla rivolta. I capi locali del *ǧihād*, alcuni dei quali erano antichi discepoli o compagni di Usuman, riconobbero la sua autorità, simboleggiata dall'accettazione di una bandiera. Quando tutti costoro ebbero stabilito un proprio emirato, riconobbero a Usuman e ai suoi successori il grado di *amīr al-muslimīn* (in hausa, *sarkin musulmi*), ossia supremo capo politico e religioso della comunità.

Nel califfato del Sokoto venne attuato un deciso adeguamento del governo ai princìpi della *šarī'a*, ma le di-

namiche politiche portarono a un divario tra ideali e realtà. I letterati che avevano condotto il *ǧihād*, una volta divenuti governatori avevano mantenuto i loro titoli religiosi (come *šeḫu* o *mallam*), ma i loro successori adottarono presto titoli politici (come *sultan* o *emir*). Inoltre, dal momento che le formazioni statali nate in seguito al *ǧihād* erano state create sulle fondamenta dei precedenti Stati Hausa, riemersero radicate strutture e pratiche precedenti che interferirono con l'applicazione di un modello purista di governo islamico, mentre gli interessi locali degli emirati incoraggiarono tendenze centrifughe all'interno del califfato. Ma gli ideali e i valori del *ǧihād*, seppur non pienamente realizzati, mantennero il loro valore normativo e guidarono i governanti: l'essenza della rivoluzione stava nel fatto che l'Islam, che fino ad allora aveva svolto un ruolo periferico, ora costituiva la *raison d'être* dello Stato. Le istituzioni islamiche gradualmente trasformarono la vita della società tutta e degli individui al suo interno. Negli Stati nati dopo il *ǧihād* in Africa occidentale, così come era avvenuto nelle regioni centrali dell'Islam molti secoli prima, la conversione ebbe luogo sotto la dominazione politica musulmana. Ai non musulmani fu permesso di praticare le loro fedi, ma si ebbe comunque un processo irreversibile di conversione alla religione dei governanti. Tuttavia, ancora nel XX secolo, permanevano delle comunità non musulmane parlanti hausa, note come Maguzawa.

Territorialmente, dagli Stati Hausa il *ǧihād* si estese a sudest sino alle regioni politicamente frammentate dell'Adamawa e del Bauchi, e a sudovest sino al Nupe e alle parti settentrionali del territorio Yoruba. Le forze militari si arrestarono nella foresta della Nigeria occidentale, ma l'Islam andò più avanti, inoltrandosi nell'interno dello Yoruba nel corso dei secoli XIX e XX.

I capi dei clan fulbe alle frontiere sudoccidentali del Bornu, seguendo l'esempio dei loro parenti nell'Hausa, si ribellarono al re. Sebbene il Bornu fosse Stato musulmano da molti secoli, i Fulbe considerarono la loro lotta come un'estensione del *ǧihād*. La causa del Bornu venne difesa da Muḥammad ibn al-Amīn al-Kānimī, che riuscì a tener da parte i Fulbe e ad assumere l'autorità effettiva, sebbene il re continuasse a regnare. Sotto al-Kānimī, il Bornu fu accettato come legittimo Stato musulmano anche da quei capi del Sokoto che avevano giustificato un *ǧihād* contro di esso. Nel 1846, Šeḫu 'Umar, figlio di al-Kānimī, depose l'ultimo re di Bornu e mise fine all'antica dinastia saifawa e ai suoi retaggi culturali.

I ǧihād del XIX secolo nel Sudan occidentale. I successi e il consolidamento del movimento di riforma nei territori hausa e nel Bornu avevano già cominciato a configurare quelli che saranno poi i contorni politici della moderna Nigeria settentrionale all'inizio del XIX secolo, mentre nel Sudan occidentale si preparavano ancora molti sconvolgimenti.

Nel 1818, un chierico fulbe, Šeḫu Aḥmadu Lobbo, dichiarò un *ǧihād* contro i capi del clan fulbe di Massina, sul medio corso del Niger, a sud di Timbuctù, accusati di praticare un Islam spurio. Più militante che colto, Šeḫu Aḥmadu diede vita ad uno Stato teocratico bigotto e provinciale, criticato dai più raffinati šayḫ kunta e dai capi del califfato del Sokoto. Nel 1862, questo Stato, governato allora dal nipote di Šeḫu Aḥmadu, venne conquistato e distrutto da un *ǧihād* rivale, guidato da al-Ḥāǧǧ 'Umar ('Umar Tāl), che accusò Massina di collaborare con i non musulmani Bambara.

Al-Ḥāǧǧ 'Umar (1794/97-1864) considerava i governanti degli Stati nati dopo il *ǧihād* – con l'eccezione del califfato del Sokoto – indegni successori dei capi di tali movimenti. Il suo principale obiettivo era di portare a termine la rivoluzione incompleta della sua patria, il Fūta Tōro, ma le strade erano bloccate dai Francesi che proteggevano i loro interessi sul fiume Senegal. Al-Ḥāǧǧ 'Umar allora si diresse ad oriente e conquistò gli Stati bambara di Segu e Kaarta e lo Stato di Massina, formando così un nuovo Stato su buona parte dell'attuale repubblica del Mali. Benché non avesse preso il controllo del Fūta Tōro, al-Ḥāǧǧ 'Umar si conquistò i cuori di migliaia di Tokolor, che risposero alla sua chiamata, parteciparono alla sua *hiǧra* e costituirono il nucleo della sua forza militare.

Nel corso del suo pellegrinaggio a Mecca (circa 1830), al-Ḥāǧǧ 'Umar fu nominato capo (*muqaddam*) dell'ordine ṣūfī Tiǧānīya dell'Africa occidentale. La Tiǧānīya era un nuova confraternita, fondata da Aḥmad al-Tiǧānī (1737-1815) in seno al movimento di rinascita ṣūfī del XVIII secolo. Al-Ḥāǧǧ 'Umar, tornato dal pellegrinaggio, si dedicò alla riforma dell'Islam, sfidando non soltanto il vecchio modello di Islam spurio, proprio dell'Africa occidentale, ma anche gli altri ordini ṣūfī come la Qādirīya. La Tiǧānīya, nei termini in cui venne propagandata da al-Ḥāǧǧ 'Umar, faceva appello a tutti gli strati della popolazione inglobandoli nel suo radicalismo e la confraternita si diffuse tanto da sopravvivere allo Stato creato dal *ǧihād*.

Al-Ḥāǧǧ 'Umar venne ucciso mentre combatteva a Medine nel 1864. Per un trentennio il vasto Stato da lui creato venne minacciato dai Francesi, che sobillarono rivolte di gruppi etnici soggiogati e rivalità tra i membri della sua famiglia. Anche altri movimenti di *ǧihād*, originatisi nel Sudan occidentale nella seconda metà del XIX secolo, furono ostacolati dall'avanzante colonialismo francese, come accadde nel caso di Samori Touré (circa 1830/35-1900), che tentò di formare un potente Stato musulmano tra i Malinke meridionali, di Ma Ba

(morto nel 1867) sul fiume Gambia e di Mamadu Lamine (circa 1835/40-1887) tra i Soninke del Bundu. [Vedi *ǦIHĀD* e *'UMAR TĀL*].

L'Africa occidentale in epoca moderna. Al-Ḥāǧǧ 'Umar e Samori sono ricordati nel patrimonio narrativo nazionalista dell'Africa occidentale come simboli della resistenza al colonialismo europeo, e i gruppi storicamente associati a questi due *leaders* continuarono ad essere attivi come movimenti anticolonialisti radicali in Mali e in Guinea.

Nel Fūta Jalon, i sistemi politici nati in seguito al *ǧihād* sopravvissero fino alla fine del periodo coloniale. Ma poiché l'aristocrazia fulbe al potere non aveva integrato nello Stato i gruppi di etnia non fulbe mediante la conversione all'Islam (come aveva fatto, invece, l'aristocrazia fulbe della Nigeria settentrionale), Seku Turé, capo del partito radicale della Guinea, continuò nella stessa politica e tenne separati i non Fulbe, cercando anche di eliminare la carica di capo tribù dal Fūta Jalon.

Il califfato del Sokoto fu il solo Stato nato dopo il *ǧihād* a sopravvivere nel periodo postcoloniale. Sotto la bandiera dell'Islam, e fedeli agli ideali del *ǧihād*, politici vecchi e nuovi cooperarono per assicurare il predominio del nord musulmano nella Federazione della Nigeria, in particolare negli anni immediatamente successivi all'acquisizione dell'indipendenza (1960-1966).

In Senegal, il declino del tradizionale potere dei Wolof sotto l'occupazione coloniale aprì la via ai chierici musulmani, che presentarono la propria candidatura come potere alternativo. Nell'arco di venti o trent'anni, quasi tutti i Wolof divennero musulmani praticanti e si affiliarono all'uno o all'altro dei due ordini ṣūfī della Tiǧānīya e della Murīdīya. Quest'ultima costituiva un ingegnoso contributo dei Wolof al Sufismo. Il fondatore, Aḥmad Bamba (1850-1927), aveva infatti riorganizzato i contadini e i guerrieri wolof, che si erano dispersi qua e là, in nuovi stanziamenti sorti intorno a piantagioni di arachidi. Enfatizzando l'importanza spirituale del lavoro e l'obbedienza allo šayḫ, elevò il lavoro dei campi a dovere religioso. Lo šayḫ, chiamato in Senegal marabutto, aveva la responsabilità del benessere spirituale dei discepoli, e il suo prestigio religioso era convertito in potere economico grazie all'ampia percentuale delle entrate ricavate dalla produzione di arachidi che gli spettava. Le tensioni con le autorità coloniali aprirono la strada ad accordi lavorativi, e all'epoca del governo coloniale, e anche dopo l'indipendenza, i marabutti della Murīdīya operarono come intermediari tra il governo e i loro discepoli, ottenendo così benefici materiali e considerevole influenza politica. Anche i marabutti della Tiǧānīya presto crearono strutture consimili.

L'influenza che i marabutti esercitarono in Senegal non ha eguali in altri Paesi dell'Africa occidentale: in nessun altro posto essi riuscirono ad ottenere una tale influenza religiosa, economica e politica, ma il loro prestigio non oltrepassò i confini del Senegal. Soltanto uno di loro, Ibrāhīm Niass (1900-1975), acquistò fama internazionale poiché, mentre la Murīdīya aveva sviluppato una forma particolaristica di Islam «wolofizzato», egli promosse invece un Islam universalistico, insistendo soprattutto sull'importanza dell'insegnamento dell'arabo e delle scienze islamiche ed entrando a far parte delle organizzazioni musulmane internazionali. La sua branca della Tiǧānīya divenne la confraternita più diffusa dell'Africa occidentale, conquistandosi adepti a Kano, nella Nigeria settentrionale, dove le vecchie tensioni politiche tra Kano, lo Stato più vasto, e Sokoto, sede di sultanato, assunsero il nuovo aspetto di lotte tra la Tiǧānīya e la Qādirīya. Questi conflitti svolsero un ruolo importante nella politica di partito della Nigeria settentrionale.

Negli anni '30 del XX secolo, sotto l'influenza della Salafīya dell'Egitto e dell'Africa settentrionale, anche nell'Africa occidentale francese si sviluppò un movimento di riforma. I suoi aderenti, educati al Cairo e in Africa settentrionale, si proponevano di purificare l'Islam e di combattere l'ignoranza insegnando l'arabo e l'Islam secondo i metodi moderni. Attaccarono i marabutti perché sfruttavano la credulità del popolo, ma le autorità coloniali francesi si schierarono in difesa dei poteri religiosi tradizionali e repressero le loro attività, ritenendoli «wahhābiti». Allora, influenzati dall'ideologia antioccidentale del fondamentalismo islamico, i riformisti si schierarono a fianco dei movimenti anticoloniali radicali della Guinea, del Mali e del Senegal.

Sotto il governo coloniale l'Islam poté diffondersi rapidamente nelle aree finalmente raggiunte dai moderni mezzi di trasporto e dall'urbanizzazione. Nel Sahel e nella savana settentrionale, l'Islam raggiunse tutti i livelli della società e l'80-90% della popolazione di Senegal, Gambia, Guinea, Mali, Niger e Nigeria settentrionale divenne musulmana. Nella savana meridionale – Burkina Faso, le parti settentrionali della Costa d'Avorio, Ghana, Togo, Benin e Nigeria centrale – la reviviscenza delle religioni tradizionali e le attività missionarie cristiane limitarono i progressi dell'Islam, e soltanto il 20-40% della popolazione di quest'area è musulmana. Nella Nigeria sudoccidentale, si convertirono all'Islam gli Yoruba della foresta, ma altrove nella foresta e sulle coste dell'Africa occidentale i musulmani sono di solito emigrati del nord. I loro quartieri, che portano il nome di *zongo*, divennero un crogiolo di nazionalità e gruppi etnici differenti.

Dopo la prima guerra mondiale, missionari indiani

introdussero il movimento dell'Aḥmadīya nelle città costiere delle ex colonie britanniche – Nigeria, Ghana e Sierra Leone. I membri dell'Aḥmadīya sono oggi migliaia in Africa occidentale, ma la maggior parte di loro proviene dall'Islam e pochi sono i convertiti da religioni tradizionali. L'attrattiva del movimento stava nel fatto che esso offriva una via islamica alla modernizzazione, basata in gran parte su una pionieristica educazione musulmano-occidentale. [Vedi *AḤMADĪYA*].

L'Etiopia e il Corno d'Africa. A causa delle lunghe relazioni economiche, culturali e politiche tra l'Arabia e l'Etiopia, che si trovano sulle due opposte sponde del Mar Rosso, i musulmani si stanziarono in questa regione fin dall'inizio dell'VIII secolo e già dal secolo successivo crearono comunità musulmane lungo le vie commerciali che portavano all'interno, dove il regno cristiano sopravviveva tra molte vicissitudini. I musulmani non riuscirono a far proseliti nell'Etiopia cristiana, ma più a sud la loro influenza portò all'emergere di unità politiche musulmane, la più importante delle quali fu il sultanato di Ifat, nel XII secolo. Con l'appoggio dei governanti musulmani, l'Islam si diffuse tra il popolo. Questo sviluppo segnò l'inizio di un lungo conflitto tra Islam e Cristianesimo in Etiopia.

Il crescente potere di Ifat e di altri principati musulmani minacciava il regno cristiano che, con una serie di spedizioni militari all'inizio del XIV secolo, sconfisse Ifat (1332). Dopo la sua caduta, il primato dei regni musulmani passò ad Adal, che controllava Harar, il più importante centro di commercio e di cultura islamica dell'interno. Nei loro conflitti con l'Etiopia cristiana, i sovrani di Adal si servirono dei Somali, che rappresentarono un'inesauribile fonte di mano d'opera, e dell'appoggio del sultanato di Mogadiscio.

Le tradizioni somale fanno risalire i fondatori dei loro clan agli Arabi musulmani che si stanziarono sulla costa e si sposarono con gente del luogo. I nomadi somali diffusero poi l'Islam nei loro spostamenti lungo la costa e nell'interno. Alcuni insediamenti costieri diedero vita a fiorenti città. A partire dal XIII secolo, secondo i geografi arabi, Mogadiscio fu la città più importante della costa e sede di un sultanato.

Alla fine del XV secolo, ad Adal il comando fu preso da un generale, Aḥmad ibn Ibrāhīm, che introdusse una politica più aggressiva nei confronti dei cristiani etiopi, articolandola in termini religiosi. Si assicurò l'appoggio dei capi religiosi ed egli stesso adottò il titolo politico-religioso di *imām*. Con il nome di Imam Aḥmad Grān, incorporò i Somali e altri popoli musulmani in uno Stato islamico ristrutturato, che nel 1527 fu pronto a lanciare un *ǧihād* contro l'Etiopia. Il suo esercito penetrò profondamente nel territorio cristiano, incontrando poca o nessuna resistenza. Nel 1529 giunse ad una vittoria decisiva che spezzò completamente la forza del regno cristiano. Già nel 1535 la maggior parte delle province aveva un governatore musulmano e sembrava che l'Islam si fosse aggiudicato la vittoria finale. I cristiani, invece, vennero salvati dal tempestivo arrivo dei Portoghesi nel Mar Rosso. Una forza portoghese si unì così all'armata dell'imperatore etiope e insieme sconfissero e uccisero Aḥmad Grān nel 1543.

La devastazione causata dalle guerre tra musulmani e cristiani aprì la via ai pastori galla che spingevano dal nord. Per qualche tempo musulmani e cristiani vennero separati dai pagani Galla che invasero l'altopiano. I Galla occuparono anche i principati dei sedentari Sidama a sudovest dell'Etiopia cristiana, adottandone i costumi sociali e le istituzioni politiche, tanto che all'inizio del XIX secolo si erano già sviluppati diversi Stati galla centralizzati.

Sulla costa e lungo le strade costiere i musulmani seguirono la scuola šāfi'ita, come in Arabia. Ma in quelle parti d'Etiopia in cui l'Islam era arrivato dal Sudan, predominava la scuola mālikita.

Tra i Somali, la resistenza contro l'Etiopia e contro l'imperialismo britannico venne incarnata da Muḥammad ibn 'Abd Allāh, conosciuto come il Mullah Pazzo (1864-1920). Come aveva fatto al-Ḥāǧǧ 'Umar, egli portò avanti la causa di un nuovo ordine forte, la Ṣāliḥīya, e sfidò la *leadership* religiosa consolidata, divenendo così il simbolo di un nazionalismo somalo del quale l'Islam era parte integrante. L'Islam fu identificato a sua volta con l'arabismo, e la Somalia, benché non sia un paese arabofono, è entrata a far parte della Lega Araba nel 1974.

L'Africa orientale. Le coste e l'interno dell'Africa orientale furono sempre scarsamente popolate. La prima popolazione di lingua bantu arrivò soltanto nel VI-VII secolo d.C., quasi in contemporanea con i primi emigrati dalla Persia e dall'Arabia. Nel corso dei secoli si sviluppò una nuova civiltà, detta swahili dal termine arabo *sawāḥila*, «gente della costa».

L'Islam raggiunse la parte orientale e quella occidentale dell'Africa quasi nello stesso periodo, ma se in Africa occidentale alla fine del XV secolo riuscì a raggiungere l'interno, fino ai limiti della foresta, in Africa orientale rimase limitato alla costa e incentivato soltanto dalle conversioni individuali. Gli abitanti dell'interno che arrivavano sulla costa, volontariamente o come schiavi, erano tagliati fuori dai loro gruppi etnici e venivano integrati nella comunità musulmana swahili: l'islamizzazione implicava dunque una swahilizzazione. Con un tale processo, pochi furono i convertiti, e l'Islam non ebbe un'espansione territoriale, com'era accaduto nella parte occidentale.

Il primo periodo musulmano. A partire dal XIII se-

colo, l'Oceano Indiano divenne un mare musulmano, poiché i musulmani controllavano il commercio e avevano impiantato stanziamenti costieri in India, nell'Asia sudorientale e in Africa orientale. Alcune tra le prime città edificate in Africa orientale sorsero sulle isole a ridosso della costa, meglio protette dagli attacchi di popolazioni del continente. Con quest'ultimo il commercio era scarso, se si escludono la Somalia a nord e Sofala, sulle coste del Mozambico, a sud.

Sofala era il porto in cui si svolgeva il traffico dell'oro con lo Zimbabwe, e poiché, per via dei monsoni, non poteva essere raggiunto dall'Asia con un solo viaggio, l'isola di Kilwa divenne un luogo di sosta dove i battelli potevano passare l'inverno. La vita sull'isola nel XIV secolo, all'apice del suo successo commerciale, è narrata nella *Cronaca di Kilwa* (scritta in arabo nel XVI secolo) e si riflette anche nelle moschee e nei palazzi messi in luce dagli scavi archeologici. Ibn Baṭṭūṭa, che visitò la costa nel 1332, lodando la pietà, la generosità e l'umiltà del sultano di Kilwa scrisse che lì, come a Mombasa e Mogadiscio, si sentiva a casa propria, perché viaggiava in terre islamiche.

Gli scontri coloniali. La conquista portoghese nel XVI secolo pose termine al primo periodo musulmano sulle coste dell'Africa orientale. Alla fine del XVII secolo, i Portoghesi vennero cacciati dall'area costiera a nord del Mozambico grazie a una coalizione tra la resistenza locale e il crescente potere dell'Oman. Il governo dell'Oman divenne effettivo, tuttavia, soltanto nel 1832, quando il sultano spostò la capitale a Zanzibar con l'esplicito proposito di sfruttare la potenzialità economica dell'Africa orientale.

Nei secoli XVIII e XIX si venne a sviluppare quella che è la società swahili odierna. A capo di questa società non c'era una chiara linea di demarcazione tra Arabi e Africani, sebbene certi Arabi avessero scelto di mantenere una propria identità, in particolar modo i membri dell'Ibāḍīya (la vecchia setta degli ḫāriğiti) dell'Oman, la cui specifica affiliazione religiosa permetteva loro di mantenere la purezza razziale araba. Lo swahili, lingua di ceppo bantu, testimonia l'interpenetrazione culturale con il suo largo numero di prestiti dall'arabo.

Nel corso dei secoli XVII e XVIII, il commercio venne avviato non dalle popolazioni costiere, bensì da quelle dell'interno e, a partire dal XIX secolo, i Nyamwezi controllarono il traffico tra le miniere di rame del Katanga (nell'attuale Zaire) e la costa. Negli anni '30 del XIX secolo, gli Arabi Swahili, spalleggiati da finanzieri indiani, presero il controllo del commercio, che a quel tempo era costituito soprattutto dal traffico degli schiavi, e stabilirono centri mercantili nell'interno, tra cui Tabora e Ujiji. I loro più importanti referenti commerciali erano i Nyamwezi e gli Yao.

Presso gli Yao, nella zona del lago Nyasa, il commercio, le razzie di schiavi e le forniture di armi da fuoco contribuirono all'ascesa di potenti capi locali che si servivano di chierici swahili in qualità di scribi e sacerdoti col compito di offrire amuleti e preghiere. L'adozione dell'Islam fu d'aiuto ai capi yao per sedare le tensioni che si erano venute creando nel processo di formazione statale. La cultura matrilineare non frenò l'islamizzazione; piuttosto, i capi consolidarono la loro posizione servendosi dell'Islam per aggirare l'antico sistema sociale secondo il quale il marito viveva nello stanziamento matrilineare della moglie. Anche l'islamizzazione delle cerimonie tradizionali e i riti di iniziazione aiutarono a diffondere l'Islam a tutti i livelli della società yao.

Il commercio dalle coste del Kenya verso l'interno era scarso. I primi mercanti musulmani arrivarono nel Buganda, a nord del lago Vittoria, percorrendo la via che portava al lago Tanganica. In uno Stato centralizzato come il Buganda, l'Islam poteva essere introdotto soltanto dalla corte. Per un decennio (1867-1876), il *kabaka* («re») Mutesa fu sotto l'influenza islamica e qualche nobile della corte si convertì, ma si generarono delle tensioni quando i custodi della tradizione si resero conto che per loro l'Islam avrebbe rappresentato una minaccia, e ancor più quando le aggressive truppe musulmane, formate da Egiziani e Nubiani, avanzarono dal nord. L'arrivo dei missionari cristiani nel 1877 diede luogo a una forte competizione tra Islam e Cristianesimo, che rimase però insoluta fino alla conquista britannica, la quale permise ai cristiani di avere la meglio. Ai musulmani, tuttavia, venne assicurata una base nel nuovo sistema, che lasciava spazio a protestanti, cattolici, musulmani e alla religione tradizionale.

Nella seconda metà del XIX secolo, la tratta degli schiavi ebbe luogo in gran parte a ovest del lago Tanganica. Questa zona, che diverrà in seguito provincia orientale del Congo, era politicamente frammentata, e i guerrieri arabi swahili, il più famoso dei quali fu Tippu Tip, crearono proprie organizzazioni politiche e commerciali. Genti disperse e sradicate si mossero verso i centri arabi swahili e vennero reclutate nelle loro bande armate. Imitando gli Arabi Swahili negli usi, negli abiti e nei rituali, costoro si trovarono ad essere gli unici musulmani del luogo dopo la cacciata dei primi dal bacino del fiume Congo nell'ultimo decennio del XIX secolo.

Nello spartiacque tra Nilo e Congo, i razziatori arabi di schiavi e i commercianti che arrivavano dalla costa orientale ebbero modo di incontrare quelli che provenivano dalla fascia settentrionale del Sudan e del Ciad; insieme, penetrarono a sud, tra popolazioni debolmente organizzate, e stabilirono una rete di insediamenti (*zarība*), dove vennero presto raggiunti, come accadeva

ovunque, dai chierici musulmani. La caccia agli schiavi e il traffico d'avorio avevano distrutto la regione, ma intorno alle *zarība*, come risultato della fusione tra gli Arabi e i loro servi, gli schiavi e la gente senza più radici, si svilupparono dei nuclei musulmani locali. Sono questi gruppi che tuttora costituiscono le sparpagliate comunità musulmane dello Zaire nordorientale e della Repubblica Centrafricana.

La conquista coloniale fermò l'avanzata degli Arabi, ma la popolazione locale che aveva adottato l'Islam sotto l'influenza araba rimase fedele alla propria religione e cooperò a diffonderla sotto il governo coloniale. In Tanganica, anche gli Arabi Swahili che fungevano da agenti dell'amministrazione tedesca contribuirono a diffondere l'Islam, che fece progressi dopo gli sconvolgimenti causati dalla ribellione dei Maji Maji (1905-1907) e dalla prima guerra mondiale. Dagli anni '20 del XX secolo in poi si ebbe una rinascita dell'Islam grazie soprattutto all'attività della confraternita ṣūfī Qādirīya.

Tuttavia, l'Islam non svolse un ruolo significativo nello sviluppo politico dell'Africa orientale prima dell'indipendenza. Negli anni '60, i musulmani della costa del Kenya non raggiunsero i loro obiettivi politici di fronte alla crescente dominazione del popolo Kikuyu dell'interno. La creazione della Tanzania non portò alla reale integrazione di Zanzibar e Tanganica, che avrebbe potuto dare all'Islam più peso nella politica nazionale. Negli anni '70, Idī Amīn cercò di promuovere l'Islam in Uganda che, pur con una popolazione che contava appena il 15% di musulmani, venne internazionalmente identificato come Stato islamico, ma il suo sforzo ebbe termine con il suo rovesciamento nel 1979.

La grande maggioranza dei musulmani in Africa orientale è sunnita e segue la scuola legale šāfi'ita. I non sunniti discendono tutti da emigrati che hanno mantenuto una loro propria identità etnica e culturale.

Dinamiche culturali. L'islamizzazione dell'Africa fu enormemente aiutata dall'africanizzazione dell'Islam. Qualche esempio servirà a illustrare le dinamiche culturali che non soltanto spiegano l'integrazione dell'Islam nelle società africane, ma mostrano anche come l'Islam africano ha potuto restare parte integrante del mondo musulmano.

L'arabo è la lingua dell'Islam, diffusa e mantenuta viva dal sistema educativo. La stragrande maggioranza dei musulmani è in grado di recitare il Corano, ma ha una conoscenza assai limitata dell'arabo, e soltanto i letterati hanno acquisito una buona padronanza della lingua.

Nel corso della storia, l'arabo ha dato origine a ricche testimonianze librarie e ha prodotto opere nei diversi campi delle scienze islamiche, in particolare testi di diritto, commentari su trattati teologici, poemi sull'unità di Dio e in lode del Profeta e, contributo importantissimo, biografie e cronache storiche. Significativamente, la storiografia musulmana in Africa fu influenzata in egual misura sia dalla storiografia araba musulmana sia dalle tradizioni orali africane.

Alcune delle maggiori lingue africane, come lo swahili, lo hausa, il mandinka e il fulfulde, che fungono anche da lingua franca regionale, possono essere considerate lingue musulmane. Esse hanno in comune almeno due caratteristiche: circa un terzo del loro vocabolario è dato da prestiti dall'arabo e tutte sono state messe in forma scritta con grafia araba. Così, mentre la comprensione dell'arabo parlato resta limitata, la conoscenza dell'arabo scritto è pratica comune. Con l'introduzione della grafia araba per scrivere le lingue africane, la letteratura cominciò a diffondersi. A partire dal XVIII secolo, vennero scritti nelle lingue musulmane dell'Africa poemi religiosi, sermoni e litanie e furono tradotti dall'arabo i manuali di diritto.

Nelle prime tappe del processo di islamizzazione, prevalse il rituale sugli aspetti legali dell'Islam. La parola scritta era considerata più importante del messaggio stesso in virtù delle sue qualità magiche, e il Corano era visto come un oggetto sacro piuttosto che come fonte di legislazione. L'Islam acquistò fedeli, ma ad un prezzo, ossia nella misura in cui esso sapeva adottare la visione «terrena» che, insieme con la tolleranza, caratterizzava le religioni africane. Gli usi tradizionali continuarono, a meno che non fossero apertamente in conflitto con le ingiunzioni base dell'Islam. Le nozioni islamiche vennero interpretate in termini tradizionali: l'interdizione riguardante la carne di maiale, per esempio, venne spiegata come un tabu che rende quest'animale sacro, e che quindi non può essere mangiato, perché il profeta Muḥammad è stato una volta salvato da un maiale.

Nelle società islamizzate le feste musulmane hanno sostituito la maggior parte delle altre feste, eccetto quelle agricole, strettamente associate con il ciclo delle stagioni. Eppure sono pochi i musulmani praticanti – ecclesiastici e mercanti – che osservano queste feste come prescritto. Per gli altri, sia i capi sia la gente comune, le feste sono state trasformate al punto che è difficile riconoscerne l'originale struttura islamica. I riti di passaggio combinano cerimonie islamiche e tradizionali, e solo nel caso dei funerali l'Islam svolge il ruolo predominante.

I culti della possessione degli spiriti sopravvivono nelle società islamizzate perché l'Islam non nega l'esistenza di tali poteri, e così gli spiriti e le divinità minori sono state intese in senso islamico come *ǧinn* e angeli.

Da un punto di vista islamico, le relazioni simbioti-

che con le religioni tradizionali devono essere temporanee. Perciò molti movimenti di riforma premoderni e moderni si sono schierati contro le credenze e i costumi tradizionali, e a favore di una più stretta aderenza alla legge dell'Islam. Tuttavia, ancora oggi l'Islam in Africa oscilla tra accomodamenti e riforme, particolarismo e universalismo, quietismo e attivismo politico.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio preliminare sull'Islam nelle maggiori regioni dell'Africa subsahariana, cfr. J.S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Oxford 1949; *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952; *Islam in West Africa*, Oxford 1959; *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962 e *Islam in East Africa*, Oxford 1964. Una nuova fase di studi più dettagliati, è venuta in luce nel corso di un seminario a Zaria, i cui atti sono stati raccolti da I.M. Lewis (cur.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1980 (2ª ed.). Il saggio introduttivo, ad opera del curatore, affronta i maggiori argomenti dal punto di vista antropologico. Per avere una panoramica storica dei Paesi africani in cui si è diffuso l'Islam, cfr. *The Cambridge History of Africa*, I-VIII, London 1975-.

Le più importanti fonti arabe sono state tradotte in inglese o in francese; i testi più recenti compaiono nella collana «Fontes Historiae Africanae», mentre le fonti arabe anteriori al XVI secolo sono invece raccolte in J.F.P. Hopkins e N. Levtzion (curr.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Cambridge 1981, rist. 2000.

Quattro cronache di Timbuctù sono tradotte in francese: il *Ta'riḫ al-fattāš*, con il titolo *Tarikhel-fettach. Cronique du chercheur, pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekran*, O. Houdas e M. Delafosse (tradd.), Paris (1913) 1964, 2ª ed.; il *Ta'riḫ al-Sūdān*, con il titolo *Tarikh es-Soudan*, O. Houdas (trad.), Paris (1899) 1964, 2ª ed.; il *Taḏkirat al-nisyān*, con il titolo *Tedzkiret en-Nisian*, O. Houdas (trad.) Paris 1913-1914; e *Tombouctou au milieu du dix-huitième siècle d'après la Chronique de Mawlāy al-Qāsim*, M. Abithol (trad.) Paris 1982.

Il testo di al-Maġīlī è stato tradotto col titolo *Sharī'ah in Sunghay. The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askiya al-Ḥājj Muḥammad*, J.O. Hunwick (trad.), London 1985. Sul *ǧihād* nel Sokoto, cfr. 'Abd Allāh Muḥammad, *Tazyīn al-waraqāt*, M. Hiskett (trad.), Ibadan 1963 e 'Uṯmān ibn Fūdī (Usuman dan Fodio), *Bayān wujūb al-hijrah*, F.H. El-Masri (trad.). Cfr. anche M. Mahibou e J.L. Triaud, *Voilà ce qui est arrivé. Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī*, Paris 1983.

Sull'Islam nelle prime formazioni statali del Sudan occidentale, cfr. N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, London 1973; J.O. Hunwick, *Religion and State in the Songhay Empire*, in I.M. Lewis (cur.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford 1980 (2ª ed.), pp. 296-317; e E.N. Saad, *Social History of Timbuktu. The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, New York 1983. L.O. Sanneh, *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*, London 1979, Lanham 1989 (2ª ed.) offre un nuovo approccio allo studio delle figure dei religiosi musulmani. N. Levtzion, *Muslim Chiefs and Chiefs in West Africa*, Oxford 1968 analizza i modelli di integrazione dei musulmani nei sistemi socio-politici degli Stati dell'Africa occidentale.

Sull'Islam di due società del Sahara meridionale che ha influenzato quello dell'Africa occidentale, cfr. H.T. Norris, *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*, Warminster 1975 e C.C. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania*, Oxford 1973.

B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, New York 1976 sottolinea l'importnza del Sufismo nei movimenti di *ǧihād*. J.R. Willis (cur.), *Studies in West African Islamic History. The Cultivators of Islam*, London 1979 contiene dei saggi sui precursori e sui *leaders* dei *ǧihād*. Per quanto riguarda i maggiori movimenti di *ǧihād*, cfr. M. Hiskett, *The Sword of Truth. The Life and Times of Shehu Usuman dan Fodio*, New York 1973, Evanston/Ill. 1994 (2ª ed.); M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London (1967) 1977, 2ª ed.; L. Brenner, *The Shehus of Kukawa*, Oxford 1973, sul Bornu; D. Robinson, *Chiefs and Clerics. Abdul Bokar kan and Futa Toro, 1853-1891*, Oxford 1975; B.O. Ọlọruntimẹhin, *The Segu-Tokolor Empire*, London (1972) 1978, 2ª ed.; e Y. Person, *Samori. Une révolution dyula*, I-III, Nîmes 1968-1975.

Sull'Islam nel contesto politico moderno dell'Africa occidentale, cfr. D.B.C. O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford 1971; J.N. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley 1973; L. Kaba, *The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston/Ill. 1974; e H.J. Fisher, *Ahmadiyya. A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, London 1963.

In italiano esiste qualche studio di carattere prevalentemente economico. Tra questi segnaliamo: C. Cerreti, *Interventi di sviluppo nell'area saheliana. L'esempio del Niger*, Roma 1987; M. Aime, *La casa di nessuno. I mercati in Africa Occidentale*, Torino 2002; *Potere e territorio in Africa Occidentale*, F. Viti (cur.), Roma 1994; S. Baldi, *Etnologia sociale delle popolazioni dell'Africa Occidentale*, Napoli 1975; e P.G. Magri, *Colonialismo e istituzioni consuetudinarie nell'Africa sub-sahariana*, Milano 1984.

In confronto all'Africa occidentale, il materiale specialistico sull'Islam riguardante le altre parti dell'Africa subsahariana è assai più scarso. Alcune delle analisi migliori sullo sviluppo dell'Islam sono apparse in studi dedicati alla storia di quelle regioni e in studi antropologici sui diversi popoli che vennero a contatto con le religione islamica. Tra di essi, cfr. E.A. Alpers, *Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa. The Matrilineal Peoples of the Southern Interior*, in T.O. Ranger e I.N. Kimambo (curr.), *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972; A. Oded, *Islam in Uganda. Islamization through a Centralized State in Pre-Colonial Africa*, New York 1974; e A.H. Nimitz, Jr., *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*, Minneapolis 1980. Un saggio interpretativo, illustrato da novantuno tavole che rappresentano il meglio dell'arte musulmana in Africa è R. Bravmann, *African Islam*, London 1983.

In italiano esistono pochi studi recenti riguardanti l'Africa Orientale. Tra questi segnaliamo F. Prattico, *Nel Corno d'Africa. Eritrea ed Etiopia tra cronaca e storia*, Roma 2001; e G.L. Podestà, *Sviluppo industriale e colonialismo. Gli investimenti italiani in Africa Orientale, 1869-1877*, Milano 1997.

NEHEMIA LEVTZION

L'Islam nel Caucaso e nel Medio Volga

Quando nel VII secolo i primi invasori arabi comparvero nella Transcaucasia orientale, il Caucaso era una terra di confine tra il mondo nomade a nord e il vecchio mondo sedentario a sud, e tra la civiltà greca a occidente e quella iranica a oriente. Aveva una civiltà urbana altamente raffinata in cui molte tra le maggiori religioni del mondo, come l'Ebraismo, il Manicheismo, lo Zoroastrismo e il Cristianesimo, erano già ben radicate. Tra i cristiani, Georgiani e Alani erano ortodossi, mentre Armeni e Albani erano monofisiti. A differenza dell'Asia centrale, caratterizzata dalla tolleranza religiosa, il Caucaso sarà invece per secoli terreno di scontro delle tre grandi religioni monoteistiche, ossia Cristianesimo, Ebraismo e Islam.

L'Islam nel Caucaso

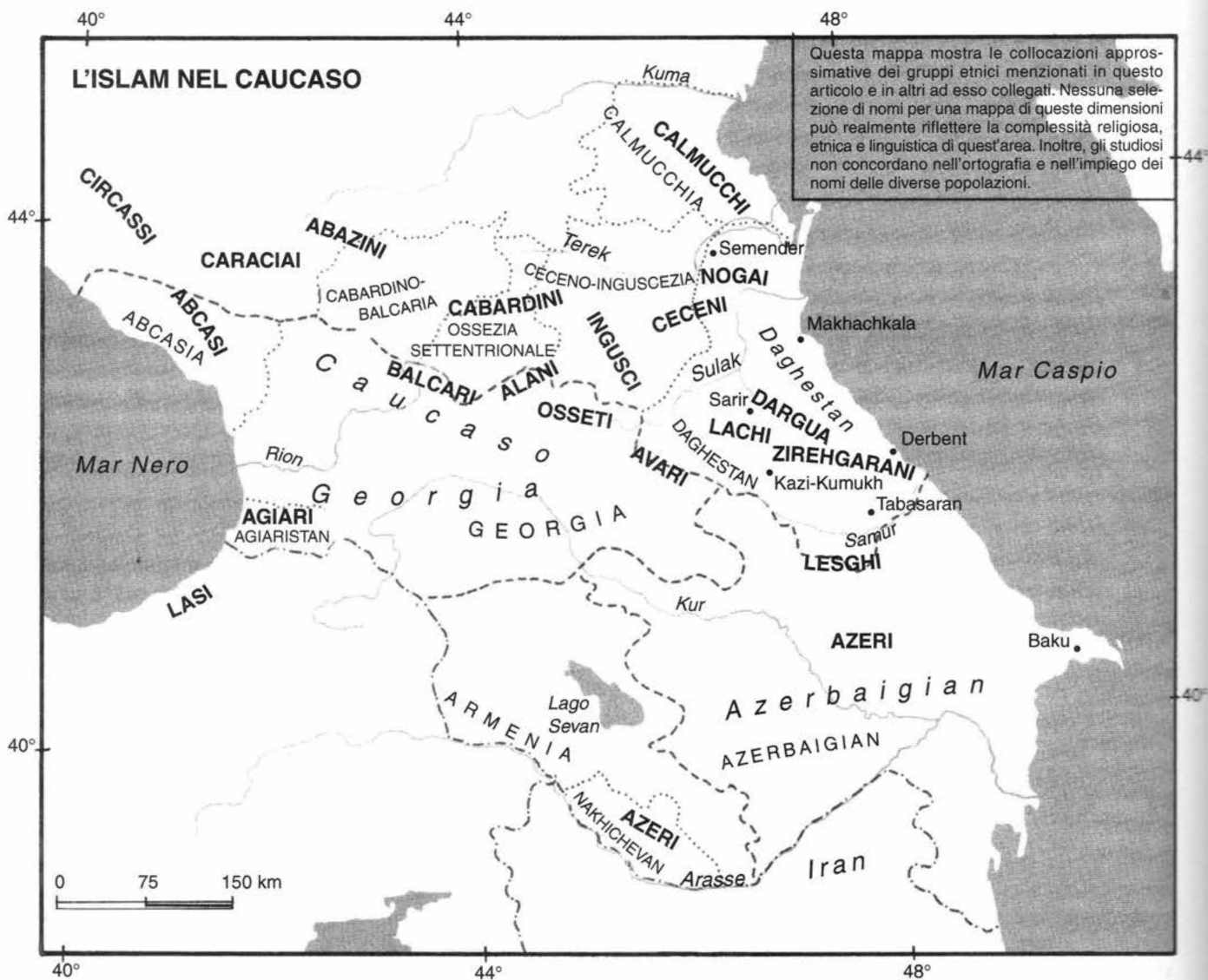
La diffusione dell'Islam venne frenata da forti rivalità politiche che a loro volta rafforzarono le rivalità religiose. L'Impero turco cazaro nel nord formava una barriera efficace contro i progressi dei conquistatori arabi a nord di Derbent; i principati cristiani di Georgia e Armenia, spalleggiati dall'Impero bizantino, presentavano un ostacolo insuperabile all'avanzata musulmana a occidente.

La lenta islamizzazione del Daghestan. Gli Arabi arrivarono in Azerbaigian nel 639; i sovrani locali accettarono la subordinazione al califfo, ma mantennero la loro fede cristiana. Nel 643, gli Arabi arrivarono a Derbent (che essi chiamarono Bāb al-Abwāb, «la porta delle porte») e nel 652 si accinsero a muovere a nord della città, ma vennero pesantemente sconfitti dai Cazari. Per almeno un secolo il territorio dell'attuale Daghestan fu disputato tra Cazari e Arabi, e spedizioni e controspedizioni si succedettero l'una all'altra quasi senza interruzione e senza alcuna decisiva vittoria, finché, all'epoca del governatore Marwān ibn Muḥammad (734-744), i Cazari vennero definitivamente battuti nell'Arrān. Derbent, solidamente in mano a una guarnigione araba, divenne il bastione più settentrionale dell'Islam di fronte al mondo dei nomadi turchi. Migliaia di Arabi stanziali, provenienti dalla Siria e dall'Iraq settentrionale, vennero stabiliti nell'Azerbaigian settentrionale dal governatore Maslama ibn 'Abd al-Malik.

Prime incursioni. Nonostante le spedizioni cazare tra il 762 e il 799, alla fine dell'VIII secolo l'Islam era già la religione dominante dell'Arrān e delle piane costiere a sud di Derbent. Nell'area, tuttavia, sopravvissero comunità cristiane ed ebraiche: ancora nel 1979 nell'Azerbaigian settentrionale e nel Daghestan meridionale vi erano 5.919 Udini cristiani monofisiti, gli ultimi sopravvissuti della Chiesa Albana, oltre a circa 30.000 «Ebrei montani», o Dagh Chufut, discendenti dei coloni militari ebrei che i re sasanidi avevano stabilito nel Caucaso, e che in anni recenti sono quasi tutti emigrati in Israele.

I progressi dell'Islam sulle montagne furono, al contrario, lenti e difficili. Secondo le leggende del Daghestan, Maslama ibn 'Abd al-Malik (che regnò dal 723 al 731), conquistato tutto il Paese, impose l'Islam ai regnanti locali. In realtà, la sottomissione dei capi indigeni fu puramente formale. Non appena il controllo arabo si indebolì, infatti, la popolazione locale tornò alle antiche religioni. Talvolta, benché i comandanti daghestani avessero abbracciato la nuova religione, i loro sudditi erano rimasti cristiani, Ebrei o animisti. L'area montuosa del Caucaso settentrionale non fu di fatto toccata dall'Islam fino al X secolo. Nel Daghestan meridionale, il sovrano di Tabasaran professava l'Islam, il Cristianesimo e l'Ebraismo contemporaneamente. Le tre religioni erano rappresentate anche tra gli Zirīhgarān del Daghestan centrale, mentre i Lesghi del Dagestan meridionale erano «infedeli». Sarīr, nella regione degli Avari nel Daghestan occidentale, aveva un principe cristiano ortodosso di rito georgiano, ma i suoi sudditi erano in maggioranza animisti, con tracce di Zoroastrismo. Samandar, nel Daghestan settentrionale, aveva un principe ebreo imparentato con il khagan cazaro, ma tutte e tre le religioni avevano adepti tra i suoi sudditi. La maggioranza degli Alani iraniani del Caucaso centrale era cristiano-ortodossa di rito bizantino, mentre i Cabardini e i Circassi erano animisti, con una minoranza cristiana. Sulla costa del Mar Nero, gli Abcasi pagavano tributo agli Arabi ma rimanevano cristiani. Alla fine del X secolo, la frontiera del *dār al-Islām* («la dimora dell'Islam») era ancora situata tre miglia a nord di Derbent. L'Islam si radicò saldamente soltanto a Derbent, che era un'importante fortezza, un prospero centro economico e una delle città più ricche del califfato arabo, e così pure nella regione dei Lachi (Daghestan centrale) nella cui capitale Kazi-Kumukh, secondo una leggenda locale, venne costruita una moschea nel 777.

Questo primo periodo di islamizzazione del Caucaso (fino al X secolo d.C.) fu segnato da una eccezionale tolleranza religiosa. Non solo le tre religioni monoteistiche coesistevano pacificamente, ma erano tollerati anche coloro che originariamente non facevano parte della «gente del Libro» (*ahl al-kitāb*), ossia zoroastriani e animisti. In breve, l'Islam si sovrappose, in modo piuttosto superficiale, su di una serie di dottrine, usi e riti preislamici fortemente radicati.

Successiva espansione. Nell'XI secolo, ebbe inizio una nuova fase di islamizzazione. Nel 965, i Russi avevano distrutto l'Impero cazaro, eliminando così il principale

ostacolo che si frapponeva, da un lato, alle relazioni fra le terre del califfato e il regno bulgaro musulmano nel lontano nord e, dall'altro, all'islamizzazione dei nomadi turchi al di là di Derbent. Intanto, nel sud, la creazione dell'Impero selgiuchide aveva portato sicurezza lungo le strade commerciali e favorito la penetrazione pacifica dell'Islam nelle montagne. Questo movimento di espansione venne inoltre facilitato da due altri fenomeni. Nel X secolo, innanzitutto, nel Daghestan le antiche formazioni di clan vennero sostituite da più forti principati feudali: il Nutzal degli Avari, l'Ūsmīyat di Kaytāk nella regione dei Dargha, lo Šāmḫālat di Kazi-Kumukh nel Daghestan centrale e il Maʿṣūmat di Tabasaran nel Daghestan meridionale, la regione dei Lesghi. Alla fine dell'XI secolo, i sovrani di questi principati erano tutti musulmani, e i loro vassalli e i loro sudditi tendevano a seguire l'esempio dei signori. In secondo luogo, scomparvero completamente i vecchi alfabeti (aramaico, pahlavi, albano), prima adoperati nella trascrizione delle lingue locali, e furono sostituiti dall'arabo che divenne, e rimase da quel momento, la sola lingua letteraria dell'area.

Nei secoli XI e XII, la maggior parte dei Dargha e dei Lachi del Daghestan centrale si convertì all'Islam, che riuscì così a penetrare nel Daghestan occidentale e settentrionale. Al contrario, i territori più remoti, non toccati dalle strade commerciali – in particolare la Cecenia e l'Inguscezia – conservarono una società prefeudale basata sui clan e opposero resistenza all'Islam.

A metà del XII secolo, Abū Ḥāmid al-Andalusī di Granada, in visita nel Daghestan, scoprì tracce di Cristianesimo e Zoroastrismo tra i Zirīhgarān, e trovò ancora molti cristiani e animisti presso gli Avari.

L'era mongola. L'invasione mongola non modificò la complicata situazione religiosa del Caucaso settentrionale. Come era già accaduto in Asia centrale, nel territorio bulgaro, in Iran e altrove, la prima ondata di invasori mongoli professava l'animismo, il Cristianesimo nestoriano o il Buddhismo ed era generalmente ostile nei confronti dell'Islam. Ma la distruzione causata dalle spedizioni di Sübetey e Djebe (1220) e di Batu (1239) non fu seguita da una persecuzione religiosa. Durante il dominio mongolo, l'Islam caucasico cessò di essere la religione dei soli regnanti e delle *élites* e si radicò sempre più profondamente nel popolo. Il Caucaso fu suddiviso in due khanati mongoli rivali, l'Orda d'Oro a nord e il khanato ilkhanide in Iran. Il terzo khan dell'Orda d'Oro, Berke (che regnò dal 1257 al 1266), abbracciò l'Islam, e i suoi successori, che pure tornarono alle loro antiche religioni, rimasero tolleranti e persino favorevoli nei confronti dell'Islam.

Nel 1313, il musulmano Uzbek Khan salì al trono dell'Orda d'Oro. Il suo regno segnò la vittoria finale dell'Islam tra i nomadi turchi che vagavano nell'immensa steppa tra la Crimea e il Volga. Una di queste tribù, i Nogai, svolse nel XIV secolo un ruolo importante nell'islamizzazione del Caucaso settentrionale, portando per la prima volta la nuova religione presso i Circassi, i Cabardini e i Ceceni. Inoltre, nella prima metà di quello stesso secolo, cominciarono ad apparire nel Caucaso settentrionale anche le prime confraternite ṣūfī. Lo šayẖ Muḥammad al-Baṭā'iḥī, della *ṭarīqa* (confraternita) rifā'ita, fondò un *ẖānqā* («ostello») a Māchar, nelle steppe del Caucaso settentrionale, ma la sua *ṭarīqa* non ebbe vita lunga e scomparve un secolo dopo.

Il dominio timuride. La fase finale di islamizzazione del Daghestan ebbe corso alla fine del XIV e nella prima parte del XV secolo, durante il regno di Timur (Tamerlano). Il grande conquistatore aveva guidato diverse spedizioni nell'Azerbaigian e nel Daghestan tra il 1385 e il 1395, nutrendo un personale interesse per la distruzione degli ultimi retaggi preislamici: da quel momento l'Islam divenne quindi la sola religione dei Lachi del Daghestan centrale. A loro volta, i Lachi divennero i campioni dell'Islam contro i loro vicini rimasti cristiani o animisti. La città di Kazi-Kumukh, capitale del principato di Šāmẖālat, divenne il nuovo centro direttivo per l'islamizzazione del Daghestan e delle terre al di là delle frontiere occidentali, e furono proprio missionari lachi a portare l'Islam a Ceceni e Calmucchi. Timur inflisse anche un colpo mortale al potere degli Alani cristiani (gli antenati degli Osseti) del Caucaso centrosettentrionale. Gli Alani cristiani erano stati la nazione più potente del Caucaso e il loro declino fu seguito da una nuova espansione dell'Islam nel Caucaso settentrionale.

Durante il regno di Timur, la maggior parte dei Kaytāk, considerati prima «genti senza fede» (*bī-dīn*) o «di cattiva fede», divenne musulmana e, in seguito, anche i Lesghi del Daghestan meridionale e gli Avari seguirono il loro esempio.

Il Cristianesimo si mantenne più a lungo nelle regioni montuose e poté sopravvivere soprattutto grazie agli sforzi dei re georgiani che proteggevano i loro correligionari. Il villaggio di Karakh, nell'altipiano avaro, adottò l'Islam soltanto nel 1435, mentre le tribù Dido e Andi rimasero cristiane fino al 1469, e Gidatl divenne musulmano nel 1475 o 1476.

Alla fine del XV secolo, due nuovi poteri musulmani si affacciarono sulla scena caucasica e la loro influenza nel processo di islamizzazione si rivelò decisiva: l'Impero ottomano, che portò nel Caucaso lo spirito del *ǧihād* (la guerra religiosa), e i sovrani del khanato di Crimea che dominava i bassopiani del Caucaso centrale e occidentale. L'avanzata ottomana fu segnata dalla graduale conversione dei Lasi delle regioni caucasiche sudoccidentali, prima cristiani, e degli Abcasi sulle rive del Mar Nero. Nello stesso tempo, i Tatari di Crimea introdussero la nuova religione fra le tribù circasse orientali e occidentali. Derbent e Shirvan, nella Transcaucasia orientale, vennero conquistate dai Safavidi nel 1538 e, in conseguenza di ciò, il rito šī'ita duodecimano della corte safavide divenne la forma di Islam dominante in Azerbaigian.

Verso la metà del XVI secolo, l'Islam sunnita di rito šāfi'ita s'insediò stabilmente nel Daghestan, mentre il rito ḥanafita conquistava proseliti nel Caucaso occidentale. Le tribù del Caucaso centrale, tuttavia – Circassi orientali, Cabardini, Osseti, Balcari, Caraciai, Ceceni e Ingusci – erano ancora in larga maggioranza cristiane o pagane, e soltanto l'alta aristocrazia feudale aveva abbracciato l'Islam.

La battaglia con Mosca. Dopo il 1556, nel Caucaso fece la sua comparsa il potere moscovita. Di conseguenza, le relazioni tra Islam e Cristianesimo subirono una tragica modifica: ebbe fine l'era di tolleranza religiosa e il Caucaso entrò in un nuovo periodo di scontri per la fede. Sia Mosca sia Istanbul favorivano i propri correligionari. Temrük, grande principe musulmano della Cabardia, accettò la sovranità russa e sposò la figlia Maria, convertitasi al Cristianesimo, a Ivan il Terribile. Da quel momento, il Caucaso centrale si aprì all'influenza russa. Vennero inviati molti missionari cristiani e vennero costruite delle chiese in Cabardia, tra i Circassi orientali e in Ossezia. Nel 1584, i moscoviti avanzarono verso sud e, tre anni dopo, raggiunsero la valle di Terek. Nel 1590, le loro avanguardie comparvero sul fiume Sunzha, minacciando il Daghestan, ma già i Tatari di Crimea e gli Ottomani si apprestavano a reagire con forza. Gli Ottomani, avanzando da sud, occu-

parono Derbent quello stesso anno, mentre il khan di Crimea, nel 1587, aveva già invaso e devastato la Cabardia, principale alleato di Mosca nel Caucaso settentrionale. Nel 1594, si venne allo scontro finale: sulle rive del fiume Sulaq, nel Daghestan settentrionale, un'armata russa si trovò di fronte una coalizione di Ottomani, Tatari e Daghestani. In una furiosa battaglia, che aveva tutte le caratteristiche di una «guerra santa», i Russi vennero respinti; tornati nel 1604, furono una seconda volta pesantemente sconfitti. E così, il primo *ǧihād* in Daghestan e la competizione religiosa tra cristiani e musulmani in Cabardia ebbe termine con la completa vittoria dell'Islam. L'influenza russa venne respinta fino all'Astrakhan e al Basso Volga. La Cabardia, l'area strategicamente più importante del Causcaso settentrionale, divenne un solido bastione musulmano.

Nei secoli XVII e XVIII, i Turchi Ottomani e i Tatari di Crimea continuarono i loro sforzi per islamizzare i cristiani e i pagani che ancora rimanevano nel Caucaso nordoccidentale, ossia le tribù dei Caraciai, dei Balcari, dei Circassi occidentali, degli Abazini e degli Abcasi. Nel 1627, i Turchi conquistarono la regione sudoccidentale della Georgia e parte della popolazione si convertì all'Islam. I discendenti di questi Georgiani musulmani, gli Agiari, alla fine del XX secolo contavano 100.000-150.000 persone.

Il periodo delle «guerre sante». L'avanzata russa verso il Caucaso, arrestata nel 1604, riprese nel 1783 con la conquista della Crimea e l'occupazione delle steppe a nord del fiume Kuban.

La Naqšbandīya. L'arrivo dei Russi, questa volta con forze imponenti, coincise con la comparsa nel Caucaso settentrionale della confraternita ṣūfī della Naqšbandīya, un ordine fondato a Bukhara, nel Turkestan, da Muḥammad Bahā' al-Dīn Naqšband (1317-1389). Per più di un secolo, gli adepti della Naqšbandīya si adoperarono a organizzare la «guerra santa» contro i conquistatori che avanzavano. Nella lotta contro gli «infedeli» e i «cattivi musulmani», fu loro di grande aiuto il fatto che l'Islam fosse diventato la religione dominante nel Caucaso settentrionale e che avesse sostanzialmente modificato il proprio carattere. Alla fine del XVIII secolo, infatti, le comunità superficialmente islamizzate erano ancora tolleranti nei confronti dei loro vicini rimasti cristiani, così come tolleravano coloro che non avevano abbandonato le varie dottrine e i riti preislamici e seguivano leggi e usanze non musulmane (*'adāt*). Ma nel secolo successivo l'Islam caucasico, ormai profondamente radicato presso le masse rurali, assunse un carattere rigorosamente conservatore, intollerante nei confronti dei non musulmani e rigidamente legato alle norme della šarī'a. [Vedi ǦIHĀD].

Il primo *ǧihād* della Naqšbandīya contro i Russi venne guidato dall'imam Manṣūr Ušurma, un ceceno che era stato probabilmente discepolo di uno šayḫ di Bukhara. Il movimento, sorto in Cecenia nel 1785, si diffuse nel Daghestan settentrionale e nel Caucaso occidentale. Manṣūr, però, venne catturato nel 1791 ad Anapa e morì due anni dopo nella fortezza di Schlüsselburg. Il suo fu un tentativo estemporaneo di fermare l'avanzata degli invasori, ma ebbe comunque come risultato un rafforzamento dell'Islam in Cecenia, dove, prima del suo regno, soltanto la metà della popolazione era di religione islamica.

Dopo la sconfitta di Manṣūr, la Naqšbandīya scomparve dal Caucaso settentrionale per quasi un trentennio e, in questo periodo, i Russi poterono avanzare quasi incontrastati. La *ṭarīqa* ricomparve negli anni '20 del XIX secolo nella provincia di Shirvan, guidata questa volta da missionari provenienti dall'Impero ottomano. Il secondo *muršid* («guida») della confraternita a predicare la «guerra santa» fu lo šayḫ Muḥammad di Yaraglar, maestro di Ġāzī Muḥammad e di Šāmil, rispettivamente primo e terzo imam del Daghestan. La lunga e fiera resistenza sulle montagne durò dal 1824 al 1859, quando Šāmil fu infine sconfitto e catturato. Nonostante la sconfitta, questo secondo *ǧihād* della Naqšbandīya ebbe un impatto indelebile sull'Islam del Caucaso settentrionale. Šāmil, infatti, aveva liquidato per sempre il vecchio sistema legale tradizionale, sostituendolo con la *šarī'a*. Inoltre, nel XIX secolo, l'arabo classico era diventato lingua scritta ufficiale dell'imamato e lingua intertribale di comunicazione orale in Daghestan e in Cecenia. Così, per la prima volta nella storia, la popolazione del Caucaso settentrionale fu unita da un forte legame religioso, linguistico e culturale. E infine, l'intenso lavoro dei missionari della confraternita ṣūfī naqšbandita nel Caucaso centrale e occidentale aveva portato all'islamizzazione di tutte le tribù circasse e abazine. Durante il regno di Šāmil, il Daghestan divenne così un importante centro di cultura araba e i suoi letterati arabofoni acquistarono fama in tutto il mondo islamico.

La Qādirīya. Dopo il 1859, e la conseguente occupazione russa del Caucaso, la Naqšbandīya divenne illegale. I suoi *leader* emigrarono in Turchia o furono deportati in Siberia. Qualcuno di loro si fece *abrek*, «bandito d'onore», e diede vita a gruppi di guerriglieri sulle montagne. Un altro ordine ṣūfī, la Qādirīya (o *ṭarīqa* Kunta Haji) sostituì la Naqšbandīya sul fronte della resistenza religiosa. Questa confraternita apparve in Cecenia negli anni '60 del XIX secolo, quando la dominazione «infedele» si era ormai comunemente imposta. Essa si differenziava, nelle sue stesse linee programmatiche, dalla militante Naqšbandīya, giacché la sua ideologia era ispirata piuttosto alla ricerca mistica di Dio che alla «guerra santa». Ciò nonostante, anche la Qādi-

rīya venne ben presto messa al bando dalle autorità e fu obbligata all'azione clandestina, diventando così essa stessa un punto di forza della resistenza armata alla presenza russa. Sia la Naqšbandīya sia la Qādirīya ebbero dunque parte attiva alla rivolta contro i Russi del 1877-1877 nel Daghestan e in Cecenia.

La Qādirīya attuò una vigorosa attività missionaria, grazie alla quale gli Ingusci, che erano rimasti animisti fino alla caduta di Šāmil, si convertirono infine all'Islam: l'ultimo villaggio animista ingusceto divenne musulmano nel 1864.

La Rivoluzione russa fornì agli adepti ṣūfī l'occasione buona di scrollarsi di dosso il dominio russo. In questo periodo, la Naqšbandīya riemerse e fece un ultimo tentativo di espellere gli «infedeli». La lotta proseguì per quattro anni, dal 1917 al 1921, prima contro le Armate Bianche di Denikin e poi contro l'Armata Rossa. La resistenza dei ṣūfī alla fine fu piegata nel 1921, e per le due confraternite ebbe inizio un lungo periodo di sanguinose persecuzioni. Ma entrambe sopravvissero e, nel 1928, la Naqšbandīya e la Qādirīya di nuovo riunite scatenarono una rivolta nel Daghestan e nella repubblica della Cecenia-Inguscezia. La sollevazione armata fu seguita da altre due rivolte, nel 1934 e nel 1940-1942. Quest'ultima, durante la Seconda Guerra Mondiale, venne guidata dai nazionalisti, ma la Qādirīya contava numerosi adepti tra i guerriglieri.

L'Islam del Caucaso sotto il regime sovietico. Amministrativamente, il Caucaso è ora diviso tra due Consigli spirituali musulmani, quello del Daghestan e del Caucaso settentrionale e quello della Transcaucasia.

Il Consiglio spirituale del Daghestan e del Caucaso settentrionale si trova a Makhachkala, nel Daghestan. La lingua amministrativa è l'arabo e il rito è quello sunnita šāfi'ita. La sua autorità si estende su tutte le repubbliche e le regioni autonome caucasiche ex sovietiche (Agiara, Caraciaio-Circassa, Cabardino-Balcara, Ossezia settentrionale, Ceceno-Inguscezia e Daghestan). Esso ha inoltre autorità amministrativa sui territori di Krasnodar e Stavropol. La popolazione musulmana sotto la sua giurisdizione (che contava tre milioni e mezzo di persone nel 1983) è tutta sunnita (di rito šāfi'ita in Daghestan, Cecenia e Inguscezia; di rito ḥanafita nelle altre repubbliche).

Il Consiglio spirituale della Transcaucasia si trova a Baku ed è presieduto da uno šayḫ al-Islām šī'ita, il cui sostituto è il *muftī* sunnita ḥanafita. La lingua amministrativa è il turco azero. La sua autorità si estende su tutte le comunità šī'ite duodecimane dell'ex Unione Sovietica, che nel 1983 ammontavano a circa quattro milioni di persone (3.800.000 Azeri; 150.000 Tagichi e Uzbechi dell'Asia centrale; circa 20.000 Tātī del Daghestan e circa 20.000 Beluci del Turkmenistan). L'autorità di questo Consiglio si estende anche alle comintà sunnite ḥanafite delle tre ex repubbliche sovietiche transcaucasiche di Georgia (incluse le repubbliche autonome Abcasa e Agiara), Armenia e Azerbaigian. All'interno di esse, i sunniti sono rappresentati da Curdi (116.000 nel 1979), Abcasi (circa 25.000), Lasi (1.000), Agiari (approssimativamente 100.000-150.000) e Ingiloi (ipoteticamente 5.000). All'inizio degli anni '80 la popolazione musulmana sotto la giurisdizione di questo Consiglio ammontava a circa 4.300.000 persone (di cui 4.000.000 šī'iti e 300.000 sunniti).

L'apparato direttivo islamico nel periodo sovietico venne ridotto all'osso, senza scuole religiose, né entrate da gestire (*waqf*) o tribunali da amministrare (proibiti dalla legislazione sovietica). Nel 1982, il numero delle moschee «attive» si era ridotto a una cinquantina sull'intera area del Caucaso settentrionale, tra cui ventisette nel Daghestan, sette in Ceceno-Inguscezia e tre nella repubblica Caraciaio-Circassa). La Transcaucasia contava meno di trenta moschee attive, delle quali sedici (che accoglievano šī'iti e sunniti insieme) in Azerbaigian.

Il livello di coscienza religiosa della popolazione musulmana del Caucaso si è però mantenuto alto, soprattutto in Daghestan e in Ceceno-Inguscezia, dove più dell'80% della popolazione si considera «credente». La forza dell'Islam nel Caucaso settentrionale è dovuta, in parte, all'intensa attività delle confraternite ṣūfī che, nel periodo sovietico, controllavano una rete di case di preghiera e di scuole coraniche clandestine, dove ai bambini venivano insegnati l'arabo e i rudimenti della fede musulmana. Queste scuole e moschee clandestine erano spesso organizzate attorno a luoghi santi di pellegrinaggio, di solito tombe di šayḫ ṣūfī.

Le *ṭarīqa* ṣūfī furono particolarmente attive nella repubblica della Ceceno-Inguscezia e nel Daghestan settentrionale, mentre non erano rappresentate nel Caucaso centrale e occidentale. La Naqšbandīya dominava in Daghestan, nell'Azerbaigian settentrionale e nei distretti occidentali della Cecenia. Nel Caucaso settentrionale, la Qādirīya, più popolare e più dinamica, si divise in quattro *ṭarīqa* secondarie, chiamate *wird*: la Batal Haji, la Bammat Giray Haji, la Chim Mirza e la Vis (Uways) Haji. La Qādirīya predominava nella repubblica della Ceceno-Inguscezia e nel Daghestan occidentale. Secondo le osservazioni sociologiche sovietiche degli anni '70, il numero totale degli adepti ṣūfī nel Caucaso settentrionale si aggirava sulle 150.000 persone: una proporzione eccezionalmente alta, se si considera che era già trascorso un sessantennio di propaganda fortemente antireligiosa diretta soprattutto contro di loro.

L'Islam nel Medio Volga

Già nel V o VI secolo alcune tribù turche, antenate dei Bulgari del Volga, divennero stanziali nel territorio del Medio Volga. I Turchi di queste tribù furono i primi a stanziarsi su di un territorio e ad abbandonare la vita nomadica.

Islamizzazione: commercio, conquista, Sufismo. Quest'area, che comprendeva le rive del fiume Kama e gli Urali, si trovava all'incrocio delle due principali strade commerciali del Medioevo: la strada delle pellicce, che correva dalla Russia e dalla Siberia settentrionale (Arḍ al-Ẓulm, la «terra delle tenebre» dei geografi arabi) fino al Medio Oriente musulmano, e la via della seta, che collegava l'Europa settentrionale e centrale alla Cina. I Bulgari Turchi commerciavano in pellicce, schiavi, ambra e avorio e, dunque, viaggiavano molto. Alcuni, arrivati sino a Bagdad e a Gurganj sull'Amu Darya, entrarono in contatto con mercanti arabi almeno sin dal IX secolo. Fu grazie a queste relazioni commerciali che l'Islam penetrò nell'area del Medio Volga, partendo inizialmente dal Khorezm e poi da Bagdad, spingendosi sempre più a ovest.

Il regno bulgaro. Nel 921, il re bulgaro Almas ricevette un'ambasceria del califfo al-Muqtadir e si convertì all'Islam il 12 maggio 922. Il suo esempio fu rapidamente seguito dall'*élite* dominante del regno. Alla fine del X secolo, la maggior parte dei Bulgari era già musulmana e praticamente ogni villaggio aveva la propria moschea e la propria scuola. Per trecento anni, l'area del Medio Volga rimase un'isola musulmana – l'avanguardia più settentrionale del *dār al-Islām* – completamente circondata da vicini cristiani o animisti. I legami con il resto del mondo musulmano vennero mantenuti attraverso la via commerciale del Volga.

Per colpa, o forse in virtù del loro isolamento, i Bulgari furono sin dal principio musulmani zelanti. Fecero la loro parte nel convertire alcune tribù turche nomadi, i Peceneghi e i Cumani, e giunsero persino ad accarezzare la speranza di portare l'Islam ai Russi, che a quel tempo erano ancora animisti. Nel 986, un'ambasceria bulgara venne inviata a Kiev col proposito di convertire il grande principe Vladimir. La Cronaca dei Fondamenti di Russia racconta che qualche tempo dopo, Vladimir, in cerca di una religione che gli si confacesse, ricevette anche rappresentanze del Cristianesimo orientale e occidentale e dell'Ebraismo e ascoltò ciascuno parlare dei meriti e delle dottrine della propria fede.

Pochissimo si sa della storia culturale del regno bulgaro prima del XIII secolo. Possiamo supporre che l'Islam fosse la religione dei Turchi urbanizzati, dell'*élite* feudale e della classe dei mercanti, mentre la popolazione rurale, di etnia prevalentemente finnica, rimanesse animista.

L'Orda d'Oro. Il regno bulgaro fu distrutto dai Mongoli intorno al 1236. Si trattò di un'immane catastrofe che lasciò la regione devastata e rovinata, ma che non poté sopprimerne il carattere islamico. Il centro politico ed economico venne trasferito dalla valle del Kama al Volga, vicino a quella che oggi è la città di Kazan e che, col tempo, divenne uno dei centri mercantili più prosperi dell'Orda d'Oro. In quest'area si vennero biologicamente e culturalmente amalgamando Turchi musulmani indigeni e, in parte minoritaria, invasori mongoli, che si assimilarono alla popolazione di etnia turca e di fede islamica. Nonostante ciò, la nuova nazione fu chiamata Tataria, dal nome di una tribù mongola.

Durante il periodo dell'Orda d'Oro, Uzbek Khan (1313-1341) adottò l'Islam come religione ufficiale dei sovrani mongoli, e il suo esempio venne seguito da tutte le tribù turche e mongole che vagavano per le steppe tra l'ex regno bulgaro e il Mar Nero e il Mar Caspio. L'Islam, inoltre, cominciò a penetrare saldamente anche in Crimea.

Sufismo. Fu durante il periodo dell'Orda d'Oro – tra il XIII e il XIV secolo – che il Sufismo venne portato nella regione del Volga, dove fu introdotto dagli adepti di una confraternita mistica nata in Turkestan, la *ṭarīqa* Yasawīya, fondata dal poeta e mistico di etnia turca Aḥmad Yasawī (morto nel 1166?). Grazie agli sforzi dei predicatori ṣūfī, l'Islam non si limitò più ad essere la religione dei sovrani e dei dotti, ma si radicò profondamente nelle campagne tra la popolazione rurale e anche tra le tribù nomadi.

Nel 1445, con l'indebolimento dell'Orda d'Oro, Kazan divenne la capitale di un khanato tataro indipendente che durò fino al 1552. Fu una città ricca, capitale mondiale del traffico di pellicce e brillante centro culturale, famoso per le sue numerose moschee e *madrasa*. Alla fine del XV e all'inizio del XVI secolo, una nuova confraternita ṣūfī divenne attiva a Kazan: la *ṭarīqa* della Naqšbandīya che, come abbiamo detto prima, più tardi si opporrà alle avanzate russe nel Caucaso settentrionale. Ordine intellettuale delle *élite* cittadine, la Naqšbandīya praticava il *ḏikr* silenzioso, o litania ṣūfī. Al contrario, la Yasawīya propugnava il *ḏikr* «sonoro», accompagnato da canti e danze estatiche che ricordavano gli antichi rituali sciamanici turchi. L'influenza della Naqšbandīya sulla letteratura tatara divenne predominante, e dal XVI al XIX secolo quasi tutti i poeti tatari furono affiliati all'ordine, inclusi Muḥammadiyar, autore, nel XVI secolo, del *Tuḥfat-i mardān* (Il dono ai coraggiosi) e del *Nūr-u ṣudūr* (La luce dell'anima), Mawlā Qulī nel XVII secolo, Utyz Imānī al-Buḫārī (1754-1815), 'Abd al-Manih Kargaly (1782-1826), 'Ubayd Allāh Ṣāḥib (1794-1867) e Šams al-Dīn Zakī Ṣūfī (1825-1865). [Vedi *ṬARĪQA*].

Il dominio russo. Nel 1552, il khanato venne distrutto dai Russi e il suo territorio fu incorporato nello Stato moscovita. Nel 1556 e nel 1598, due altri resti musulmani dell'Orda d'Oro, il khanato dell'Astrakan sul Basso Volga e quello di Sibir (o Tumen) nella Siberia occidentale, vennero conquistati e annessi al regno di Mosca. I loro abitanti, musulmani e animisti, vennero incorporati nel tessuto della società russa ortodossa, trattati come sudditi russi, ma privati dei diritti riservati ai cristiani. Soltanto attraverso l'assimilazione religiosa, che significava in pratica la conversione alla fede ortodossa, i Tatari potevano raggiungere l'eguaglianza con i Russi. La Russia, oltre alla Spagna, fu la sola potenza europea a cercare sistematicamente di convertire i propri sudditi musulmani al Cristianesimo. L'attività missionaria ebbe inizio nel 1555 sotto la guida del primo arcivescovo di Kazan, Gurii. Questo primo tentativo di conversione fu di stampo relativamente liberale. Lo zar Ivan il Terribile, tollerante nelle faccende religiose, ordinò ai missionari di operare «con la persuasione e non con la costrizione». Lo sforzo ebbe un discreto successo e ottenne la conversione al Cristianesimo di una nutrita comunità di Tatari, che verranno chiamati i Vecchi Convertiti (Starokriasheny in russo; Taze Kryash in tataro), la maggior parte dei quali, però, proveniva dal credo animista e non dalla fede musulmana.

Le campagne antimusulmane. La campagna di conversione, interrotta nel XVII secolo, fu ripresa con rinnovato vigore da Pietro il Grande e imperversò con violenza fino al regno di Caterina II. Le moschee vennero distrutte, le scuole coraniche chiuse e sostituite con scuole speciali per i figli dei convertiti. Il controproselitismo musulmano divenne un crimine passibile di morte. L'apice della campagna antimusulmana fu raggiunto sotto il regno dell'imperatrice Anna (1730-1740), quando almeno quaranta o cinquantamila Nuovi Convertiti (Novokriasheny in russo; Yeni Kryash o Aq Kryash in tataro) si andarono ad aggiungere ai convertiti del XVI secolo.

La coercizione civile ed economica servì a rafforzare la pressione religiosa: la nobiltà terriera feudale, che i sovrani russi consideravano il loro avversario più pericoloso, venne liquidata fisicamente o privata dei diritti feudali (ai signori terrieri musulmani fu impedito di avere servi non musulmani), subì la confisca della proprietà e venne così mandata in rovina. I musulmani che risiedevano in città, mercanti, chierici e artigiani, vennero espulsi da Kazan, mentre ai contadini tatari fu imposto di lasciare le terre più fertili nelle vallate irrigue, che vennero assegnate a contadini russi.

Dopo più di un secolo di tali intense pressioni, l'esistenza stessa della civiltà musulmana nel Medio Volga si trovò in serio pericolo. Tuttavia, tali pressioni produssero effetti contrastanti: la nobiltà terriera scomparve come classe sociale perché, nonostante alcune conversioni al Cristianesimo, i suoi elementi più dinamici rimasero musulmani, trasformandosi in mercanti e piccoli industriali. Espulsi dalle città, i Tatari trovarono rifugio nelle campagne. A partire dal XVII secolo, l'Islam tataro presentò un tratto distintivo curioso e unico nel mondo musulmano: era diventato una religione rurale, e le sue moschee e *madrasa* più famose sorgevano in piccoli villaggi. Allo stesso modo, i mercanti tatari espulsi dalle città dell'area dei fiumi Volga e Kama emigrarono ad oriente, dove formarono colonie mercantili in Siberia, nelle steppe kazake, lungo il Basso Volga, nel Caucaso, nel Turkestan e anche in Cina. Già nel XVII secolo, l'etnia tatara, ridotta a minoranza nella propria patria, si era trasformata in una comunità della diaspora, guidata da una dinamica classe mercantile, e le persecuzioni religiose contro l'Islam avevano fatto nascere in tutti i Tatari, musulmani e cristiani, un astio duraturo contro la Russia e i Russi.

Durante il regno di Caterina II, la campagna antimusulmana subì una battuta d'arresto, e anzi quasi invertì di tendenza. L'imperatrice, che personalmente considerava l'Islam una «religione ragionevole», cominciò a guadagnarsi le simpatie dei Tatari: fece chiudere le scuole per i convertiti cristiani e permise ai Tatari di tornare a Kazan e di ricostruire moschee e scuole coraniche nelle città del Medio Volga e degli Urali. La persecuzione religiosa ebbe termine e si raggiunse finalmente un *modus vivendi* tra lo Stato russo e i suoi sudditi musulmani. E, anzi, furono le stesse autorità russe ad aiutare economicamente i «chierici» tatari nella costruzione di moschee negli Urali e nelle steppe kazake. Nel 1773 un decreto garantì ai musulmani libertà di culto e, nel 1782, un Consiglio spirituale musulmano (*muftiat*) venne stabilito a Orenburg: esso era investito d'ogni autorità per ciò che concerneva le questioni religiose e il suo presidente veniva nominato dal Ministero degli Interni di San Pietroburgo. Quei Tatari che si erano convertiti al Cristianesimo cominciarono a tornare all'Islam. E infine, l'ultimo decennio del XVIII secolo fu segnato da un nuovo fenomeno: la massiccia conversione all'Islam delle tribù indigene finniche della regione del Medio Volga. Queste tribù – Ceremissi, Mordvini, Udmurti – che erano state animiste o superficialmente cristianizzate dopo la conversione subirono un rapido processo di «tatarizzazione».

Tuttavia, le pressioni contro l'Islam ricominciarono sotto Nicola I e Alessandro II, che tentarono questa volta di attirare i Tatari al Cristianesimo con i nuovi metodi dell'educazione e della propaganda. Nel 1854, l'Accademia Teologica di Kazan istituì uno speciale dipartimento missionario antimusulmano. Nel 1863, Nikolai

Il'minskii, missionario e professore di orientalistica all'Accademia Religiosa di Kazan, elaborò una nuova politica educativa allo scopo di creare una nuova *élite* di intellettuali tatari cristiani di nascita, educati all'europea ma legati ancora all'uso della lingua natia. Questa *élite* cristiana, che non aveva spezzato i propri legami con il passato nazionale, venne incaricata del lavoro missionario tra i fratelli musulmani. Come risultato di tale politica, sostenuta da una intensa e brillante campagna di propaganda, più di 100.000 musulmani e quasi tutti gli animisti ancora presenti nell'area del Volga vennero convertititi.

La minaccia economica russa. Una nuova minaccia, però, stava per abbattersi sull'etnia tatara, mettendone a rischio la prosperità. Alla fine del XVIII secolo e nella prima metà del XIX secolo, la classe mercantile tatara si era venuta alleando con i nuovi capitalisti russi e aveva assunto il ruolo di intermediario tra le città industriali russe e i mercati del Turkestan. Ma questa fertile cooperazione non doveva durare: nella seconda metà del XIX secolo, quando le armate russe aprirono la strada del Turkestan alle imprese russe, i capitalisti russi poterono fare a meno della mediazione tatara. Le due società borghesi divennero così rivali, e la borghesia tatara, più debole, venne assoggettata. La minaccia economica, accompagnata da una rinata politica di assimilazione religiosa ed educativa, produsse fra i Tatari una viva reazione sotto il regno di Alessandro III. Il movimento riformista *ǧadid*, chiamato più propriamente «partito della rinascita tatara», che si formò nel XIX secolo, fu la diretta conseguenza di tale minaccia e del concomitante desiderio di unificare tutti i popoli musulmani e turchi sulla base di un'ideologia religiosa, etnica e culturale. I mercanti tatari, sostenuti dai giovani intellettuali e dagli *'ulamā'*, ossia i religiosi eruditi, modernisti si resero conto che il successo della loro resistenza sarebbe dipeso da un confronto tra l'imperialismo russo e un altro imperialismo. Capirono dunque che sarebbe stato necessario estendere la loro prospettiva economica e culturale a tutti i popoli musulmani dell'Impero, e che essi stessi, prese le redini dell'Islam russo e avvantaggiati dalla somiglianza linguistica e dalla loro comune religione, avrebbero dovuto propagare nozioni pan-islamiche e pan-turche. [Vedi *MODERNISMO ISLAMICO*].

La rinascita Ǧadid. A metà del XIX secolo, la comunità tatara costituiva un elemento anomalo nel mondo musulmano dell'epoca. Sopravvissuta a secoli di pressioni politiche e religiose, e guidata dalla sua borghesia mercantile, aveva raggiunto un alto livello economico e culturale tanto che, nell'area del Medio Volga, la percentuale di letterati fra i Tatari era maggiore che fra i Russi, specialmente tra le donne. La borghesia tatara era aggressiva e dinamica, capace di competere con successo con la controparte russa. Ma allo stesso tempo, l'*élite* tatara viveva intellettualmente in un mondo conservatore e medievale. Se il suo severo conservatorismo in passato aveva protetto la comunità dalla contaminazione di una società russa tecnicamente più avanzata e ne aveva preservato il carattere islamico, alla fine del XIX secolo era ormai chiaro che «il carro tataro» non avrebbe potuto competere più a lungo con la «locomotiva» russa. Per sopravvivere nel mondo moderno, era necessario che i Tatari modernizzassero in fretta e radicalmente la loro *Weltanschauung*. Senza mettere in discussione i fondamenti religiosi della società musulmana, i riformisti tatari si misero così all'opera per modernizzare l'Islam imitando lo spirito del liberalismo occidentale.

Il movimento di riforma si manifestò in quasi tutti i Paesi musulmani, dall'Impero ottomano all'Indonesia, ma in nessun luogo fu così drammatico e così profondo come nelle regioni tatare. Qui il problema che le *élite* dovevano affrontare non era soltanto quello di recuperare un perduto potere, ma piuttosto quello di garantirsi la sopravvivenza stessa.

Riforme tecnologiche. Il movimento si originò all'inizio del XIX secolo, quando gli *'ulamā'* tatari educati a Bukhara, tentarono di distaccarsi dall'ala tradizionalista e conservatrice dell'Asia centrale che aveva dominato fino ad allora la vita spirituale dei musulmani di Russia. Il primo che ne sfidò la mentalità scolastica fu Abu Nasr Kursavi (1783-1814), un giovane tataro che insegnava in una *madrasa* di Bukhara. Accusato di empietà dall'emiro della città e dal *muftī* di Orenburg, dovette cercare scampo in Turchia. Più tardi fu la volta di Shihabeddin Mayani (1818-1889), il maggiore e il più considerato tra i letterati tatari, e di tutta una generazione di teologi modernisti, tra cui Ibrahim Khalfin, Husein Faizkhanov (1825-1902), Rizaeddin Fahreddin Öglu (1859-1936) e Musa Jarullah Bibi (1875-1945). La loro azione riportò vita e vigore alla fede islamica in Russia ed esercitò un'influenza innegabile sulle regioni vicine, in particolare sull'Impero ottomano, dove il prestigio dei pensatori tatari *ǧadid* veniva chiamato in causa da tutti quelli che cercavano di minare l'autorità della scolastica medievale.

All'inizio del secolo, l'Islam tataro poteva contare su di un potente *establishment* religioso, formato da migliaia di moschee e di scuole (*maktab* e *madrasa*) dove si insegnava facendo uso del sistema *ǧadid*, e su di una brillante nuova letteratura, ispirata alla sfida del mondo moderno e impegnata nelle riforme politiche e religiose, oltre a una stampa periodica in lingua tatara ricca, varia e sofisticata.

Lingua e letteratura. La figura dominante nel pano-

rama letterario tataro fu Ismail Gaspraly (Gasprinskii) 1851-1914), storico, filologo, romanziere e politico originario della Crimea. Nella sua celebre rivista, il «Terjüman», pubblicata a Bakhchisarai dal 1883, per più di venticinque anni sviluppò la dottrina di un modernismo liberale pan-turco ben riassunto dal motto «unità di lingua, di pensiero e d'azione» (*dilde, fikirde, iste birlik*). Gaspraly si fece portavoce, infatti, dell'unione di tutti i popoli turchi di Russia e di una nuova cultura musulmana che sarebbe entrata in contatto con l'Occidente attraverso i modelli russo e ottomano. Per raggiungere quest'unità, elaborò, e utilizzò nel suo «Terjüman», una lingua pan-turca comune, basata sul turco ottomano semplificato, che avrebbe potuto essere intesa da tutti i Turchi, dai Balcani alla Cina.

Inoltre, Gaspraly riorganizzò il sistema educativo e la sua *madrasa* di Bakhchisarai divenne il modello di tutte le *madrasa* di Russia, specialmente di quelle dell'area del Volga tataro. Alcune di queste scuole riformate, come la Huseiniye di Orenburg, la Aliye di Ufa, la Rasuliye di Troitsk e la Mohammadiye di Kazan, divennero i punti di forza dell'educazione nel mondo musulmano.

All'inizio del secolo, dunque, in risposta al grande sforzo compiuto da tutta la popolazione musulmana, il livello culturale dei Tatari del Volga aveva raggiunto un grado altissimo e le città, in particolar modo Kazan, Orenburg, Ufa, Troitsk e Astrakhan avevano acquisito il carattere di veri e propri centri di cultura.

Politica. Dopo il 1905, il movimento di rinascita riformista superò i propri confini educativi, linguistici e teologici e divenne un vero e proprio movimento politico, volto a scrollarsi di dosso la pressione occidentale senza abbandonare le basi islamiche della società tatara. La disfatta della Russia contro il Giappone nel 1905, che aveva messo a nudo la debolezza dello Stato e riacceso la speranza di rivalsa tra i popoli assoggettati all'Impero, rappresentò il trauma psicologico che trasformò il riformismo culturale in un movimento politico. Per i musulmani, e in particolare per i Tatari, che al quel tempo svolgevano il ruolo di incontrastati *leader* intellettuali dell'Islam russo, questa disfatta fu la prova che l'Impero degli zar non era invulnerabile e che una lotta politica poteva davvero essere attuata.

Tra il 1905 e il 1917, la scena politica tatara venne a diversificarsi e ad elaborarsi sempre più, coinvolgendo tutti i settori della politica. All'estrema destra vi erano gli ultraconservatori, rappresentati da una confraternita ṣūfī puritana, il Reggimento di Dio di Vaysov, un dissidente espulso dalla Naqšbandīya. Fondata mezzo secolo prima, nel 1862, la confraternita respingeva l'autorità dello Stato russo e si rifiutava di pagare le tasse o di svolgere il servizio militare. Inoltre, condannava tutti gli altri musulmani come «infedeli» per la loro sottomissione al potere russo. La confraternita vaysita venne perseguitata dalle autorità russe e portata più volte in tribunale. Nel 1917, i suoi adepti si schierarono dalla parte dei bolscevichi e il loro *leader*, lo šayḫ Inan Vaysov, venne ucciso dai controrivoluzionari tatari mentre combatteva al fianco dell'Armata Rossa. Meno radicale fu l'ala tradizionalista (*qadim*) della comunità tatara, che dominò l'amministrazione ufficiale islamica fino alla rivoluzione. I suoi rappresentanti erano conservatori sia nell'ambito religioso sia in quello politico: erano cittadini rispettosi della legge, ostili al movimento di riforma, leali nei confronti del regime dello zar e personalmente fedeli alla monarchia dei Romanov.

La maggioranza dei Tatari apparteneva però all'ala liberale e radicale. I liberali, seguaci di Ismail Gaspraly, ritenevano che un aperto conflitto con la Russia sarebbe stato impossibile e votato al fallimento, e sostenevano la cooperazione pacifica tra Russia e mondo musulmano, convinti che ciò avrebbe portato grandi e duraturi vantaggi all'Islam. I liberali capeggiarono il movimento nazionale tataro fino alla rivoluzione, ma benché fossero culturalmente uniti, essi erano divisi sul fronte politico. Alcuni cercarono di trovare soddisfazione alle loro richieste all'interno della struttura autocratica del regima zarista; altri, ed erano i più, si auguravano una più o meno duratura collaborazione con la borghesia liberale russa. Dopo il 1908, i *leader* tatari, convintisi di non poter ottenere con metodi legali né la riforma né l'eguaglianza dei diritti con i Russi all'interno del sistema zarista, cominciarono ad emigrare in Turchia. Alternativamente, essi si avvicinarono verso i vari partiti socialisti di area marxista o non marxista e diedero vita ad un originale movimento culturale e politico: il socialismo musulmano che, dopo la rivoluzione, si trasformò in comunismo musulmano. Dal socialismo russo, o europeo, il comunismo musulmano prese a prestito la fraseologia, certe modalità di programma agrario, i metodi di propaganda e l'organizzazione, ma rimase pur sempre profondamente radicato nella tradizione islamica.

Fino alla rivoluzione, anche l'ala più radicale della sinistra tatara, la Uralchylar (ufficialmente controllata dai marxisti russi) rifiutò di distaccarsi dall'Islam e di seguire la linea antireligiosa dei bolscevichi.

L'Islam tataro sotto il regime sovietico. Per la maggior parte dei *ǧadid* tatari, la rivoluzione russa sembrò rappresentare l'occasione buona per mettere fine alla loro lunga lotta per la modernizzazione e la secolarizzazione della società. Approfittando della caduta della monarchia dei Romanov nel febbraio 1917, essi crearono un *establishment* religioso indipendente: il primo Congresso Musulmano di tutte le Russie, tenutosi a Mosca nel maggio 1917, abolì la pratica zarista secondo la quale era il ministro degli Interni russo ad eleggere il

muftī di Orenburg. Nel corso del congresso, elessero un proprio *muftī*, Galimjan Barudi, un letterato *ǧadid*. Il primo decennio sotto il nuovo regime fu relativamente quieto per i musulmani del Medio Volga. Il potere locale era in mano ai comunisti tatari, ex *ǧadid* che si erano schierati con il partito bolscevico senza distaccarsi completamente dalle loro origini musulmane.

Il capo dei comunisti musulmani, Mīr Said Sultan Galiev (1880-1936?), era un tataro del Volga, compagno di Stalin e, negli anni '20, il musulmano più alto in grado nella gerarchia del partito comunista. Sebbene fosse ardente marxista e ateo, Mīr Said Sultan Galiev riteneva che «la propaganda antireligiosa non dovesse aver luogo nei territori orientali fintanto che essa rimaneva in mano russa», e che «il male principale che minacciava i Tatari non [fosse] l'Islam, bensì la loro arretratezza politica» (*Metody antireligioznoi propagandy sredi Musul'man*, in «Zhizn'natsional'nostei», 14 dicembre 1921, 23 dicembre 1921). Sultan Galiev venne denunciato da Stalin come borghese nazionalista e fu arrestato nel 1923; nel 1925 tornò brevemente in carica, ma fu nuovamente arrestato nel 1928. Lui e tutti i suoi sostenitori scomparvero durante le purghe del decennio seguente.

L'eliminazione di Galiev e dei suoi seguaci segnò l'inizio di un'azione governativa su vasta scala diretta contro l'Islam, che cominciò con la fondazione della corrente tatara della Sughushchan Allahsyzlar (l'«unione dei militanti senza dio») e l'apparizione nel 1924 di un periodico antireligioso in tataro, «Fen ve Din» («scienza e religione»), sostituito nel 1928 dalla Sughushchan Allahsyzlar stessa. Nel 1929 scomparvero tutte le istituzioni religiose: scuole, tribunali e *waqf*; negli anni '30 furono chiuse o distrutte quasi tutte le moschee, e già nel 1931 nella Repubblica Tatara non restavano che 980 *mahalle* («parrocchia») con 625 religiosi, contro le 4.645 servite da 7.497 religiosi che nel 1889 erano sotto la giurisdizione del *muftī* di Orenburg. A metà degli anni '30 la campagna antimusulmana culminò con l'arresto in massa dei chierici, accusati di attività controrivoluzionaria e spionaggio a favore del Giappone. Anche il *muftī* di Orenburg, Kashaf Tarjemani, fu arrestato e giustiziato.

Nel 1942, nel corso della Seconda Guerra Mondiale, uno dei pochi religiosi *ǧadid* sopravvissuti, Abdurrahman Rasuli (Rasulaev), incontrò Stalin con una proposta di normalizzazione delle relazioni tra governo sovietico e Islam. Stalin accettò la proposta e venne stabilito un concordato: le persecuzioni furono sospese, la propaganda antimusulmana diminuì e il *muftiat* venne ristabilito (ad Ufa anziché a Orenburg). Abdurrahman Rasuli venne eletto *muftī* e occupò tale carica fino alla sua morte, avvenuta nel 1962.

Il *modus vivendi* stabilito nel 1942 continuò ad essere alla base della posizione legale dei musulmani del Volga durante tutto il periodo sovietico. Secondo il censimento del 1979, il totale della popolazione musulmana posta sotto la giurisdizione teorica del *muftī* di Ufa si aggirava intorno ai sette milioni e mezzo di persone (6.317.000 Tatari e 1.371.000 Baschiri). L'Islam ufficiale era rappresentato dai delegati del Consiglio Spirituale della Russia Europea e della Siberia, con sede a Ufa, a capo del quale vi era un *muftī*. Nel 1980, quando un tataro del Volga ricopriva questa carica, vi erano all'incirca 250-300 «religiosi registrati». Il numero delle «moschee in attività» sotto il controllo del Consiglio Spirituale di Ufa non era conosciuto, ma lo si supponeva non superiore a 200. Non esistevano tribunali religiosi, scuole o *waqf*. I chierici tatari venivano educati nelle due *madrasa* dell'Asia centrale, Mīr-i 'Arab a Bukhara e Imām Ismā'īl al-Buḫārī a Tashkent, che laureavano ogni anno una mezza dozzina di studenti tatari e baschiri. Nonostante la debolezza del sistema ufficiale islamico e l'assenza di confraternite ṣūfī, il livello di fede religiosa dei musulmani del Volga rimase sorprendentemente alto. Indagini sociologiche condotte negli anni '70 mostrarono che circa il 60% della popolazione tatara e baschira poteva essere considerato «credente» (per convinzione personale, per tradizione o per nazionalismo). L'Islam così rimase uno degli ingredienti principali della loro identità etnica, proteggendoli contro la simbiosi biologica con i Russi.

Ayze-Azade Rorlich, nella sua pregevole analisi dell'Islam tataro sotto il regime comunista («Central Asian Survey», I, 1982, p. 37) scriveva:

> La segregazione sociale di stampo etnico caratterizza ancora l'atteggiamento musulmano nei confronti dei non musulmani in Unione Sovietica, nonostante gli sforzi del governo sovietico per promuovere l'integrazione, la «coprogettazione» ed eventualmente l'assimilazione. Alla radice di tale atteggiamento sta una serie di valori e di tradizioni socioculturali, molti dei quali derivano in tutto o in parte dal comportamento che per secoli le comunità musulmane e le comunità russe hanno tenuto le une nei confronti delle altre. È assai difficile che questi atteggiamenti possano cambiare rapidamente per una qualsiasi causa.

BIBLIOGRAFIA

M.A. Abdullaev e M.V. Vagabov, *Aktual'nye problemy kritiki i preodoleniia Islama*, Makhachkala 1975. Un'opera sovietica, di parte ma ben documentata, sull'Islam in Daghestan.

Y. Abdullin, *Tatarskaia prosvetitel'naia mysl'*, Kazan 1976.

A. Avksentiev, *Islam na Severnom Kavkaze*, Stavropol 1973. Una propaganda ben documentata.

A. Bennigsen e Chantal Lemercier-Quelquejay, *Les Mouvements*

nationaux chez les Musulmans de Russie. Le Sultangalievisme au Tatarstan, Paris 1960.
T. Davletshin, *Cultural Life in the Tatar Autonomous Republic*, New York 1953 (in russo).
A. Fisher, *The Crimean Tatars*, Stanford 1978, rist. col titolo *Between Russians, Ottomans and Turks. Crimea and Crimean Tatars*, Istanbul 1998.
G. Ibragimov, *Tatary v Revoliutsii 1905 goda*, Kazan 1926.
Z. Ishmuhametov, *Sotsial'naia rol' i evoliutsiia Islama v Tatarii (Istoricheskie ocherki)*, Kazan 1979. Una delle poche opere sovietiche sull'Islam nelle regioni tatare.
S. Marjani, *Mustafadh ul-akhbar fi ahvali Qazan ve Bolghar*, I-II, Kazan 1897-1900.
V. Minorsky, *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, London 1978.
M. Sattarov, *Islam dini galyglary haggynda*, Baku 1967. Un'opera sovietica, di parte ma seria, sull'Islam in Azerbaigian.
In italiano segnaliamo: P. Sinatti (cur.), *La Russia e i conflitti nel Caucaso*, Torino 2000 e Giulia Lenzi Castoldi, *I Tatari di Crimea, i Tedeschi del Volga, le minoranze scomparse del Caucaso*, Roma 1995.

ALEXANDRE BENNIGSEN e FANNY E. BRYAN

L'Islam in Asia centrale

L'Asia centrale (Turkestan) era già culla di civiltà antiche e prospere nel VII secolo, quando vi penetrò l'Islam. La sua popolazione, sia sedentaria sia nomade, era di ceppo iranico. Per diversi secoli, i suoi sovrani avevano controllato le due più importanti strade mercantili del mondo antico, la via della seta che collegava il Mediterraneo alla Cina e la via delle spezie che lo collegava all'India. Nonostante la sua posizione e la prosperità che ne risultava, tuttavia, il Turkestan non aveva mai avuto un Impero potente: i principati locali erano troppo deboli per opporsi con successo ai loro vicini più potenti orientali, settentrionali e occidentali.

In realtà, l'Asia centrale era stata invasa e conquistata più d'una volta, dagli Achemenidi di Persia, dai Macedoni di Alessandro, dai Seleucidi (che erano succeduti ad Alessandro), dai Sasanidi, dai Kushan (nomadi del nord), dagli Eftaliti, dai Turchi (nel VI secolo) e infine dai Cinesi che avevano raggiunto l'apice del loro potere politico verso il 620 sotto la dinastia Tang. I Turchi, che avevano fatto la loro prima comparsa in Asia centrale verso il 565, erano subentrati ai nomadi iranici e avevano dato vita ad un immenso Impero che andava dalle frontiere della Cina ai confini della Persia sasanide e di Bisanzio. Nell'epoca delle invasioni arabe, il Turkestan era diviso in molti piccoli principati, i più importanti dei quali erano i regni di Samarcanda, Fergana e Khorezm. In eredità dalla storia passata, la civiltà sedentaria dell'area aveva ricevuto una forma davvero unica di sincretismo religioso e culturale. Vi si potevano trovare infatti quasi tutte le maggiori religioni organizzate, che coesistevano in un clima di eccezionale tolleranza: lo Zoroastrismo, religione delle classi dominanti di Khorezm e Bactriana; il Buddhismo, specialmente in Bactriana, Sogdiana (la regione di Samarcanda) e Tokharistan; e anche il Cristianesimo nestoriano, l'Ebraismo e il Manicheismo tra le comunità urbane di commercianti della via della seta. Quando gli Arabi penetrarono nel Turkestan, le varie classi sacerdotali non ebbero però alcun tipo di ruolo negli eventi bellici.

L'inizio dell'islamizzazione. In forte contrasto con i rapidi progressi dei conquistatori arabi in Iran o nell'Africa settentrionale, l'espansione dell'Islam in Transoxiana (dal latino, «al di là dell'Oxus», e così anche il nome che gli Arabi diedero al territorio, Mā warā'a al-Nahr, significa «che sta di là dal fiume») fu lunga e lenta. Le prime spedizioni arabe ad attraversare l'Amu Darya (il fiume Oxus) erano motivate dal desiderio di bottino e di gloria. La religione aveva poco peso, non più di quanto ne avesse per i difensori della regione. Queste spedizioni erano cominciate nel 649, ma soltanto nel 751, dopo la grande vittoria araba sui Cinesi nella battaglia del fiume Talas, l'Islam prevalse nel Turkestan, e le contemporanee vittorie arabe sui nomadi turchi presso il fiume Syr Darya (Giaxarte) portarono al totale smembramento del regno turco. Ne risultò una nuova era di pace e prosperità per le città sedentarie della Transoxiana, e furono gettate le basi per quella che sarà l'«età d'oro» dei Samanidi nel X secolo.

Secondo la leggenda, la prima incursione araba in questa regione sarebbe da ascriversi all'epoca del califfo 'Uṯmān (che regnò dal 644 al 656), quando 2.700 compagni del Profeta invasero Fergana, e Muḥammad ibn Ǧawr li guidò alla morte in battaglia contro gli «infedeli». In realtà, fu 'Abd Allāh ibn Amīr, governatore di Bassora, a conquistare Merv e Sarakhs, nell'odierno Turkmenistan, nel 649. Venticinque anni dopo, le prime truppe arabe attraversarono l'Amu Darya e sconfissero il sovrano di Bukhara; quest'incursione, guidata da 'Ubayd Allāh ibn Ziyād, governatore del Khorasan, fu seguita poi da molte altre a nord dell'Amu Darya.

Secondo la tradizione, nel 676 un cugino del Profeta, Quṯam ibn al-'Abbās, arrivò a Samarcanda insieme con Sa'īd ibn 'Uṯmān ibn 'Affān. Quṯam fu noto nell'Asia centrale come Šah-i Zinda, «il principe vivente». Durante il regno degli Abbasidi, e probabilmente con la loro cooperazione, la tomba di Quṯam a Samarcanda – non si sa se vera o presunta – divenne oggetto di pellegrinaggio religioso ed è tuttora uno dei luoghi più venerati dell'Asia centrale.

Tra il 681 e il 683, Salm ibn Ziyād, governatore del Khorasan, condusse con successo una nuova campagna

L'ISLAM NEL CAUCASO, NEL MEDIO VOLGA E IN ASIA CENTRALE
R U S S I A
Mosca
Kazan
TATARIA
BASCHIRIA
Ufa
Monti Ural
Troitsk
Orenburg
Ural
NOGAI
KAZAKISTAN
Volga
Astrakhan
CALMUCCHI
Mar Nero
Caucaso
DAGHESTAN
GEORGIA
AGIARISTAN
ARMENIA
Mar Caspio
Baku
KHOREZM
Lago d'Aral
TRANSOXIANA
Syr Darya
UZBEKISTAN
Amu Darya
Bukhara
TURKMENISTAN
Ashkhabad
Mery (Mery)
Sarakhs
KHORASAN
Balkh
Herat
I R A N
Golfo Persico
Šāš
Isfīgāb (Chimkent)
Yay (Tashkent)
FERGANA
Fergana
Khojend
Samarcanda
Tirmid
TAGIKISTAN
BADAKHSHAN
KIRGHISISTAN
Talas 751
Almalyk
Lago Balkhash
ZUNGARIA
Tarim
Territori storici:
Regno Bulgaro
Orda d'Oro
Khanato di Khiva
Khanato Ciagatai
Impero ilkhanide
Impero del Gran Khan
Via delle pellicce
Via delle spezie (la principale via di commercio tra India e Mediterraneo)
0 250 500 750 km
40° 50° 60° 70° 80° 90°
30° 40° 50°

contro il Khorezm e poi avanzò fino a Samarcanda, divenendo così il primo governatore arabo a svernare oltre l'Amu Darya.

Altre spedizioni vennero condotte attraverso l'Amu Darya contro Šahr-i Sabz e Tirmid (Termez) nel 697 e poi nuovamente alla fine del secolo, ma la vera conquista del Turkestan cominciò all'inizio dell'VIII secolo. Tra il 704 e il 715, Qutayba ibn Muslim, governatore del Khorasan, riuscì ad annettere definitivamente le terre a nord dell'Amu Darya. Conquistò Bukhara, dove costruì la prima moschea (sul sito di un precedente tempio buddhista), e Samarcanda. Stabilita una guarnigione araba a Šāš (Tashkent), si spinse verso nord fino a Isfīğāb, ma nel 715, Qutayba morì mentre era impegnato in una campagna a Fergana.

Dopo la morte di Qutayba, gli Arabi subirono un grave scacco in Transoxiana. Nel 721, Khoğend, punto chiave della valle di Fergana, si arrese, ma tre anni dopo una spedizione musulmana diretta contro la stessa città fu pesantemente sconfitta dai Turchi.

Asad ibn ʿAbd Allāh al-Qaṣrī, governatore del Khorasan, fu il primo a fortificare il confine dei possedimenti arabi. Nel 727, fece costruire una serie di *ribāṭ* (stazioni di posta per la cavalleria) allo scopo di difendere la frontiera contro gli attacchi dei Turchi. Asad cominciò anche a mettere in pratica il progetto di convertire all'Islam tutti gli abitanti della Transoxiana. I missionari inviati a Samarcanda inizialmente incontrarono moderato successo, ma poiché le tasse (*ḫarāğ*) continuavano ad essere imposte senza distinzione a tutti coloro che già prima erano obbligati a pagarle, scoppiò una rivolta generale. L'intera Sogdiana si sollevò contro gli Arabi e cercò aiuto presso i Turchi. Nel 728, soltanto Samarcanda restava in mano araba, ma già nel 729 gli Arabi avevano ristabilito la loro autorità anche su Bukhara.

Per più di un decennio, gli Arabi si contentarono di difendere i loro possedimenti, perdendo il controllo di tutti i territori a nord dell'Amu Darya e, nel 737, il khagan turco si spinse addirittura a fare incursioni a sud del fiume. L'anno seguente, però, gli scontri fra Turchi e Arabi per il controllo della Transoxiana ebbero termine con la sconfitta definitiva dei Turchi e lo sgretolamento del loro Impero. Naṣr ibn Sayyār, governatore del Khorasan, riportò la pace in Transoxiana e ristabilì la dominazione araba sulla regione del Syr Darya. Nel 739, nominò dei governatori arabi a Šāš e Fergana, affinché affiancassero i principi locali (di stirpe iranica) nel governo delle province.

L'islamizzazione vera e propria dell'Asia centrale ebbe inizio quando il potere passò dalle mani degli Omayyadi a quelle degli Abbasidi, intorno al 750. Il ruolo più importante venne svolto da Abū Muslim (ʿAbd al-Raḥmān ibn Muslim), un missionario abbaside che riuscì a conquistarsi il favore della nobiltà feudale locale e della popolazione rurale attuando una sorta di compromesso tra l'Islam e le credenze locali. Giustiziato nel 755 dal califfo al-Manṣūr, Abū Muslim esercitò tuttavia un'influenza duratura sulle popolazioni della Transoxiana e del Khorasan. Il suo ricordo venne mantenuto costantemente vivo grazie a vari culti che fecero la loro comparsa negli anni successivi e ad una serie di movimenti protošīʿiti anch'essi legati al suo nome.

Negli stessi anni, l'imperatore Tang, ancora nominalmente sovrano del Turkestan, inviò una consistente spedizione cinese allo scopo di ristabilire il proprio potere. I Cinesi entrarono nell'alta valle del Syr Darya, ma furono pesantemente sconfitti nel 751 nella battaglia di Talas. Questa vittoria, ottenuta dagli Arabi al comando del generale di Abū Muslim, Ziyād ibn Ṣāliḥ, mise fine alle rivendicazioni cinesi in Transoxiana e fu presto seguita dalla sottomissione finale e dalla conversione all'Islam dei signori del Turkestan.

L'islamizzazione del Turkestan fu accompagnata da una singolare rinascita della lingua e della letteratura persiana, che V.V. Barthold definì «il trionfo culturale dei vinti sui vincitori». Questo trionfo giunse al suo culmine alla fine del IX secolo, con la fondazione della dinastia iranica dei Samanidi ad opera di Ismāʿīl ibn Aḥmad (che regnò dall'892 al 907). Dalla loro capitale, Bukhara, i Samanidi governavano sull'intera Transoxiana. Fergana e Khorezm, protetti da una serie di posti di frontiera contro i nomadi turchi di religione sciamanica, erano considerati territori musulmani, e le loro popolazioni locali prendevano ormai parte alle battaglie per la fede contro i vicini infedeli. Apparvero in questo tempo le prime gilde di «guerrieri per la fede» (*ġuzāt*, sing. *ġāzī*; o *fityān*, sing. *fatā*) composte da cittadini volontari. Il Turkestan sedentarizzato divenne presto una base anche per i primi dervisci ṣūfī che intraprendevano la loro opera missionaria nelle steppe turche. [Vedi *DARWĪŠ*].

Il radicamento dell'Islam. All'apogeo della dinastia samanide (secoli IX e X), l'Asia centrale raggiunse un eccezionale livello di prosperità politica, culturale ed economica grazie al fiorire delle città e all'espansione del commercio internazionale e delle industrie. Bukhara e Samarcanda, in particolare, divennero dei centri importanti nella manifattura della carta ricavata dagli stracci (un'arte appresa dai prigionieri cinesi catturati nella battaglia di Talas del 751) e nell'industria tessile. I traffici intrapresi da queste città permettevano loro di mantenere stretti contatti commerciali con la Cina, l'India, il regno bulgaro e il resto del mondo musulmano. La brillante corte samanide fece di Bukhara una delle capitali del mondo islamico e, con il poeta Rūdākī (913-

943), la culla della letteratura persiana. Il nuovo tipo di burocrazia civile e militare centralizzata introdotto dai Samanidi aprì la strada a un governo autocratico e impose ai sudditi pesanti tassazioni, e a poco a poco le nuove strutture politiche soppiantarono completamente il vecchio regime feudale dei principi indipendenti e dell'aristocrazia terriera. Ciò nonostante, le popolazioni assoggettate mantennero alcuni dei loro costumi guerreschi e continuarono a portare le armi; e furono proprio le masse urbane a costituire quei corpi di «guerrieri della fede» che si occupavano della difesa delle frontiere contro le incursioni dei nomadi pagani.

Sotto i Samanidi si affermò saldamente in Transoxiana anche l'Islam sunnita di stretta ortodossia e i suoi giudici e i suoi capi religiosi acquistarono grande prestigio. Tra di essi i più celebri furono Abū Ḥafṣ (morto nell'832), Abū Manṣūr al-Māturīdī di Samarcanda (morto nel 944) e Abū Bakr al-Qaffāl al-Šāšī (morto nel 1114). Alla fine del IX secolo, Bukhara godeva ormai di una solida reputazione tra i principali centri di teologia islamica.

La prima diffusione dell'Islam. I Samanidi furono i primi sovrani dell'Asia centrale a intraprendere delle incursioni contro le popolazioni turche, sciamaniste o cristiane, delle steppe. Nell'893, al comando di Ismā'īl ibn Aḥmad, i Samanidi effettuarono una spedizione vittoriosa a Talas, dove trasformarono in moschea la principale chiesa nestoriana. Essi garantirono anche delle terre lungo il Syr Darya ai Turchi stanziali che accettavano di abbracciare l'Islam e di difendere il territorio dai loro conterranei sciamanisti. Furono proprio queste popolazioni sedentarie che contribuirono, insieme con i mercanti musulmani e i dervisci erranti, a portare l'Islam nelle steppe.

I governatori musulmani del Khorezm, vassalli dei Samanidi, e i mercanti di Gurganj svolsero lo stesso ruolo missionario, trovandosi in stretto contatto con le steppe del Basso Volga e del più lontano regno bulgaro. Ma i Saminidi non cercarono mai di montare una sistematica propaganda religiosa, né di convertire i nomadi turchi con la forza. Come sottolinea Barthold, «Il successo del commercio musulmano non fu sempre accompagnato dal successo dell'Islam come religione. I musulmani che viaggiavano per scopi commerciali non venivano impiegati anche nella propaganda religiosa» (*Four Studies on Central Asia*, I, p. 19). Fu piuttosto l'esempio, e non la persuasione o la forza, a diffondere l'Islam tra i nomadi.

E così, nella seconda metà del X secolo (955), Satuk Buğra Khan, il governatore karakhanide, abbracciò l'Islam. Il 960 è considerato l'anno della prima conversione di un'intera orda turca (200.000 tende), senza alcun accenno ad una «guerra santa». Nel 977, Sebüktigin, lo schiavo turco che fonderà la dinastia ghaznavide, era già musulmano. Nel 980, Selğuk, capo di una tribù turkmena, attraversò il basso tratto del Syr Darya e si convertì all'Islam.

Tuttavia, molte colonie non musulmane sopravvissero in Turkestan. Barthold ricorda che i cristiani e i manichei dell'Asia centrale in fatto di proselitismo trassero più profitto dei musulmani stessi dal successo dei traffici commerciali musulmani. Infatti, sia i cristiani sia i manichei ottennero i loro maggiori successi nell'Asia interna (inclusi Sinkiang e Mongolia) proprio sotto il governo musulmano, nei secoli X e XI.

Al tempo dei Samanidi permanevano comunità di cristiani nestoriani a sud del Syr Dayra, al confine tra le terre coltivate e le steppe, e comunità nestoriane erano presenti anche attorno a Samarcanda e Merv, sede di vescovato nestoriano. I cristiani monofisiti erano numerosi nel Khorezm, e vi erano colonie ebree di mercanti e comunità manichee a Samarcanda, Bukhara e Balkh. Tracce di Zoroastrismo permanevano ancora attorno a Bukhara e nel Khorezm. Nel X secolo, esisteva ancora un tempio zoroastriano a Ramuš, nei dintorni di Bukhara. Alle fiere stagionali che si tenevano a Bukhara, gli idoli (probabilmente raffigurazioni buddhiste venivano venduti liberamente. Benché tutti i templi buddhisti fossero stati distrutti nel IX e all'inizio del X secolo, è probabile che dottrine pagane, buddhiste e dualiste persistessero nelle campagne. E in verità queste dottrine sono sopravvissute fino a oggi. All'interno del Sufismo, per esempio, il culto dei santi includeva anche qualche divinità, ormai a malapena riconoscibile, di provenienza zoroastriana o buddhista.

Alla fine del periodo samanide, la frontiera settentrionale dell'Islam coincideva all'incirca con il limitare delle terre coltivate: l'Islam non era riuscito a penetrare profondamente nelle steppe. Tuttavia, la base musulmana era sufficientemente ampia da impedire forti incursioni di genti turche sciamaniste dalle steppe in Transoxiana dopo il 904. In quell'anno, gli invasori furono ricacciati indietro e da allora fino all'era dei Kara-Khitay, tutti gli invasori nomadi che penetrarono in Transoxiana dalle steppe erano già di fede islamica.

Le province orientali di Waḫan, Šuğnan, Darwaz e Rušan erano politicamente soggette ai musulmani, ma popolate da sciamanisti. La città di Ğarm nel Badakhshan segnava l'estremo limite della dominazione islamica. Più a nord, nella parte orientale della valle di Fergana, la città di Oš, prima centro zoroastriano, era stata trasformata in un *ribāṭ* fortificato di frontiera.

L'influenza ṣūfī. All'inizio del X secolo, l'Islam nell'Asia centrale aveva acquisito tratti che lo distinguevano dall'Islam delle regioni vicine. Il più importante di questi tratti era la sua particolare *ṭarīqa* (lett. «via»:

confraternita) ṣūfī. All'inizio del IX secolo, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Karrām (806-869), nativo del Sistan, fondò la Karrāmīya, una setta mistica che si diffuse in tutta la Transoxiana, incluse Fergana, Merv e Samarcanda, e durò fino al periodo della dominazione mongola. I suoi adepti praticavano il pietismo e l'ascetismo estremo e, con queste virtù, riuscirono a convertire un gran numero di zoroastriani e di cristiani.

Un altro aspetto caratteristico dell'Islam dell'Asia centrale era il culto dei santi, che combinava la venerazione di autentici *ġuzāt*, e di šayḫ ṣūfī più o meno storici con varie dottrine preislamiche, culti ancestrali e divinità zoroastriane e buddhiste. I luoghi considerati sacri erano particolarmente numerosi nella valle di Fergana, vicino ai confini del *dār al-Islām*. Tra i più venerati vi era la tomba del profeta Ayyūb (Giobbe), conosciuta fin dal X secolo, vicino alla città di Ǧalālābād. Uguale importanza rivestiva il luogo di sepoltura dei leggendari 2.700 compagni del Profeta a Fergana; e poi il *mazār* («tomba») dell'imam 'Abd Allāh, nipote dell'imam Husayn, nella città di Kokand; la tomba di Qutayba ibn Muslim presso il villaggio di Kaḫ; e la tomba dello šayḫ ṣūfī Ḥakīm Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī al-Tirmiḏī nella città di Tirmiḏ.

Con la caduta dei Samanidi nel 1005, la dinastia iranica venne sostituita da dinastie turche – Karakhanidi, Ghaznavidi, Khwarizm-shah e Selgiuchidi – ma il cambiamento non modificò il profilo dell'Islam nell'Asia centrale, né interruppe lo sviluppo della cultura iranica e il progresso economico generale della regione. I nuovi conquistatori o erano già di fede musulmana quando oltrepassavano le frontiere fortificate o, come nel caso dei Selgiuchidi, abbracciavano l'Islam non appena entravano nei territori stanziali. Tutti imitarono il modello della corte samanide e protessero le frontiere dai fratelli (turchi) o dai cugini (mongoli) barbari.

I nuovi sovrani si «iranizzarono» rapidamente, divennero zelanti musulmani e lasciarono che s'affievolisse poco a poco il ricordo del loro passato preislamico. Il loro vecchio alfabeto uiguro fu abbandonato a favore di quello arabo. Persiano e arabo divennero le sole lingue ufficialmente riconosciute a corte. Tutti gli elementi delle culture precedenti – manichea, cinese, buddhista e cristiana nestoriana – vennero dimenticati.

Nel corso dei secoli XI e XII, la brillante letteratura che fiorì in Asia centrale si basò esclusivamente su modelli musulmani e persiani. Tra i letterati, gli scrittori e i filosofi più famosi di quel periodo spiccano il poeta Abū Bakr Muḥammad ibn al-'Abbās al-Ḫwārizmī; lo storico Maḥmūd al-Kāšġari, che fornì un dettagliato resoconto delle tribù turche e dei dialetti del regno karakhanide nel suo *Dīwān luġāt al-Turk*; Abū al-Rayḥān al-Bīrūnī che proveniva dal Khorezm; il filosofo Abū Sahl al-Masīḥī; Abū 'Alī ibn Sīnā (Avicenna), anch'egli nato nel Khorezm, che scrisse in persiano e in arabo; e il grande poeta Firdawsī che operò alla corte di Maḥmūd di Ġazna. [Vedi *BĪRŪNĪ, AL-* e *IBN SĪNĀ*].

I sovrani turchi, e in special modo i Karakhanidi, si distinsero per la loro grande pietà, ma, contrariamente ai loro antenati samanidi, onoravano gli šayḫ e gli asceti ṣūfī più di quanto onorassero i rappresentanti della religione dogmatica. Durante il loro regno (in particolare tra il 1131 e il 1141 sotto Maḥmūd II ibn Sulaymān), vennero intraprese diverse spedizioni contro i nomadi sciamanisti kipciaki allo scopo di imporre l'Islam con la forza, ma ciò nonostante fu la predicazione dei missionari ṣūfī ad ottenere assai maggiori successi nella diffusione dell'Islam presso i popoli delle steppe kipciake.

Il XII secolo fu segnato dalla trasformazione delle disperse comunità ṣūfī in confraternite serrate e organizzate, con formali riti di iniziazione. Due *ṭarīqa* del luogo furono particolarmente attive: la Kubrawīya nel Khorezm, fondata da Naǧm al-Dīn Kubrā (nato a Khiva nel 1145 e ucciso a Urgench nel 1220 dai Mongoli) e la Yasawīya, che ebbe grande influenza nel Turkestan, sia occidentale sia orientale, e nelle steppe vicine. Fondata dal poeta e mistico turco Aḥmad Yasawī (nato a Isfīǧāb, oggi Chimkent, e morto nel 1166 a Yasy, oggi nel Turkestan kazako meridionale), la Yasawīya si diffuse in tutta la Transoxiana, dal Khorezm fino al regno bulgaro. Il suo successo fu dovuto in parte al fatto che la confraternita incorporava nella sua dottrina certe pratiche religiose preislamiche di tipo sciamanista come il *ḏikr* «sonoro», una cerimonia di preghiera vocale in ricordo (*ḏikr*) di Dio. [Vedi *ḎIKR*].

Il periodo dei disastri. Il 9 settembre 1141, l'armata del sultano selgiuchide Sanǧar venne sbaragliata nella steppa del Qaṭvān, a nord di Samarcanda. I nuovi invasori erano i Kara-Khitay, una federazione di tribù mongole che regnavano nella Cina settentrionale. La disfatta ad opera dei Kara-Khitay fu il più grande disastro mai sofferto dai musulmani. Non soltanto erano stati uccisi, stando a quanto venne narrato, trentamila uomini, ma erano stati degli «infedeli» a infliggere tale disfatta. Tutto il Turkestan venne così assoggettato al potere di un popolo non musulmano. Il governo dei Kara-Khitay non fu eccessivamente duro (specie se lo si raffronta all'invasione mongola del secolo successivo), ma per la prima volta una grande fetta d'Islam fu messa alla prova da una ideologia rivale di uguale o persino superiore portata militare e politica. Tutte le cronache musulmane del tempo riflettono l'intenso orrore del mondo islamico di fronte a questo nuovo e inaspettato sviluppo, e in verità l'episodio trovò risonanza persino nell'Europa occidentale.

I Kara-Khitay nell'Asia centrale. Il dominio dei Kara-Khitay nella Cina settentrionale durò dal 916 al 1125, quando il loro regno venne scalzato dai Jurchen, un popolo di stirpe manchu, e i Kara-Khitay rimasti mossero verso occidente. I Kara-Khitay erano stati fortemente influenzati dalla cultura cinese e, probabilmente, adoperavano la lingua cinese per gli usi amministrativi ufficiali del loro regno. Tra di loro vi erano dei cristiani nestoriani e dei confuciani, ma la grande maggioranza era di religione buddhista e particolarmente sfavorevole nei confronti dell'Islam. Il primo sovrano (*gürkhan*) kara-khitay, Yel-lü Ta-shih, era buddhista; suo figlio, e successore, aveva un nome cristiano nestoriano Yi-lieh (Elia). I Kara-Khitay penetrarono nelle steppe dell'odierno Kazakistan nel 1130; attraversato il Syr Darya qualche anno più tardi, inflissero una pesante sconfitta al sovrano karakhanide presso Khojent nel 1136. La loro vittoria a Qaṭvān nel 1141 li rese signori dell'intera Asia centrale, ad eccezione del solo Khorezm.

Tuttavia, neppure la dominazione buddhista poté frenare l'espansione dell'Islam. Al contrario, il breve periodo di pace instaurato dal regno kara-khitay permise ai mercanti musulmani, ai predicatori ṣūfī e agli uomini di cultura di diffondere l'Islam nelle più lontane steppe settentrionali e orientali. Nel corso del XII secolo, i sovrani turchi della valle dell'Ili e di Almalyk si convertirono e, secondo una leggenda, la confraternita della Qādirīya cominciò a penetrare nel Turkestan.

La situazione dell'Islam peggiorò quando l'imperatore kara-khitay venne deposto da Küchlüg, capo della tribù mongola dei Naiman, nel 1211. In origine cristiano nestoriano, come la maggior parte della sua tribù, Küchlüg si convertì in seguito al «paganesimo» (ossia, divenne probabilmente buddhista). Egli fu nemico dichiarato dei musulmani e sotto il suo regno – per la prima e ultima volta, dacché l'Islam era stato introdotto in Asia centrale – la religione del Profeta soffrì dure persecuzioni. Il culto pubblico islamico venne soppresso. I musulmani furono indotti con la forza a convertirsi al Cristianesimo, a divenire «idolatri» o, perlomeno, a mutare gli abiti musulmani nella veste cinese dei Kara-Khitay.

L'Asia centrale sotto i Mongoli. Nell'autunno del 1219, avanguardie mongole comparvero in Asia centrale. Meno di due anni dopo, i Mongoli si erano già impadroniti del Turkestan, dell'Afganistan e del Caucaso. Gengis (Cinggis) Khan fu tollerante nelle questioni religiose e non nutrì una personale animosità nei confronti dell'Islam, dal momento che i musulmani, principalmente mercanti, erano i suoi consiglieri commerciali. Sotto il suo regno, i musulmani e tutti gli altri gruppi religiosi godettero di completa libertà di culto. Suo figlio, e successore, Ögedei, si dimostrò altrettanto ben disposto verso i musulmani e diede anzi la preferenza all'Islam sulle altre religioni. Ciò nonostante, le distruzioni e le carneficine compiute nelle maggiori città furono così sconvolgenti che il conquistatore mongolo divenne il simbolo del pericolo più mortale che mai avesse minacciato l'Islam. La fiorente civiltà musulmana della Transoxiana e del Khorezm subì le perdite maggiori. Per un secolo il Turkestan venne posto sotto l'amministrazione di un altro potere «infedele». Il primo governatore mongolo del Turkestan (ad eccezione del Khorezm, che cadde sotto la provincia dell'Orda d'Oro) fu Ciagatai, figlio di Gengis Khan. Diversamente dal padre, egli si rivelò personalmente ostile all'Islam e punì severamente l'osservanza di certi precetti islamici che infrangevano la legge mongola, come le abluzioni in acqua corrente o l'uccisione di un animale col taglio della gola. Ciagatai morì nel 1241 e la maggior parte dei suoi successori rimase sciamanista. Alcuni, come il khan Alu-ghu (1259-1266), si rivelarono feroci nemici dell'Islam, mentre altri furono tolleranti in materia di religione, sebbene certi regnanti fossero più o meno influenzati dal Buddhismo o dal Cristianesimo nestoriano.

Questo fu un periodo particolarmente triste per l'Islam dell'Asia centrale. Religione di Stato per secoli, aveva perduto la sua posizione dominante ed era stato obbligato a condividere il proprio prestigio con altre religioni, tra cui l'odiato Buddhismo, il credo dei disprezzati idolatri (in pers., *būt-parast*). Nei secoli XIII e XIV, in Asia centrale vi fu una rinascita del Cristianesimo nestoriano. Ai cristiani era stato concesso di propagare liberamente la propria fede e di costruire chiese. Alla fine del XIII secolo, viaggiatori europei ad Urgench attestarono la presenza di cristiani ortodossi (Alani, Khazari e Russi) e nel 1329, secondo una fonte cinese, papa Giovanni XXII mandò un vescovo cattolico a Samarcanda, città dove i cristiani erano predominanti, mentre Kashgar era sede del vescovo nestoriano.

Ancor più significativo fu il profondo cambiamento che l'Islam subì in Asia centrale. Il declino della cultura urbana fu seguito dal declino del vecchio *establishment* religioso musulmano arabo-iranico che era profondamente radicato nel tessuto sociale delle città. Sotto i Mongoli, l'Islam smise di essere la religione delle *élite* dominanti e divenne la religione delle masse rurali, sia sedentarie sia nomadi.

All'inizio del XIV secolo, secondo Barthold, i sovrani mongoli dell'*ulus* («appannaggio») di Ciagatai compirono un decisivo passo avanti verso l'adozione della cultura islamica tradizionale, se non dell'Islam come religione. Il khan Kebek (1318-1326) rinunciò al nomadismo dei suoi antenati e stabilì la propria residenza in

Transoxiana e, pur restando sciamanista, protesse i musulmani. Gli succedette il fratello Tarmashirin (1326-1344), che si convertì all'Islam e mantenne un clima di grande tolleranza religiosa.

Il periodo del dominio mongolo assistette anche ad un ulteriore sviluppo delle *ṭarīqa* ṣūfī in Asia centrale. La Kubrawīya si diffuse nel Khorezm; la Yasawīya dominò la valle di Fergana e le tribù turkmene meridionali; la Qādirīya ebbe successo soprattutto nelle città della Transoxiana. J. Spencer Trimingham ha notato nel suo *The Sufi Orders of Islam* che durante questo periodo, i sufi divennero per il popolo i rappresentanti di un nuovo tipo di religione... Il sacrario [del santo *muršid*], non la moschea, divenne simbolo dell'Islam. Il sacrario, la casa del derviscio, e il circolo dei recitatori di ḏikr divennero le forme esteriori della religione vivente tanto per gli Iranici, quanto per i Turchi e i Tatari.

La vittoria dell'Islam e l'era della decadenza. Il carattere dell'Islam dell'Asia centrale cambiò ancor più nel corso dei secoli XV e XVI sotto la dinastia timuride e i suoi successori shaybanidi. Sebbene Timur seguisse le tradizioni statali e militari mongole, l'Islam e la cultura islamica erano, come fa notare Barthold, «saggiamente sfruttati per giustificare le sue azioni e accrescere lo splendore del suo trono...».

Il grande conquistatore godette del totale sostegno delle classi elevate musulmane, dei capi religiosi e dell'aristocrazia nomade, il cui zelo per l'Islam era moderato. Timur fu anche appoggiato dalla popolazione iranica delle città della Transoxiana, costituita prevalentemente da mercanti e artigiani, assai più religiosi dei nomadi turchi. Timur stesso fu un pio musulmano e si interessò personalmente a rinsaldare l'ascendente dell'Islam sulla popolazione rurale e su quella nomade, superficialmente islamizzate. Durante il regno di Timur ogni traccia di religione non musulmana, eccetto gli Ebrei di Bukhara, scomparve dall'Asia centrale, a cominciare dal Cristianesimo nestoriano, così potente sotto i Mongoli Ciagatai.

Le ṭarīqa. Le confraternite ṣūfī svolsero un ruolo fondamentale nell'espansione e nell'intensificazione dell'Islam in Asia centrale. Già attive durante il regno di Timur e durante quelli dei suoi successori, a questo punto della storia la Naqšbandīya e la Yasawīya intensificarono di molto la propria attività.

La *ṭarīqa* Naqšbandīya, fondata a Bukhara da Muḥammad ibn Bahā' al-Dīn Naqšband al-Buḫārī (1317-1389), era un ordine eminentemente intellettuale, dedito alla pratica del *ḏikr* silenzioso. Sebbene si tratti di un ordine mistico, esso si interessa costantemente anche di faccende mondane e il suo duplice carattere è ben testimoniato dalle due note massime naqšbandite: «Khalvat dar anjoman» («Solitudine nella società») e «Dast be-kār dil bā Yār» («La mano al lavoro e il cuore all'Amico»).

La Naqšbandīya si guadagnò rapidamente enorme prestigio ad ogni livello sociale in tutta l'Asia centrale. Penetrò nei più alti gradi dell'*élite* amministrativa e militare dello Stato timuride, e divenne anche il fattore religioso preminente a livello popolare tra gli artigiani delle città. La tomba del fondatore della *ṭarīqa*, che si trova in un villaggio presso Bukhara, è ancora ai nostri giorni uno dei luoghi di pellegrinaggio più famosi del Turkestan.

Gli adepti della Yaṣawīya, intanto, erano attivi nella diffusione degli insegnamenti islamici tra i nomadi turchi. Anche Timur mostrava particolare venerazione per quei santi ṣūfī i cui culti erano connessi alle tradizioni etniche dei nomadi. E fu Timur stesso, infatti, a far erigere il mausoleo del fondatore dell'ordine, lo šayḫ Aḥmad Yasawī, che aveva operato soprattutto tra i nomadi.

Sotto i Timuridi, la vita urbana dell'Asia centrale conobbe una nuova era di prosperità economica e di sviluppo culturale. Samarcanda all'epoca di Ulugh Beg (1409-1449) e Herat sotto Ḥusayn Baykara (1469-1509) furono brillanti centri di attività intellettuali. Ad Herat, la produzione poetica dell'Asia centrale, specialmente in turco e in persiano, raggiunse il suo apice con Mīr 'Alī Šīr Navā'ī, che scrisse soprattutto in lingua turca ciagatai, e con 'Abd al-Raḥmān Ǧāmī, l'ultimo dei grandi poeti persiani, entrambi appartenenti alla *ṭarīqa* della Naqšbandīya. Di fronte al patrimonio culturale di quest'ultima età d'oro del Turkestan, è difficile concordare con quegli storici (tra cui Barthold) che configurano l'era di Ulugh Beg come l'epoca dell'emergere della «reazione religiosa», personificata dal *muršid* naqšbandita Ḫoǧa Aḥrār (1404-1490). [Vedi *ṬARĪQA*].

Le ultime dinastie. La radicale conquista uzbeka dell'Asia centrale all'inizio del XVI secolo non fermò il progresso della cultura. I sovrani shaybanidi, a differenza dei loro predecessori mongoli del XIII secolo, non erano «barbari», nel senso che erano già convertiti all'Islam quando avevano invaso il Khorezm. Essi, inoltre, protessero le terre di confine dell'Asia centrale dalle scorrerie dei loro fratelli ancora nomadi, e 'Abd Allāh Khan (1559-1598), per esempio, guidò diverse spedizioni nelle steppe dell'interno. Sotto il loro dominio, la capitale Bukhara ed anche Balkh divennero centri di vita culturale e sociale. I khan shaybanidi, in special modo 'Ubayd Allāh (morto nel 1539), vennero considerati governanti ideali nello spirito della pietà musulmana. La stessa cosa avvenne con i sovrani della dinastia janide dell'Astrakan, anch'essa mongola, che succedette agli Shaybanidi nel XVII secolo. Essi si rivelarono grandi costruttori e protettori delle arti e delle lettere, tanto

che una ricca letteratura storica si sviluppò nel Turkestan sotto il loro dominio.

All'inizio del XVI secolo, tuttavia, i primi segni di declino cominciarono ad essere evidenti. Una delle principali ragioni di tale declino fu la scoperta e lo sviluppo delle vie marittime tra l'Europa occidentale, l'India e la Cina, che rapidamente minò il commercio carovaniero dell'Asia interna. Dal XVIII secolo l'area piombò in un'epoca di decadenza economica, politica e infine culturale e intellettuale.

L'emergere del potere dei Safavidi šī'iti in Iran e la conquista dell'Astrakan da parte dei moscoviti nel 1556 creò nuove barriere a nord e a sud del Mar Caspio e il mondo sunnita fu tagliato in due: i popoli turchi orientali dell'Asia centrale vennero così del tutto isolati dai loro fratelli occidentali dell'Impero ottomano.

Infine, nei secoli XVII e XVIII, l'Asia centrale soffrì uno dei più tragici eventi che mai toccarono al Turkestan musulmano: l'invasione dei «barbari» dell'Asia interna. Questa invasione, che fu particolarmente deleteria per le aree settentrionali, cominciò nei primi anni del XVII secolo, quando un'intera tribù della Mongolia occidentale, i Mongoli Torgut, lasciarono la Zungaria. Attraversata tutta l'Asia centrale da nordest a sudovest, si stabilirono nel 1613 nella regione del Volga meridionale, dove presero il nome di Calmucchi. Buddhisti militanti e avversi all'Islam, essi rimasero un corpo alieno e ostile nel cuore di un territorio turco e musulmano.

Per un secolo e mezzo, i Calmucchi del Volga e i loro cugini, gli Oirat (rimasti in Zungaria), compirono sistematiche incursioni nell'Asia centrale. Diversamente dai Mongoli di Gengis Khan, né i Calmucchi né gli Oirat avevano la più piccola intenzione di stabilirsi nel Turkestan. Il loro interesse era limitato alla rapina e alla distruzione degli odiati nemici, e le loro spedizioni erano caratterizzate da tutta la ferocia di una guerra religiosa, una «crociata buddhista». La scia di orrore che lasciarono dietro di sé cancellò praticamente il ricordo di tutti gli invasori precedenti, inclusi i Kara-Khitay e i Mongoli.

La salvezza venne ai musulmani soltanto nel 1757, quando il regno oirat della Zungaria venne finalmente distrutto dalle armate manchu. Ma la lunga lotta contro i buddhisti aveva devastato l'Asia centrale, mandando in rovina le sue città e spezzando la sua unità. Verso la fine del XVIII secolo, furono fondate tre nuove dinastie turche: i Mangit di Bukhara, i Qungrat di Khiva e i Ming della valle di Fergana. Tuttavia, nessuna di esse era abbastanza forte da riunificare il Turkestan o da proteggerlo dai pericoli esterni. Quando gli ultimi invasori, i Russi, comparvero in Asia centrale, incontrarono infatti pochissima resistenza.

La dominazione russa e sovietica. Quando ormai gli assalti calmucchi e zungari avevano ridotto le potenti orde turco musulmane (Kazaki e Nogai) ad uno stato di totale impotenza, le avanguardie russe che si spostavano a sud dalla Siberia occidentale non solo non trovarono resistenza, ma furono anzi le benvenute. Le orde kazake, incapaci di opporre resistenza al superiore potere militare degli Oirat, chiesero aiuto ai Russi domandando loro protezione. Dopo la distruzione della Zungaria verso la metà del XVIII secolo, i Russi non ebbero più rivali. La protezione nominale venne a poco a poco trasformata in possesso effettivo e l'amministrazione russa diretta sostituì il vecchio sistema feudale esercitato dai governatori del luogo. Tutte le azioni di rivolta promosse dall'aristocrazia feudale contro il potere russo vennero sedate e a metà del XIX secolo il potere dei khan kazaki era stato liquidato.

Nelle steppe kazake, i Russi non cercarono di assimilare le popolazioni locali, ma adottarono piuttosto una politica intesa a favorire lo sviluppo di una cultura kazaka purista, nazionale, modernista e laica allo scopo di volgere tale struttura a loro vantaggio, opponendo la nobiltà nomade kazaka, soltanto superficialmente islamizzata, ai mercanti tatari e ai chierici del Turkestan che rappresentavano invece la civiltà musulmana. Nonostante qualche sporadica iniziativa di grande successo, questa strategia andò incontro a un insuccesso e il numero dei Kazaki «occidentalizzati» rimase limitato. Nella seconda metà del XIX secolo l'Islam, sorretto simultaneamnete dai riformatori tatari noti col nome di *ǧadid* e dai chierici tradizionalisti di Bukhara, si radicò ancor più profondamente tra le masse nomadi. [Vedi *MODERNISMO ISLAMICO*].

L'avanzata russa nel Turkestan a sud del Syr Darya cominciò non appena le guerre caucasiche ebbero fine nel 1859 e incontrò soltanto una sporadica resistenza. I tre principati di Bukhara, Kokand e Khiva, che avevano da tempo perduto il loro potere economico e politico. non furono in grado (o forse non vollero) di opporsi allo straripante potere dell'Impero degli zar. Tuttavia, occorse mezzo secolo di operazioni militari per completare la conquista, cominciata nel 1855 con l'occupazione di Chimkent e finita nel 1900 con l'occupazione della parte orientale del Pamir. Il khanato di Kokand fu soppresso e il suo territorio posto sotto la diretta amministrazione militare russa, come accadde anche al governatorato generale del Turkestan. Bukhara e Khiva divennero invece protettorati russi.

Nel Turkestan, terra di oasi sovrappopolate, la colonizzazione rurale era impossibile. Di conseguenza, la presenza russa rimase minima. Vennero create alcune guarnigioni di militari e funzionari, e vennero istituite colonie «bianche» in quartieri speciali edificati apposta per loro. Alla popolazione locale non venne estesa la

cittadinanza russa e quindi essa non venne inclusa nel servizio militare. Russi e musulmani formavano comunità distinte, coesistenti ma non interagenti le une con le altre. L'Asia centrale tutta fu tagliata fuori da ogni altra influenza esterna. Lo scopo di questa semplice strategia era di preservare le più arcaiche forme di cultura islamica nell'Asia centrale. Il proselitismo della chiesa russa ortodossa fu strettamente proibito e anche i modernisti tatari (*ǧadid*) vennero banditi. Al loro posto, vennero favorite dai Russi, e protette da ogni influenza modernista, le scuole coraniche, sia *maktab* sia *madrasa*, del tipo più conservatore (*qadim*).

Per alimentare l'arretratezza sociale, intellettuale e politica, le autorità russe cercarono di ridurre la possibilità di una resistenza nazionale organizzata, e la loro strategia ottenne parzialmente successo. Allo scoppio della rivoluzione russa del 1917, il Turkestan era senza dubbio una delle aree più conservatrici e meno avanzate dell'intero mondo musulmano. Ma a dispetto di questo limitato «successo», il sogno di tenere l'immenso territorio dell'Asia centrale isolato e «protetto» da ogni influenza esterna fu un'illusione. Le influenze straniere – tatare, turche e iraniane – inevitabilmente penetravano nel territorio e, seppur di tendenze assai diverse, da quelle rivoluzionarie a quelle conservatrici, avevano tutte un fattore comune: l'Islam. A tempo debito, queste idee disparate svolsero un ruolo importante nel risveglio culturale e politico del Turkestan all'inizio del XX secolo.

Similmente, anche i tentativi delle autorità russe di accaparrarsi le simpatie degli intellettuali religiosi musulmani (*'ulamā'*) ottennero un successo solamente parziale. In effetti, gli *'ulamā'* del Turkestan continuarono a mantenere la propria influenza e prosperità grazie agli appannaggi religiosi e non parteciparono ai movimenti antirussi dopo la conquista, rimanendosene politicamente inattivi fino alla rivoluzione del 1917. Contemporaneamente, però, l'influenza altrettanto profonda delle confraternite ṣūfī, e in special modo della militante Naqšbandīya, ebbe un ruolo preminente in quasi tutte le sollevazioni contro il governo russo. Particolarmente importante fu la rivolta della provincia dell'Andijan nel 1898, guidata da un naqšbandita, l'*išān* (šayḫ) Madali, e la resistenza della tribù turkmena dei Tekke a Gök-Tepe nel 1861, guidata da un altro šayḫ naqšbandita, Kurban Murat. Tuttavia, la Naqšbandīya dell'Asia centrale non riuscì a trasformare con successo le rivolte in una «guerra santa» su vasta scala secondo il modello delle guerre del Caucaso.

La rivoluzione del 1917 e la guerra civile diedero ai musulmani dell'Asia centrale l'opportunità di scrollarsi di dosso il dominio russo. Nel 1918, un movimento di guerriglia popolare si formò nella valle di Fergana e si estese rapidamente a quasi tutto il Turkestan. La rivolta, conosciuta come movimento Basmachi (dall'uzbeko *basmach*, «bandito»), durò per dieci anni e venne infine domata nel 1928 dopo una lotta lunga e difficile. Come le prime rivolte organizzate dalla Naqšbandīya, anche il movimento Basmachi non aveva le caratteristiche di una guerra santa. Tuttavia, esso rappresentò un tentativo non soltanto di riottenere l'indipendenza, ma anche di proteggere la purezza e la gloria della fede. I bolscevichi russi erano sovrani stranieri e infedeli, «gente senza religione» (*bī-dīn*). Sebbene non si trattasse di una guerra santa, sia la Naqšbandīya sia la Yasawīya contarono numerosi šayḫ ṣūfī e loro adepti tra i combattenti del movimento di guerriglia.

L'Islam in Asia centrale nell'epoca sovietica. Secondo il censimento sovietico del 1979, il totale della popolazione musulmana dell'Asia centrale ammontava a 29 milioni di individui, di cui 27 milioni di nativi e circa 2 milioni di immigrati dal Caucaso, dal Medio Volga e dagli Urali. I Tatari di Crimea e le popolazioni turche della Transcaucasia (deportati, piuttosto che immigrati), sommati ai restanti deportati ceceni e ingusceti, ammontavano probabilmente a poco meno di un milione di persone. Nel 1983 il totale veniva stimato intorno ai 32 milioni di individui.

Le popolazioni turche (native o immigrate) costituivano la stragrande maggioranza (intorno al 90%) della popolazione. I popoli non turchi comprendevano Tagiki, Ironi (discendenti dai prigionieri persiani dei secoli XVII e XVIII), nativi del Pamir, musulmani cinesi o Dungan (immigrati nel 1856), e un numero non specificato di zingari musulmani.

La grande maggioranza dei musulmani dell'Asia centrale è sunnita di rito ḥanafita. I non sunniti comprendono sia ismailiti sia šī'iti duodecimani. L'Ismā'īlīya, che negli anni '80 contava approssimativamente dai 60.000 ai 100.000 fedeli, è composta dagli abitanti del Pamir nella regione del Gorno-Badakhshan: i loro antenati vennero convertiti nell'XI secolo dal poeta e filosofo ismailita Naṣīr-i Ḥusraw. La Šī'a duodecimana comprendeva negli stessi anni circa 30.000 Ironi, 20.000 Baluchi e un numero imprecisato (probabilmente intorno ai 100.000 individui) di Uzbeki e Tagiki. Le comunità duodecimane sono sparpagliate nelle città di Samarcanda, Urgench, Tashkent, Ashkhabad, Bukhara e Merv.

Amministrazione. L'Islam sunnita in Asia centrale è provvisto di un'amministrazione ufficiale, il Consiglio Spirituale Musulmano dell'Asia centrale e del Kazakistan, creato dall'Unione Sovietica nel 1943. Il suo quartier generale si trova a Tashkent. I duodecimani sono posti invece sotto l'autorità dello Šayḫ al-Islām di Baku. Non esiste un'autorità ufficialmente riconosciuta per gli ismailiti.

Il Consiglio Spirituale di Tashkent controlla tutti i religiosi effettivi (ossia gli *imām-ḫaṭīb*, i muezzin), gli unici a cui è permesso di officiare i riti religiosi e che, all'inizio degli anni '80, ammontavano a circa mille chierici, su un totale di moschee attive che si aggirava intorno alle 150-200, delle quali quattro in Turkmenistan, trentanove in Tagikistan e un centinaio in Uzbekistan. La più grande concentrazione di moschee si trovava nelle città dell'Uzbekistan, in Kirghisia meridionale (la parte orientale della valle di Fergana) e nel Kazakistan meridionale lungo la valle del Syr Darya.

L'Unione Sovietica era uno Stato non soltanto laico, ma anche ufficialmente ateo, perciò la chiesa, e così la moschea, era totalmente separata sia dallo Stato sia dalla scuola, e l'attività religiosa al di fuori delle moschee ufficiali era severamente proibita. Non esisteva un *waqf* (appannaggio religioso) da amministrare, né un tribunale islamico. Sebbene l'educazione religiosa fosse bandita dalle scuole sovietiche, esistevano due *madrasa* ufficiali, amministrate dal Consiglio Spirituale di Tashkent, per la formazione dei religiosi musulmani: l'una, la Mīr-i 'Arab di Bukhara, orientata alla formazione intermedia, mentre l'altra, la scuola Imām Ismā'īl al-Buḫārī di Tashkent, riservata ai livelli più alti d'istruzione. In totale, gli studenti negli anni '80 erano una sessantina. Dopo la laurea, gli studenti migliori venivano inviati all'Università al-Azhar in Egitto o alla Qarawīyīn in Marocco.

Tutte le pubblicazioni religiose erano vietate, ad eccezione di un periodico trimestrale pubblicato a cura del Consiglio Spirituale di Tashkent, il «Muslims of the Soviet East», redatto in cinque lingue: arabo, uzbeko in grafia araba, persiano, inglese e francese. Significativamente, non esisteva un'edizione russa, né una in uzbeko moderno, e ciò indicava chiaramente che il periodico era destinato all'estero e non ad una lettura semplicemente locale.

Di fronte a tali restrizioni, l'*establishment* ufficiale islamico non era certo in condizione di soddisfare i bisogni spirituali della popolazione. Le sue magre risorse erano state ulteriormente assottigliate da una implacabile e massiccia propaganda antireligiosa, alla quale la popolazione era stata sottoposta fin dal 1928. Tuttavia, nonostante l'inadeguatezza dell'Islam ufficiale e l'onnipresente propaganda, le indagini sociologiche sovietiche condotte nel corso degli anni '70 nelle repubbliche dell'Asia centrale rivelavano un livello sorprendentemente alto di sentimento religioso nella popolazione musulmana. Secondo questi dati, infatti, i «credenti» costituivano l'80% della popolazione totale. Al loro interno, il 20% era costituito da «credenti per convinzione» (che la letteratura sovietica indicava con il termine «fanatici»); circa il 10% era «credente per tradizione»; il 20% si considerava «incerto» e il restante 30% era costituito da «non credenti, che però praticavano i riti religiosi tradizionali più importanti». Gli «atei» costituivano il restante 20% della popolazione locale, ma anche fra di loro, la maggioranza praticava i tre riti di base, che per la popolazione rappresentavano l'adesione stessa alla religione islamica, ossia la circoncisione, il matrimonio e il funerale. Per contro, tra la popolazione precedentemente cristiana nell'Unione Sovietica, circa l'80% veniva identificato come ateo.

Organizzazioni ṣūfī. La forza dell'Islam è dovuta in larga misura all'intensa attività delle confraternite ṣūfī. Dopo un lungo periodo di declino nel XIX secolo, le confraternite assursero a nuovo prestigio in seguito all'esempio del movimento Basmachi. All'inizio del dominio sovietico, le organizzazioni ṣūfī sostituirono, di fatto, l'*establishment* dell'Islam ufficiale, istituendo una rete di case di preghiera e di scuole coraniche clandestine (soprattutto nei dintorni dei luoghi santi); in mancanza di chierici «registrati», erano i loro adepti che si occupavano di officiare i riti. Infatti, il livello di sentimento religioso rimase eccezionalmente alto in quelle regioni in cui l'Islam ufficiale era stato indebolito tanto da rasentare la scomparsa. È il caso, per esempio, della Repubblica del Turkmenistan, dove sopravvissero soltanto quattro moschee, ma dove le confraternite erano particolarmente attive. Secondo le indagini sovietiche, il Turkmenistan era il territorio più religioso dell'Asia centrale.

Le *ṭarīqa* ṣūfī furono attive soprattutto nelle aree ex nomadi, dove l'infrastruttura tradizionale delle tribù e dei clan era sopravvissuta e la famiglia allargata o il gruppo di congiunti servivano da base per l'attività della *ṭarīqa*. Una di queste aree fu appunto il Turkmenistan e la Kirghisia meridionale (ossia la parte orientale della valle di Fergana); un'altra fu il Kazakistan meridionale e il Tagikistan.

In Asia centrale le confraternite più attive sono la Naqšbandīya, la Yasawīya, la Qādirīya e la Kubrawīyia. La distinzione pratica tra questi quattro ordini, però, è scomparsa e molti adepti appartengono contemporaneamente a due o più *ṭarīqa*.

La Naqšbandīya ha esercitato la sua influenza nelle città dell'Asia centrale e nelle aree rurali del Turkmenistan, dell'Uzbekistan settentrionale, del Karakalpakistan, nella valle di Fergana e nel Tagikistan occidentale. divenendo la confraternita ṣūfī più numerosa e più popolare dell'Asia centrale.

La Yasawīya dominò l'area del Syr Darya e la valle di Fergana. Fino alla rivoluzione del 1917 gli adepti di questa confraternita si occuparono moderatamente di affari non religiosi, ma negli anni '20 presero parte attiva nel movimento Basmachi. In seguito alla sconfitta e alla repressione del movimento, la Yasawīya diede vita

ad una sotto-*ṭarīqa*, con centro nella valle di Fergana, l'ordine dello «Hairy Ishan» (in kirghiso, *Chachtuu Eshander*), che fu una società segreta preminentemente politica. Le fonti sovietiche accusarono i suoi adepti di sabotaggio al regime, fanatismo e terrorismo politico.

La Qādirīya è stato il secondo ordine ṣūfī per diffusione in Unione Sovietica. Fondato a Bagdad nel XII secolo, venne introdotto un secolo più tardi in Asia centrale, ma quando, nel corso dei secoli XV e XVI, la più dinamica Naqšbandīya cominciò ad espandersi, la sua influenza cominciò a declinare. Intorno al 1850, la Qādirīya venne introdotta nel Caucaso settentrionale da un adepto del Daghestan, Kunta Haji Kishiev. Dopo la morte di Kishiev in una prigione russa, la sua *ṭarīqa* si divise in tre sottordini: il Bammat Giray, il Batal Haji e il Chim Mirza. Nel 1943, i deportati ceceni e ingusceti del Caucaso settentrionale riportarono la Qādirīya di nuovo in Asia centrale. Negli anni '50, la confraternita Chim Mirza diede origine ad una quarta sotto-*ṭarīqa* qādirita, la Vis (Uways) Haji, più puritana di tutte le altre, i cui adepti praticano la rigorosa endogamia all'interno della confraternita.

Dopo la riabilitazione dei deportati caucasici alla fine degli anni '50 e il loro ritorno in patria, la quattro branche della Qādirīya continuarono a sopravvivere separatamente in Asia centrale. La Vis Haji, i cui seguaci erano concentrati in Kirghisia e nel Kazakistan meridionale, si dedicò soprattutto alle attività di proselitismo. La Kubrawīyia venne a poco a poco assorbita dalla Naqšbandīya, e sopravvisse soltanto nella zona del Lago d'Aral (Turkestan settentrionale e Karakalpakistan).

Tutte le confraternite ṣūfī in Asia centrale furono di tipo conservatore e tradizionalista. Sebbene clandestine, non erano società davvero chiuse in se stesse e, anzi, si impegnarono tutte in un illegale (dal punto di vista sovietico) ma attivo proselitismo religioso. Il loro ruolo nella preservazione dell'Islam come fede, stile di vita e «ideologia» è stato fino ad oggi di capitale importanza. Senza la loro continua opera missionaria probabilmente le repubbliche musulmane avrebbero seguito l'onda dell'ateismo imperante. Il ruolo di «preservatori dell'Islam» svolto dalle confraternite ṣūfī sotto il regime sovietico si può paragonare a quello svolto dalle stesse *ṭarīqa* durante il periodo oscuro delle invasioni mongole. Il ruolo delle organizzazioni conservatrici ṣūfī non si limitò, tuttavia, alla preservazione del credo religioso: esse divennero anche il punto di forza dell'opposizione tradizionale alla presenza russa.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Asia centrale*, vol. 10; *ASIA CENTRALE, RELIGIONI DELLA*, vol. 12; e *SCIAMANISMO*, articolo *Lo sciamanismo in Siberia e nell'Asia centrale*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Non esistono monografie specifiche dedicate alla storia religiosa dell'Asia centrale a partire dalla conquista araba; informazioni sulla storia dell'Islam debbono essere desunte dalle opere che trattano in generale la storia di quest'area. Tra le più importanti citiamo:

V.V. Barthold, *Istoriia kul'turnoi zhizni turkestana*, Leningrad 1927.

V.V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, I-III, Leiden 1956-1962.

V.V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London (1928) 1977, 4ª ed. Un'opera di riferimento classica ed essenziale.

A. Bennigsen e Chantal Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union*, New York 1961 (trad. it. *L'islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, E. Fasan [cur.], Genova 1990).

M. D'Ohsson, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour bey ou Tamerlan*, I-IV, Amsterdam 1834-1835, rist. Tientsin 1940.

R. Grousset, *L'Empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris (1939) 1976, 4ª ed.

B. Hayit, *Turkestan im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1956.

M. Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century*, London 1959.

H.H. Howorth, *History of the Mongols from the Ninth to the Nineteenth Century*, I-IV, 1876-1888, rist. New York 1927.

L.I. Klimovich, *Islam v tsarskoi Rossii*, Moskva (1936) 1978. Un'opera sovietica, di parte ma documentata, sull'Islam nel XIX secolo.

Teresa Rakowska-Harmstone, *Russia and Nationalism in Central Asia. The Case of Tadzhikistan*, Baltimore 1970.

M. Rywkin, *Moscow's Muslim Challenge*, New York 1982.

A.Z.V. Togan, *Bugünkü Türkistan ve yakın tarihi*, Istanbul 1947. Un'opera di riferimento basilare sul Turkestan sotto il governo russo.

G. Wheeler, *The Modern History of Soviet Central Asia*, London 1964, rist. Westport/Conn. 1975.

In italiano segnaliamo: Valeria Fiorani Piacentini, *La penetrazione russa in Asia Centrale*, Milano 1968; Valeria Fiorani Piacentini, *Turchizzazione ed islamizzazione dell'Asia centrale (VI-XVI secolo d.C.)*, Milano 1974; V. Sansone, *Al di qua dell'Afghanistan. L'Asia centrale sovietica*, Torino 1980. Sul periodo postsovietico segnaliamo inoltre: S. Filatov e A.V. Malasenko (curr.), *Islam e politica nello spazio post-sovietico*, Torino 2000 e I. Jelen, *Repubbliche ex sovietiche dell'Asia centrale. Nuovi centri, nuove periferie, nuove frontiere*, Torino 2000.

ALEXANDRE BENNIGSEN e FANNY E. BRYAN

L'Islam in Cina

L'Islam arrivò in Cina pochi decenni dopo la morte di Muḥammad, ma i primi scritti musulmani cinesi datano soltanto al XVII secolo. Le prime descrizioni detta-

L'ISLAM IN CINA
MONGOLIA
KAZAKI
ZUNGARIA
Aksu
Turfan
Hami
Kashgar
Tarim
Takla makan
XINJIANG
Yarkand
UIGURI
Khotan
Keriya
Dunhuang
Suzhou
Ganzhou
Lanzhou
TIBET
Himalaya
NEPAL
BHUTAN
INDIA
Mekong
Shangdu
Dadu
(Pechino)
COREA
Mar del
Giappone
Mar
Giallo
Fiume Giallo (Huang He)
Luoyang
Chang'an
(Xi'an)
Nanchino
(Nanjing)
Mar Cinese
Orientale
Fiume Azzurro (Chang Jiang)
Yanan
Quanzhou
TAIWAN
Canton
(Guangzhou)
Golfo del
Bengala
BIRMANIA
LAOS
HAINAN
Mar
Cinese
Meridionale
Impero mongolo di Kublai Khan
0
400
1600 km
80°
90°
100°
110°
120°
130°
140°
40°
30°
20°

gliate della primitiva storia islamica, così come le prime traduzioni cinesi del Corano, sono della stessa epoca. La maggior parte dei riferimenti più antichi proviene da opere di confuciani cinesi, che trattavano soprattutto del ruolo commerciale dei musulmani senza fornire molte informazioni sulla vita sociale e religiosa delle comunità islamiche. Ne consegue perciò che la conoscenza dell'Islam cinese anteriore al XVII secolo sia assai frammentaria.

L'arrivo dei musulmani. Ridimensionando i racconti leggendari dell'arrivo dell'Islam in Cina, sembra evidente che furono i mercanti del Medio Oriente e dell'Asia centrale a introdurre in Cina la nuova religione. Alla fine del VII secolo, i mercanti musulmani avevano ormai raggiunto la Cina per via di terra e per via di mare. Le strade utilizzate per il commercio via terra erano le vecchie vie della seta, che collegavano la Cina all'Occidente fin dai tempi dell'Impero romano. Seguendone i percorsi dalla Persia attraverso Samarcanda e Bukhara, le carovane musulmane costeggiavano il deserto del Takla Makan sia a sud, passando da Khotan e Keriya, sia a nord, passando da Turfan e Hami, e infine entravano nella Cina vera e propria, spesso sostando a Dunhuang e a Lanzhou, e concludevano il loro viaggio nella capitale Chang'an (la moderna Xi'an). La Cina nordoccidentale si trovò così esposta alla nuova religione, e qualche cinese si convertì all'Islam fin dall'VIII secolo. La via di mare invece era percorsa da Arabi e Persiani che attraversavano il Golfo Persico in direzione dell'Oceano Indiano e infine facevano scalo nei porti della Cina sudorientale. Le città di Canton, Hangzhou e Quanzhou erano le destinazioni principali di questi mercanti e marinai.

Diplomazia e guerre. I primi contatti ufficiali tra i sovrani arabi e la corte cinese furono più bellicosi di quanto non lo fossero stati i contatti ufficiosi. Nel 651, e ancora durante il periodo Kaiyuan (713-742), i califfi, mediante i loro generali sul campo, mandarono almeno due ambasciate alla corte della dinastia Tang. Quando gli inviati della seconda missione rifiutarono di far l'inchino di prammatica all'imperatore cinese, l'*élite* di corte, scandalizzata da tale scortese comportamento nei confronti del Figlio del Cielo, bollò i sovrani arabi come nemici. Le ostilità tra i due Imperi culminarono nel 751, nella battaglia del fiume Talas in Asia centrale, dove un'armata di invasori arabi si scontrò con le truppe Tang guidate da Gao Xian zhi, generale di origine coreana. Gli Arabi vinsero la battaglia, ma non poterono sfruttare a lungo la loro vittoria. Anzi, la maggior parte di loro se ne tornò in patria a prendere parte alle lotte in corso per il potere all'interno dell'Impero islamico, che da poco aveva assistito alla nascita della dinastia abbaside (750-1256).

Le ostilità ufficiali sembra abbiano avuto scarse ripercussioni sui singoli musulmani di Cina, che non furono costretti a lasciare il Paese, né vennero discriminati in alcun modo dalle comunità cinesi in cui avevano scelto di stabilirsi. Qualcuno di loro, anzi, si schierò con la corte Tang nel reprimere un'imponente ribellione: le storie della dinastia Tang riportano infatti che, fra i contingenti stranieri impegnati a sedare la rivolta del ribelle An Lushan e a riconquistare le capitali delle province di Chang'an e di Luoyang nel 757, figuravano anche delle truppe arabe. La corte certo le ricompensò per l'aiuto prestato e, secondo la tradizione musulmana cinese, queste truppe si stabilirono in Cina e divennero gli antenati delle comunità musulmane della Cina centrale e nordoccidentale.

L'*élite* Tang, che aveva un altissimo senso della propria superiorità, non fece alcun tentativo di imporsi nei confronti di queste comunità. La classe al governo, di religione confuciana, era convinta che la cultura cinese fosse più avanzata di tutte le altre. La sofisticata lingua cinese, gli idealizzati princìpi etici confuciani e le città così meravigliosamente pianificate, a loro giudizio non potevano avere rivali altrove. Impressionati dalla superiorità cinese, gli stranieri sarebbero venuti in Cina per essere «trasformati» o «civilizzati» (*lai-hua*), si sarebbero convertiti in perfetti gentiluomini confuciani e infine avrebbero abbandonato la loro cultura e il loro retaggio religioso. Fintanto che non si fosse operata questa trasformazione, però, i Cinesi non si sarebbero impegnati in un proselitismo attivo, perfettamente consci del fatto che gli stranieri avrebbero accettato ben volentieri di emulare le pratiche cinesi, e fino ad allora, la corte non avrebbe ristretto la loro libertà di espressione religiosa.

La vita della comunità. Come risultato di tali politiche, le comunità musulmane prosperarono, formando delle *enclaves* a governo autonomo virtuale nei territori in cui risiedevano. I racconti dei viaggiatori arabi contemporanei che si recarono in Cina confermano la versione Tang per quel che concerne i rapporti tra i musulmani e la corte. Benché il racconto di Ibn Wahhāb, che giunse in Cina ed ebbe un'udienza con l'imperatore nell'815, non menzioni la presenza di comunità musulmane, il viaggiatore anonimo citato nell'opera *Aḫbār al-Sīn wa-al-Hind* (Racconti di Cina e dell'India) offre una descrizione dei suoi correligionari della Cina sudorientale. Giunto nel Paese via mare nell'851, il viaggiatore fornisce convincenti prove dell'autonomia di cui godevano le comunità musulmane e afferma che

> c'è un giudice ufficiale musulmano per tutti i suoi correligionari, la cui carica gli è conferita dall'Imperatore della Cina, e che è anche giudice di tutti i musulmani che si recano frequentemente da quelle parti. In certi giorni, egli amministra

pubblicamente il culto dei musulmani... I mercanti dell'Iraq che commerciano in quella zona sono tutt'altro che insoddisfatti della sua condotta o dell'amministrazione che egli esercita nella carica della quale è investito, perché le sue disposizioni... sono conformi al Corano, e in accordo col diritto islamico.

(M. Broomhall, 1910, pp. 47-48).

Tuttavia, egli riporta anche che tali comunità musulmane non contavano membri cinesi, ma erano formate esclusivamente di musulmani stranieri residenti in Cina.

Durante il regno della dinastia Tang, i musulmani poterono dunque praticare la loro religione, ma a quanto sembra non edificarono alcun luogo di culto. Secondo una tradizione musulmana, fu Sayyid [Ibn Abī] Wakkās, identificato con uno zio materno di Muḥammad, a costruire la prima moschea a Canton alla fine del VI o all'inizio del VII secolo, ma questa cronologia è chiaramente assurda, perché Muḥammad non cominciò a predicare i prinċipi base dell'Islam fino all'inizio del VII secolo, e le sue idee non poterono essere note in Cina prima della metà o della fine dello stesso secolo. I racconti concernenti le gesta di Ibn Wakkās sono quindi da considerarsi spuri, e gli edifici da lui costruiti, ossia la moschea Huaisheng di Canton e l'adiacente minareto Guang ta, risalgono senza dubbio a un periodo posteriore. Ugualmente inattendibili sono anche le date d'origine che la tradizione attribuisce alla Grande Moschea Orientale e alla Grande Moschea Occidentale di Sian. Due iscrizioni su pietra presenti in queste moschee, che la tradizione datava al 742, si sono rivelate essere contraffazioni posteriori, probabilmente non anteriori al 1300, e gli edifici che esistono oggi furono costruiti, o forse restaurati, all'inizio della dinastia Ming (1368-1644). I primi musulmani probabilmente pregarono in piccoli ritrovi spogli e senza pretese che man mano venivano costruiti nel corso degli anni, mentre le imponenti moschee e i minareti furono edificati soltanto molto tempo dopo.

Relazioni commerciali. Se è innegabile che i musulmani godessero di largo margine in fatto di pratiche religiose e di autogoverno, è altrettanto vero che i Cinesi si mostrarono assai più esitanti in fatto di commercio. La corte permise infatti ad Arabi e Persiani, contro pagamento di un tributo, di commerciare nei limiti imposti dalle regolamentazioni e dai controlli cinesi sul commercio. La verità era che l'*élite* confuciana considerava il commercio una pratica avvilente, almeno a livello teorico. I letterati e i funzionari di corte disdegnavano le attività mercantili e consideravano i mercanti dei parassiti che si limitavano a scambiare i beni anziché produrli. Dal momento che la Cina bastava a se stessa, pensavano, non c'era alcun bisogno di commerciare con i mercanti musulmani, e i loro traffici venivano permessi soltanto perché la corte aveva compassione di loro, non certo perché avesse in qualche modo bisogno dei prodotti stranieri. Quest'opinione ufficiale era assai ingenua: all'epoca dei Tang, i mandarini tennero particolarmente d'occhio l'esportazione delle merci, per assicurarsi che il governo ricevesse la sua parte di profitto. Sebbene il governo e la sua corte di dotti e di funzionari non ne ammettesse il valore, il commercio con i musulmani era assai lucroso.

I comuni Cinesi non si dimostrarono altrettanto avulsi dalla realtà: mercanti, albergatori e anche qualche funzionario approfittarono largamente del commercio straniero e accolsero con apprezzamento le merci importate dai musulmani. Essi, evidentemente, non condividevano il disdegno ufficiale per il commercio e per i commercianti musulmani. Tuttavia, inevitabilmente, gelosie e dispute di categoria creavano screzi tra mercanti musulmani e mercanti cinesi, tanto che, nel IX secolo, quest'animosità contro i musulmani e gli altri stranieri portò a una ribellione. Secondo la narrazione dello storico arabo Abū Zayd (878-916), nell'878 il ribelle cinese Huang Chao massacrò a Canton più di 100.000 musulmani, nestoriani ed Ebrei. Certo l'affermazione di Abū Zayd è un'esagerazione, ma le storie dinastiche cinesi confermano l'evento (che datano all'879, a causa della discrepanza che esiste tra il calendario cinese e quello musulmano). Nondimeno, pare che quest'attacco contro i musulmani sia stato un fatto atipico e riconducibile più a fattori economici che non alla discriminazione religiosa, dal momento che gli stranieri in Cina sembra siano stati sempre ben accetti.

La conoscenza delle opinioni e delle pratiche religiose della comunità musulmana cinese è ostacolata dal comportamento tenuto dai letterati confuciani, che scrissero le principali cronache del tempo. Affettando mancanza d'interesse per gli stranieri e per le terre forestiere, essi desideravano dipingerne le pratiche come infantili e «barbariche», così che la necessità di una cinesizzazione risultasse ovvia. Nelle loro descrizioni, dunque, sottolineavano quel che a loro pareva bizzarro, esotico o «incivile» e, allo stesso modo, non incoraggiavano di certo lo studio delle religioni delle comunità straniere in Cina.

I musulmani continuarono a passarsela bene anche dopo la caduta della dinastia Tang. I traffici per via di terra tra il mondo musulmano e la Cina subirono una crisi, ma quelli per via marittima crebbero considerevolmente. Navigatori arabi e persiani arrivarono sempre più numerosi alla corte cinese portando con loro, tra le altre preziose mercanzie, incenso, mirra e sandalo. Nel periodo della dinastia Song (960-1279), Zhao Ku gua, sovrintendente del commercio marittimo, scris-

se un'ampia monografia in cui descriveva i Paesi islamici e i prodotti che i mercanti musulmani importavano in Cina. Verso la fine della dinastia, Pu Shou geng, un musulmano di origine araba, divenne sovrintendente del traffico marittimo del porto di Quanzhou. Ancora una volta, però, le cronache cinesi concedono appena qualche accenno alla vita religiosa e agli affari dei musulmani.

L'Islam e il dominio mongolo. Le invasioni dei Mongoli e la creazione della dinastia mongola Yuan (1279-1368) portarono la Cina a più stretto contatto col mondo musulmano e il risultato fu un afflusso di musulmani nel Medio Regno. I conquistatori mongoli non avevano le capacità amministrative e finanziarie necessarie a governare il Paese: usciti troppo di recente da un passato di pastorizia nomade, non possedevano alcuna esperienza nel governo di un vasto e sedentario Impero, ma non volevano neppure rivolgersi ai Cinesi in cerca dell'assistenza di cui avevano bisogno, dal momento che i khan mongoli erano assai cauti nel dipendere dai popoli che avevano appena sottomesso. Quando Kublai Khan prese il potere nel 1260, mandò un ambasciatore, Hao Jing, perché cercasse un accomodamento pacifico con i belligeranti Song della Cina meridionale. Ma i Song imprigionarono l'inviato e troncarono ogni relazione con Kublai. Due anni dopo, un cinese di nome Li Tan si ribellò al governo mongolo. Comprensibilmente, Kublai divenne ancor più sospettoso nei confronti dei Cinesi.

Disperatamente in cerca di aiuto, Kublai fece arrivare musulmani da varie parti del suo regno affinché lo assistessero nel compito di governare la Cina, soprattutto in qualità di funzionari nei ministeri finanziari, sebbene qualcuno servisse invece al Ministero dell'Astronomia e nell'esercito. A molti venne assegnato il compito di incamerare le tasse, un'occupazione che non contribuì ad accattivare loro le simpatie dei Cinesi. Alcuni musulmani gestivano inoltre i monopoli governativi del sale, del ferro, del tè, dei liquori, del bambù e di altre mercanzie primarie, e altri supervisionavano il commercio straniero nelle città costiere sudorientali. Tali attività economiche danneggiarono certamente l'immagine dei musulmani agli occhi dei Cinesi. Kublai, inoltre, incoraggiò i musulmani a occuparsi attivamente di commercio, esponendoli così sempre più all'ostilità dei Cinesi, e accordò loro speciali privilegi, inclusa l'esenzione dalle normali tassazioni. I musulmani fondarono associazioni mercantili, conosciute come *ortaq*, per difendere i propri interessi commerciali. Le fonti cinesi contemporanee accusavano gli *ortaq* di abusi, evasione fiscale e sfruttamento. Le storie cinesi affermano che alcuni mercanti musulmani costringevano i soldati ad accompagnarli e a proteggerli durante i loro viaggi, obbligavano i funzionari delle stazioni di posta a fornir loro gli alloggi e usavano metodi impropri e illegali per costringere i debitori a rimborsare puntualmente i prestiti. Questi abusi contribuirono allo sviluppo di un'immagine negativa dei musulmani.

Ma il crescente bisogno che avevano i Mongoli di ulteriori incassi li spinse a imporre qualche fardello anche ai loro sudditi musulmani. Quando Kublai costruì le nuove capitali a Dadu (la moderna Pechino) e Shangdu (la «Xanadu» di Samuel Taylor Coleridge), estese il Grande Canale e decise di continuare le campagne militari in Asia centrale, Giappone e Asia sudorientale, si rivolse ai suoi amministratori musulmani affinché trovassero il modo di incrementare il bilancio. Il suo ministro delle finanze, Aḥmad (attivo tra il 1262 e il 1282), impose nuove tasse, arricchì la lista dei prodotti sotto monopolio della corte e rese più efficiente il sistema di incameramento delle tasse statali. Ovviamente, il suo successo provocò l'ostilità dei Cinesi e comparvero i primi seri segnali di risentimento nei confronti dei musulmani. Da questo punto di vista, i musulmani furono un buon capro espiatorio per i Mongoli. L'animosità cinese contro i sovrani veri e propri venne deviata infatti sui musulmani, che cominciarono a incarnare per i Cinesi i prototipi dell'avidità e dell'amoralità.

Eppure, né i Mongoli né i Cinesi avrebbero potuto negare il contributo dato dai musulmani alla Cina. I medici persiani avevano introdotto nuove sostanze medicinali e un nuovo genere di ospedali. Un architetto musulmano aveva contribuito a disegnare la nuova capitale Dadu. Nel 1267, l'astronomo persiano Ǧamal al-Dīn aveva costruito un osservatorio nella capitale, introducendo in Cina nuovi strumenti astronomici. I suoi successi avevano spinto Kublai a fondare nel 1271 un Istituto di Astronomia Musulmana ufficiale. Ismāʿīl e ʿAlāʾ al-Dīn, due ingegneri musulmani, costruirono armi in ausilio alle armate Yuan. Un musulmano dell'Asia centrale, Sayyid Aǧall Šams al-Dīn, riuscì a imporre il governo Yuan nella provincia cinese sudoccidentale dello Yunnan, che fino al XIII secolo era stata gestita da tribù e regni autonomi. Dopo la conquista mongola, i nuovi sovrani diedero a Sayyid Aǧall il compito di portare la regione nell'orbita cinese. Egli incoraggiò lo sviluppo di un'economia agraria, promosse progetti di irrigazione dei terreni e incitò i locali a intraprendere commerci col resto della Cina e con gli Stati sudoccidentali. In quanto musulmano, Sayyid Aǧall reclutò un'armata composta principalmente di suoi correligionari, molti dei quali si stanziarono infine nello Yunnan e contrassero matrimoni con le famiglie del luogo. La maggior parte di tali famiglie mantennero un'identità musulmana e non si assimilarono alla popolazione locale o alla cultura cinese, divenendo così i fondatori della

considerevole comunità musulmana ancor oggi presente nello Yunnan.

Grazie al sostegno dei loro mecenati mongoli, non meraviglia dunque che vi fossero musulmani sparsi in ogni regione della Cina. Nella Cina nordoccidentale, i musulmani si erano già stanziati nel primo periodo della dinastia Tang. Ganzhou, Suzhou e Yanan avevano quartieri musulmani separati e, nel 1274, a Ganzhou venne anche eretta una moschea. I musulmani avevano loro propri capi, che i Cinesi chiamavano *ta-shih-man* (dal persiano *dānišmand*, «letterato») e si mantenevano in relazione con i loro correligionari dell'Asia centrale. Nella Cina settentrionale, i musulmani costruirono moschee a Shangdu e Dadu, crearono loro proprie scuole nella provincia dello Hebei e presero a commerciare in cavalli nella provincia dello Shandong. Nella Cina sudoccidentale, i musulmani si stanziarono nel Sichuan, lungo le principali strade commerciali per la Birmania e per l'India. Sulle coste sudorientali, gli Arabi e i Persiani continuarono a incrementare i loro commerci e, durante il regno Yuan, ben un terzo dei trentasei sovrintendenti al traffico marittimo del Fujan era di fede islamica.

I Mongoli adottarono un atteggiamento politico di *laissez-faire* nei confronti dei musulmani. A Quanzhou, la comunità aveva un proprio capo, lo Šayḫ al-Islām (in cinese, *hui-hui tai-shi*), che fungeva da intermediario con le autorità mongole. Il *qāḍī* («giudice»; in cinese, *hui-jiao-fakuan*) interpretava invece le leggi e i princìpi musulmani per i residenti. Il quartiere musulmano aveva propri bazar, ospedali e moschee, e molti membri della comunità parlavano ancora arabo o persiano. La corte Yuan permetteva solitamente ai musulmani di digiunare durante il Ramaḍān, di circoncidere i bambini maschi, di recitare il Corano e di macellare gli animali secondo le loro modalità. Ibn Baṭṭūṭa, viaggiatore arabo del XIV secolo, racconta che i musicisti musulmani di Hangzhou cantavano canzoni in arabo e persiano, e che orchestre, composte da ben trecento o quattrocento uomini, eseguirono musiche mediorientali ai banchetti in suo onore.

La restaurazione del dominio cinese. Dopo la caduta della dinastia mongola, ci si sarebbe potuti aspettare dalla dinastia cinese dei Ming (1368-1644) un atteggiamento discriminatorio nei confronti dei musulmani che erano stati al servizio degli oppressori. La corte, in effetti, tentò di ridurre, o almeno di regolare, le relazioni con gli Stati musulmani, e i funzionari cinesi generalmente riuscirono a impedire agli inviati musulmani di mescolarsi con tutti gli altri Cinesi. Eppure la politica Ming nei confronti dei musulmani in Cina fu alquanto tollerante. A corte essi erano impiegati come astronomi, compilatori di calendari e divinatori al Direttorato dell'Astronomia. Gli imperatori Ming se ne servirono anche come inviati, traduttori e interpreti, e Cinesi di cultura musulmana divennero famosi come esploratori, filosofi e comandanti militari.

Inoltre, due imperatori Ming furono attratti essi stessi dall'Islam. L'imperatore Hongwu (ossia, l'imperatore dell'era del regno Hongwu, 1368-1398), il primo sovrano Ming, aveva due cugini musulmani e alcune fonti sostengono che anche sua moglie lo fosse. Durante il suo regno, vennero costruite tre moschee con il benestare imperiale; l'iscrizione di una di queste moschee recita

> L'imperatore ha proclamato che ogni musulmano debba dare 50 *ting* di soldi di carta e 200 pezze di seta e che le moschee siano costruite in due luoghi, l'una a... Nanchino e l'altra a... Xi'an... Ove esistano moschee in rovina, il restauro è permesso... Gli uffici amministrativi... si occuperanno di tutti gli acquisti necessari all'opera di restauro. Se per il trasporto di materiale si renderanno necessari traghetti e sbarramenti, a nessuno sarà permesso di fermarli.
>
> (M. Rossabi, *Muslim Inscriptions in China. A Research Note*, p. 24).

L'imperatore Zhengde (1506-1521), il secondo di questi sovrani, si circondò di eunuchi e di consiglieri musulmani, autorizzò la produzione di bronzi e porcellane per i mecenati musulmani e accettò di buon grado alla sua corte ambasciatori provenienti dai vari Paesi islamici. Dunque, benché alcuni Cinesi chiaramente disprezzassero e discriminassero i musulmani, e sebbene certi imperatori Ming non guardassero con favore a questi «estranei», la politica ufficiale della corte incoraggiò sempre la tolleranza nei loro confronti.

Coesistenza pacifica. I musulmani, a loro volta, si conformarono alle regolamentazioni della corte e perseguirono una politica di pacifica coesistenza con i Cinesi. Continuarono a praticare la loro fede, ma in modo da non offendere la sensibilità dei Cinesi. Non fecero proselitismo attivo né ostentarono o imposero con atteggiamenti aggressivi i loro doveri religiosi. Le comunità musulmane della Cina nordoccidentale e sudoccidentale erano a quell'epoca le più numerose, benché vi fossero gruppi di musulmani disseminati in tutto il territorio cinese. Nella Cina sudorientale, il loro numero diminuì poiché sempre meno Arabi e Persiani arrivavano dal mare, mentre, a causa del crescente aumento dei nuovi immigrati provenienti dall'Asia centrale turca, genti di lingua turca cominciarono a costituire la più grande percentuale dei musulmani in Cina.

I musulmani nordoccidentali e sudoccidentali si organizzarono in piccole comunità e, almeno in quel periodo, non costituirono un fronte unito e non offrirono

la loro fedeltà a un singolo capo. I Cinesi, compiaciuti per questa mancanza di unità, non percepivano i musulmani come una minaccia. I musulmani, dal canto loro, cercarono un compromesso con le regolamentazioni cinesi. Dopo un secolo di regno mongolo, e dunque straniero, i Cinesi del primo periodo Ming erano ben determinati a imporre alcuni costumi cinesi agli stranieri residenti in Cina. I musulmani così dovettero adottare l'abito cinese, collocare delle lapidi vicino alle moschee attestanti la loro lealtà nei confronti dell'imperatore cinese e cominciare a imparare la lingua cinese; in seguito, la corte pretese che assumessero anche nomi cinesi. Ma le speranze riposte dai Ming in una loro graduale assimilazione vennero amaramente frustrate. I musulmani mantennero la loro identità perché godevano di capi autonomi, di un sistema educativo proprio e di un forte sentimento della loro diversità. Vivevano in aree separate, educavano alcuni loro membri in arabo e in persiano così da avere accesso ai testi islamici, e incoraggiavano il pellegrinaggio a Mecca. Ogni comunità aveva la propria moschea, che serviva anche come centro di coesione. E inoltre, la fede era sostenuta dai frequenti contatti con i correligionari dell'Asia centrale. Grazie al lavoro come mercanti, interpreti e stallieri di cammelli e cavalli, avevano infatti frequenti opportunità di incontrare musulmani che vivevano oltre i confini cinesi, e tali incontri permettevano loro di mantenere i contatti con il mondo musulmano e facilitavano il mantenimento della fede islamica in un contesto non islamico.

Qualche musulmano contraeva matrimonio con Cinesi, per lo più uomini musulmani con donne cinesi, ma, contrariamente alle aspettative della corte Ming, i loro figli venivano di solito allevati come musulmani. La comunità islamica cresceva, anche grazie al sistema delle adozioni. Ricche famiglie musulmane compravano o «adottavano» giovani cinesi, li crescevano come musulmani e così procuravano i mariti alle loro figlie. Paradossalmente, l'incoraggiamento della corte ai matrimoni misti e all'assimilazione, portò alla nascita dei convertiti cinesi all'Islam, per lo più nelle regioni nordoccidentali e sudoccidentali. Questi convertiti cinesi vennero chiamati «Hui», mentre i non cinesi venivano identificati con il loro gruppo etnico.

Immagini negative. Il ruolo economico svolto dai musulmani in qualità di intermediari rafforzò tra la gente comune gli stereotipi popolari nei loro confronti. I Cinesi non s'irritavano delle pratiche religiose o degli usi musulmani: pur ritenendo stravaganti alcune pratiche, come il digiuno durante il Ramaḍān o la proibizione di bere alcolici, non se ne curavano troppo. In realtà, erano così poco interessati a investigare tali osservanze islamiche che spesso non arrivavano a distinguere tra musulmani e altri gruppi religiosi, soprattutto gli Ebrei, e capitava di frequente che musulmani ed Ebrei venissero considerati in un sol blocco, dal momento che entrambi scrivevano con loro «particolari» grafie e non mangiavano carne di maiale. L'immagine negativa sui musulmani riguardava per lo più la loro attività commerciale. I mercanti musulmani venivano dipinti non soltanto come gente scaltra, ma anche disonesta, alla quale non si poteva prestar fede e la cui avidità si spingeva all'occorrenza sino al raggiro e alla frode. Anche nelle loro stesse pratiche religiose, poi, non erano troppo osservanti, perché, se una certa dottrina interferiva in qualche modo col profitto commerciale, la ignoravano e proseguivano i loro affari. Sull'argomento spuntò proprio in quel periodo tutta un'aneddotica cinese incentrata sull'ipocrisia e sulla disonestà dei musulmani, infarcita di epiteti spiacevoli come *huiyi* («musulmani barbari») e *huize* («musulmani banditi») a loro rivolti.

Nonostante lo sviluppo di tali immagini negative, la corte Ming non tentò di troncare le relazioni dei musulmani con i loro correligionari dell'Asia centrale. Le comunità sorte laggiù intorno alle moschee garantivano ai viaggiatori musulmani, come in tutto il resto del mondo islamico, un benvenuto amichevole e un posto di ristoro; le relazioni tra i musulmani della Cina e quelli dell'Asia centrale si rinsaldarono sempre più grazie al lavoro da essi svolto. Molti musulmani della Cina nordoccidentale si occupavano di commercio in qualità di mercanti, interpreti, attendenti alle stazioni di posta e stallieri di cammelli e cavalli; in breve, il loro benessere, e la sopravvivenza stessa, erano direttamente legati al commercio con i musulmani dell'Asia centrale.

Repressione e rinascita musulmana. Verso la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, l'evidente declino del commercio e il conseguente deterioramento delle condizioni economiche ebbero un effetto devastante sulla comunità musulmana della Cina nordoccidentale. Il commercio carovaniero con l'Asia centrale, che era stato tanto provvido di profitti, si trovò ora a subire l'aspra competizione dei vascelli transoceanici provenienti dall'Europa; i Paesi musulmani, come la Turchia e la Persia, che un tempo partecipavano attivamente ai traffici, cominciarono a declinare; l'espansione dell'Impero russo nell'Asia centrale portò alla rovina il commercio di quell'area; e, per giunta, forti siccità colpirono la parte nordoccidentale della Cina. Le difficoltà economiche portarono i musulmani a prender parte alla ribellione contro la dinastia Ming. I *leader* cinesi della rivolta nelle province nordoccidentali schierarono nelle loro truppe anche contingenti di musulmani, e qualche studioso ventilò persino l'ipotesi che lo stesso Li Zicheng, uno dei due principali capi dei ribelli, fosse musulmano. Li era stato adottato all'età di dieci anni da

un'anziana donna musulmana e conosceva bene le pratiche e le dottrine islamiche, ma sembra improbabile che fosse un convertito all'Islam. Altri capi della rivolta, come Niu Jin xing e Ma Shou-ying (conosciuto anche come Lao Hui-hui, ossia «Vecchio Musulmano»), erano Cinesi nordoccidentali di fede islamica e svolsero essi pure un ruolo vitale nei primi successi musulmani in quelle province.

L'espansionismo Qing. I Manciù, che alla fine sconfissero i Ming e fondarono la dinastia Qing (1644-1911), non fecero molto per alleviare il malcontento e le angustie dei musulmani e, anzi, con la loro politica ne esacerbarono le difficoltà. Contrariamente alle aspettative della corte, i musulmani continuavano a non assimilarsi con la popolazione cinese: sopravvivevano come gruppo minoritario distinto e, grazie ai matrimoni misti, avevano persino aumentato il loro numero. Insieme con i loro correligionari dell'Asia centrale, avevano affrontato un periodo di difficoltà alla fine del regno della precedente dinastia. I Qing, dunque, cercarono di risolvere il «problema» musulmano mediante una politica espansionistica. Dato che i musulmani della vicina Asia centrale erano gli ispiratori delle attività antigovernative dei musulmani cinesi, alla fine del XVII e nel XVIII secolo i Qing avanzarono verso territori dell'Asia centrale che prima non avevano mai fatto parte della Cina. Il primo attacco fu diretto contro la Zungaria, nella parte settentrionale dell'attuale regione del Sinkiang. Nel 1696, un'armata Qing mise in rotta i Mongoli della Zungaria e la corte cominciò a inviare le forze militari a sud, nelle terre dei Turchi Uiguri musulmani. Nel 1758, un efficiente e spietato generale di nome Zhao hui impose il dominio Qing sulle oasi uigure dell'Asia centrale e occupò le città di Kashgar, Yarkand e Aksu nello Xinjiang meridionale. Grazie a questi successi militari, la corte Qing si trovava ora ad avere un nuovo e numeroso contingente di musulmani da incorporare nel regno.

I Qing tentarono di promuovere buone relazioni con i musulmani all'interno dei confini cinesi e nelle aree di nuova conquista in Asia centrale. Nell'amministrazione stabilirono un buon numero di governanti locali autonomi per i musulmani e non interferirono con le pratiche religiose islamiche, salvo imporre una moratoria temporanea sulla costruzione di moschee negli anni '20 del XVIII secolo. Tentarono inoltre di far fronte al risanamento economico delle regioni della Cina nordoccidentale e dell'Asia centrale, devastate dalla guerra contro la Zungaria. Eppure tali scelte politiche non vennero adeguatamente portate a termine e, in ultima analisi, si risolsero in un fallimento. Nel tentativo di promuovere l'economia delle regioni nordoccidentali, la corte Qing incoraggiò i sudditi cinesi a emigrare laggiù per coltivare grano, frutta e cotone e per sfruttare i vasti giacimenti minerari di ferro, oro e rame. I contadini e i mercanti cinesi che si spostavano nelle aree musulmane tendevano a impegnarsi in aspre dispute con gli abitanti locali e a sfruttarli, nonostante le buone intenzioni del governo. Sebbene i capi musulmani godessero di un alto grado di autonomia, i funzionari inviati dalla corte si arrogavano le decisioni più importanti e spesso esercitavano il loro potere in maniera capricciosa e oppressiva. Talvolta, poi, imponevano tasse onerose e altri obblighi ai musulmani e capitava persino che contravvenissero alle regolamentazioni della corte e impedissero ai musulmani le pratiche della loro religione.

Risposta apologetica. La prevedibile reazione musulmana non si fece attendere. L'insoddisfazione per la dominazione Qing crebbe e le tensioni cominciarono a sfociare qua e là in violenze e disordini. Dalla fine del XVIII e nel corso del XIX secolo, i musulmani della Cina nordoccidentale e sudoccidentale si ribellarono al governo cinese. Ma prima ancora che le rivolte scoppiassero, già erano comparse delle opere scritte da musulmani cinesi che erano spinti dall'oppressione e dalla discriminazione a ridefinire i contorni della loro fede e ad asserire la propria identità di fronte all'opposizione predominante. I musulmani cinesi avevano prodotto le loro prime opere sulla religione islamica soltanto nel XVII secolo. Alcuni di questi primi scrittori musulmani avevano cercato un accomodamento con il pensiero confuciano, mentre gli autori più radicali del secolo seguente insistettero invece su di una chiara distinzione tra Islam e Confucianesimo e misero l'accento su di una forma di Islam pura e incontaminata.

Il musulmano cinese Wang Daiyu (1580-1650?) fu autore del primo importante testo sull'Islam in lingua cinese. Sebbene avesse ricevuto, da giovane, un'educazione musulmana in una moschea, una volta adulto si era dedicato allo studio dei testi confuciani classici. Nel 1642, scrisse la sua opera principale, il *Zheng-jiao zhen-qüan* (Veritiera spiegazione della vera religione), per spiegare i princìpi base dell'Islam ai musulmani cinesi dal momento che, ormai, erano molti i Cinesi convertiti all'Islam, ma poco edotti sulla nuova religione. Il proposito di Wang era di esporre gli insegnamenti islamici in uno stile familiare ai Cinesi: facendo uso di una terminologia e di una serie di argomentazioni confuciane per spiegare le principali idee della religione straniera, egli asserì che il Confucianesimo e l'Islam condividevano le stesse opinioni in materia di virtù personale, amore fraterno e ordinamento sociale, oltre che in fatto di relazioni tra sovrano e ministri o tra padri e figli, e riuscì a incorporare persino il concetto dualistico di *yin* e *yang*. Si appropriò, inoltre, del concetto delle cinque virtù confuciane di benevolenza e saggezza e le abbinò

alle cinque responsabilità cardinali di un musulmano, incluso il pellegrinaggio a Mecca e il pagamento dell'imposta rituale. In pratica, seppe rivolgersi ai musulmani cinesi utilizzando termini e idee ad essi comprensibili e seppe mostrare loro che l'Islam non era irremissibilmente ostile al Confucianesimo. La critica principale che egli rivolse alla religione di Confucio era la mancanza di un anelito al monoteismo e il rifiuto ad accettarlo. I concetti di Dio e di intervento divino, ammise Wang con rammarico, erano omessi nel pensiero confuciano. Eppure, anche su questo punto così cruciale per la dottrina islamica, non respinse Confucio, ma cercò invece di trovare un qualche terreno comune con il riverito esponente della cultura cinese, fino a voler individuare una sorta di pensiero monoteistico *in nuce* nell'uso che Confucio riservava ai termini *Tian* (cielo) e *Shangdi* (Dio?). È chiaro che lo sforzo di Wang era inteso ad evitare una rottura con il Confucianesimo, giacché il suo intento era semplicemente quello di spiegare e difendere le dottrine islamiche.

Anche Liu Zhi (1662?-1736?), il più famoso autore musulmano cinese della fine del XVII e dell'inizio del XVIII secolo, incentrò la propria opera sulle somiglianze tra Islam e Confucianesimo. Anch'egli, come Wang, era versato in entrambe le religioni, ma la sua educazione era ancor più vasta, dal momento che conosceva approfonditamente anche Buddhismo e Taoismo. Liu mutuò dal Confucianesimo alcuni concetti e li applicò alla sua definizione di Islam. Nella sua opera *Tianfang xingli* (La filosofia dell'Arabia), per esempio, scrive che il termine confuciano *li* (rettitudine morale) è un concetto universale e che, dunque, anche i musulmani si impegnavano per raggiungere questo scopo. Nello stesso libro, Liu ripetutamente loda alcuni eroi della cultura confuciana. Un funzionario cinese coevo fu così compiaciuto dell'opera di Liu da affermare nella prefazione: «Sebbene il suo libro spieghi l'Islam, in verità esso illumina il nostro Confucianesimo» (J.F. Ford, *Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, p. 150).

Anche Liu, tuttavia, s'indirizzava in primo luogo ai musulmani cinesi e l'intento primario dei suoi libri era dunque di spiegare il più concisamente e chiaramente possibile i temi principali della tradizione islamica. Nella sua biografia del Profeta (*Zhisheng shilu*), traccia un ritratto della vita di Muḥammad che conobbe vasta eco nella comunità musulmana. Basandosi per le sue ricerche sulle fonti persiane e arabe, seppe infatti fornire un racconto animato, chiaro e generalmente accurato della carriera e degli insegnamenti del fondatore dell'Islam. In *Tianfang dianli* (Leggi e rituali dell'Islam), offre invece una breve descrizione delle principali cerimonie e delle norme legali fondamentali attinenti alla fede. Sebbene Liu non fosse un pensatore creativo e innovativo, intraprese tuttavia considerevoli ricerche nella preparazione di questi libri. Le sue affermazioni concordano con quelle della scuola giuridica ḥanafita dell'Islam sunnita, comune alla stragrande maggioranza dei musulmani cinesi. Nelle sue opere, inoltre, si nota un crescente interesse e una sempre maggior fiducia nel Sufismo, a cui ricorse nel tentativo di trovare un accordo col Confucianesimo.

Il Nuovo Insegnamento. I principali pensatori musulmani della fine del XVIII secolo, tuttavia, furono assai più ostili nei confronti della religione di Confucio. La repressione dell'Islam attuata intorno alla metà del secolo dai funzionari cinesi e da privati cittadini influì pesantemente sullo sviluppo di una forma d'Islam più fondamentalista. Il musulmano cinese Ma Mingxin, nato nella provincia di Kansu, nella Cina nordoccidentale, fu il principale esponente di un ordine ṣūfī che sfidò sia il Confucianesimo sia la dinastia Qing. Dopo un periodo di studio nel Medio Oriente e in Asia centrale, Ma tornò in Cina nel 1761 per introdurvi il Nuovo Insegnamento (*Xing jiao*), ossia una forma particolare di insegnamento ṣūfī che si era già diffuso nella Cina nordoccidentale fin dal XVII secolo. Come i primi sufi, Ma apparteneva all'ordine della Naqšbandīya e, come loro, accentuava una personale espressione mistica della fede. Tuttavia, a differenza dei primi sufi, noti come fautori del cosiddetto Vecchio Insegnamento (*Lao jiao*), il Nuovo Insegnamento di Ma dava molta importanza al canto e al ricordo vocale di Dio (*ḏikr-i ǧahrī*), caratteristica propria della Ǧahrīya, una branca della Naqšbandīya, e che differiva dalla forma assai più sobria adottata dalla Naqšbandīya dell'India e dell'Asia centrale. Il Vecchio Insegnamento aveva un carattere assai meno sfrenato e più solitario, dal momento che implicava un ricordo silenzioso (*ḏikr-i ḫafī*) di Dio, caratteristico della Ḫafīya, branca più conservatrice della Naqšbandīya, i cui *leader*, legati al Vecchio Insegnamento, guardavano a Ma come ad un sovversivo. Sembra che Ma fosse un uomo dotato di personalità carismatica e, da quanto viene riferito, seriamente impegnato in un risanamento della religione. I suoi discepoli e i suoi seguaci danzavano, scuotevano la testa, cantavano e andavano in *trance* nel tentativo di raggiungere l'unione con Dio. Tali manifestazioni pubbliche offendevano gli alti rappresentanti del Vecchio Insegnamento. Anche l'estrema importanza data da Ma sia alla relazione personale tra il maestro (šayḫ) e i suoi seguaci sia al culto prestato alle tombe di šayḫ importanti rappresentava una vera e propria sfida alla gerarchia del Vecchio Insegnamento, strutturata secondo il lignaggio (*menhuan*) dei capi ereditari che controllavano le proprietà terriere e dominavano le reti commerciali tra i musulmani. Costoro, certo, ebbero a risentirsi

dell'intrusione del Nuovo Insegnamento di Ma, dal momento che esso minacciava il loro potere politico ed economico.

La dinastia Qing fu essa stessa ancor più turbata dalle idee e dalle attività di Ma. Egli, infatti, aveva più volte denunciato ogni tipo di compromesso dottrinale o rituale con religioni o culti estranei e aveva invocato un ritorno all'Islam puro e incontaminato. Dal punto di vista Qing, un simile atteggiamento alieno al compromesso poteva contribuire al fermento sociale e, come già avevano fatto i *leader* del Vecchio Insegnamento, anche le autorità Qing della Cina nordoccidentale cominciarono a percepire Ma come un sovversivo. Egli, del resto, aveva già sfidato il potere degli oligarchi del Vecchio Insegnamento affermando che «se la religione appartiene a tutti... perché mai essa dovrebbe fungere da possedimento privato di una sola famiglia?». Ora, per giunta, Ma cominciava anche a incitare i suoi seguaci ad adottare un atteggiamento ostile nei confronti del Confucianesimo e, per estensione, nei confronti dello Stato Qing di religione confuciana. Anche la lealtà nei suoi confronti, che egli richiedeva ai seguaci, dava fastidio alle autorità cinesi e manchu, ben consce del fatto che il potere che così gli risultava poteva prontamente trasformarsi in autorità politica. Gli ordini naqšbanditi in generale, e Ma in particolare, non avrebbero certo esitato a immischiarsi nelle faccende politiche. In effetti, l'atteggiamento radicale di Ma poteva trovare uno sbocco soltanto nell'impegno politico, se voleva evitare il rischio di essere inghiottito, o magari infettato, dalla civiltà confuciana che contornava i musulmani di Cina.

Le ribellioni dei musulmani. Il fine ultimo delle posizioni di Ma era la creazione di uno Stato musulmano ai confini della Cina, e le ostilità religiose ed economiche che separavano musulmani e Cinesi presto sfociarono in vere e proprie ribellioni. Nel 1781, Ma e il suo discepolo, Su Su shi san, capeggiarono una rivolta contro le autorità Qing della provincia del Kansu. Le forze del Nuovo Insegnamento vennero battute soltanto grazie all'arrivo di truppe Qing da altre province. Ma venne giustiziato, eppure la resistenza musulmana non cessò. Una confraternita musulmana inviò dall'Asia centrale dei *leader* religiosi noti come i Khoja, legati alla Naqšbandīya; essi indirizzarono il malcontento popolare e fecero esplodere violente sommosse con l'intento di fondare uno Stato musulmano autonomo e teocratico nella Cina nordoccidentale. Il principale risultato dei loro sforzi fu una ribellione nel 1784 e, questa volta, i Qing ebbero bisogno di uno sforzo ancor maggiore per battere i ribelli. Dopo la soppressione della rivolta, i Qing proibirono il Nuovo Insegnamento e la costruzione di nuove moschee, e vietarono la conversione dei confuciani cinesi all'Islam.

A causa di queste nuove misure, il risentimento musulmano nei confronti dei Qing crebbe e infine sfociò in una ribellione aperta. Nel 1815, Ḍiyā' al-Dīn, un comandante musulmano di origine non cinese, si mise a capo di una rivolta, che non ebbe lunga vita, nell'attuale provincia dello Xinjiang. Cinque anni dopo, il *leader* religioso Ǧahāngīr Khoja organizzò un'insurrezione contro il governo Qing. Venne sconfitto, ma le truppe mandate contro di lui non poterono annientarne completamente le forze, e trascorsero ben otto anni prima che fosse finalmente catturato e la sua armata smembrata. Ma neppure la sua cattura fu sufficiente a far finire le difficoltà della Cina nordoccidentale, perché i suoi parziali successi avevano incoraggiato altri musulmani a sfidare il dominio Qing. Nel 1832, suo fratello Khoja Muḥammad Yūsuf attaccò alcune guarnigioni nello Xinjiang prima di mettersi in salvo nell'Asia centrale occidentale. Nel 1847, sette Khoja dell'Asia centrale capeggiarono una serie di incursioni nello Xinjiang, portando la regione alla rovina, finché le truppe Qing li costrinsero ad andarsene. Uno di questi Khoja riapparve ancora nel 1857 a infestare lo Xinjiang e, per qualche mese, riuscì anche a occupare parte della regione.

La ribellione più devastante scoppiò però nel 1862, nella provincia dello Shanxi, in seguito a una disputa tra musulmani e Cinesi per la vendita delle canne di bambù. Il musulmano cinese Ma Hualung, riconosciuto *leader* dei gruppi del Nuovo Insegnamento, presto divenne una figura preminente. Dal suo quartier generale nel Gansu, alimentò il sentimento anti-Qing e incoraggiò i suoi seguaci a perseguire l'indipendenza dalla Cina. Le forze ribelli ebbero successo e, nell'arco di due anni, la maggior parte dello Shanxi e del Gansu non fu più sotto il controllo cinese. Tuttavia, i capi religiosi non furono in grado di gestire le truppe ribelli e, alla fine, un avventuriero musulmano di nome Ya'qūb Beg s'impadronì del potere. La sua crudeltà, unita alla corruzione di parte del suo seguito e alla crescente oppressione della sua polizia segreta, gli alienarono però le simpatie popolari e spezzarono l'unità dei musulmani cinesi. Le divisioni interne permisero al governo Qing di riconquistare a poco a poco tutte le regioni nordoccidentali. Grazie all'abile generale cinese Zuo Zongtang, i Qing ripresero quasi completamente il controllo dello Shanxi, del Gansu e dello Xinjiang. Nel 1877, Ya'qūb Beg morì, e già all'inizio dell'anno seguente Zuo riconquistò tutte le zone ancora ribelli, reinstaurandovi nuovamente il controllo dei Qing.

In seguito a questa serie di ribellioni, le opinioni dei Cinesi nei confronti dei musulmani, sia di origine cinese sia stranieri, divennero ancor più sfavorevoli. Gli aneddoti sui musulmani, per lo più apocrifi, li ritraevano come profittatori, insinceri e vagamemente sinistri.

La morale di molte di queste storie era che dei mercanti musulmani non ci si poteva fidare, poiché erano avidi e tanto astuti da rasentare la disonestà. Per giunta, erano ipocriti perché praticavano la loro fede soltanto quando conveniva loro e spesso ignoravano i tabu riguardanti la carne di maiale e le bevande alcoliche, adducendo poi bizzarre scusanti logiche per le loro trasgressioni. Storie come quella riportata di seguito insegnavano quanto i musulmani fossero «di natura malvagia e crudele»:

> All'epoca del Capodanno cinese, i musulmani, che non osservano questa festa, invitarono i Cinesi nelle loro tende a festeggiare, mentre loro avrebbero passato la notte a far la guardia. Quando i Cinesi furono ubriachi, i musulmani si alzarono, tirarono giù le tende sui Cinesi e, così imprigionati, presero a batterli fino ad ucciderli. Poi, ne gettarono i corpi in un pozzo secco e scapparono con il denaro.
>
> (Lattimore, 1929, pp. 165-66).

I matrimoni misti con musulmani e le adozioni dei bambini cinesi cominciarono a turbare le autorità ufficiali, le quali avevano fatto conto su una graduale assimilazione degli stranieri e delle loro ideologie, ma ora si trovavano di fronte a un gruppo che non soltanto rifiutava di abbandonare il proprio retaggio religioso ma anzi si stava formando un seguito anche tra la popolazione autoctona.

L'immagine negativa dei musulmani che i Cinesi avevano alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo contribuì alle tensioni scoppiate nella Cina occidentale, dove il fermento era andato crescendo. Nella provincia sudoccidentale dello Yunnan, una ribellione musulmana scoppiata nel 1855 si protrasse fino al 1873. Si è calcolato che in quei diciotto anni, su un totale di otto milioni di abitanti della provincia, ben cinque milioni di essi morirono. Né la vittoria riportata dai Qing nello Yunnan nel 1873, né la repressione delle ribellioni avvenute nelle province nordoccidentali nel 1878 riuscirono a soffocare i tumulti nei domini cinesi occidentali. Il Nuovo Insegnamento non morì e continuò a scontrarsi con i fautori del Vecchio Insegnamento. I conflitti interni tra i musulmani complicarono sempre più le relazioni con i Cinesi. Nei disordini scoppiati in seguito alla repressione delle prime ribellioni musulmane, infatti, i sostenitori del Vecchio Insegnamento talvolta avevano cooperato con i Cinesi contro i fautori del Nuovo Insegnamento e alcuni, anzi, avevano prospettato una più stretta collaborazione con essi. Nel 1900, Ma Fuxiang, un signore della guerra musulmano della provincia del Gansu, sollecitò la sua gente a integrarsi nella società cinese e organizzò anche un Gruppo di Assimilazione per promuovere tale integrazione.

L'autonomia dello Xinjiang, 1911-1949. Dopo la caduta della dinastia Qing nel 1911, un buon numero di funzionari cinesi delle aree musulmane tentò di ingraziarsi i musulmani e di incoraggiare la loro assimilazione nella società cinese. Yang Zheng xin, la più importante figura militare della provincia nordoccidentale dello Xinjiang, cercò di impedire lo sfruttamento della popolazione non cinese, e in particolare musulmana, nella regione da lui governata. Mantenendo un efficace sistema di controlli sul governo, impose pesanti sanzioni a coloro che illegalmente emarginavano i musulmani. La sua politica economica fu volta a ridurre il peso delle tasse sugli Uiguri e sui Kazaki, la maggior parte dei quali era di fede islamica, e sui musulmani cinesi, ormai noti come Hui, così da guadagnarsene il sostegno. Molti musulmani risposero positivamente a tali atti di benevolenza, e nel 1916 finalmente si placarono le tensioni che avevano tormentato le relazioni tra i musulmani nordoccidentali e i loro governanti cinesi. Yang si rese di fatto indipendente da ogni controllo dei vari governi che si succedevano a Pechino e, dopo la rivoluzione bolscevica, si avvicinò sempre più all'Unione Sovietica, limitando così ulteriormente la giurisdizione del governo di Pechino su di lui.

La morte di Yang, avvenuta nel 1928, pose però fine al rapporto un po' meno ostile che si era instaurato tra i Cinesi e i musulmani dello Xinjiang. Jin Shuren e Sheng Shizai, i due signori della guerra che governarono successivamente la provincia fino al 1943, furono meno riguardosi nei confronti degli interessi musulmani e cercarono invece di reimporre il controllo cinese con scarsissimo riguardo per i musulmani. La popolazione autoctona divenne così sempre più recalcitrante. Negli ultimi anni anni del regime di Sheng, il malcontento popolare esplose e portò a una ribellione su vasta scala guidata dal comandante kazako Osman (Usman) Bator. Intorno alla metà degli anni '40, diversi gruppi di musulmani dello Xinjiang chiesero l'autonomia e nel gennaio del 1945 si unirono a formare la Repubblica del Turkestan Orientale, uno Stato indipendente libero dal controllo cinese.

Il governo nazionalista di Qiang Kai-shek, che controllò la maggior parte della Cina oltre allo Xinjiang dal 1928 al 1948, sostenne soltanto a parole gli ideali di eguaglianza per i musulmani all'interno del suo Stato. In realtà, la sua politica non differì sostanzialmente da quella di molti dei governi cinesi precedenti, né tenne conto delle differenze e della specificità dei musulmani. Tuttavia, non si propose come fine ultimo la cinesizzazione dei musulmani, ma al contrario, li proclamò uno dei cinque «grandi popoli» della Cina, insieme con gli Han (ossia l'etnia cinese), i Mongoli, i Tibetani e i Manciù. Una bandiera nazionale composta da cinque strisce

simmetriche rappresentava l'eguaglianza dei cinque diversi popoli che condividevano il territorio cinese. Eppure, i pregiudizi che nutrivano gli stessi nazionalisti, e le attività che essi sanzionarono, minarono i loro sforzi di accattivarsi i musulmani. Molti esponenti del governo nazionalista si consideravano superiori alla minoranza musulmana, bollata come oziosa, lenta e «approssimativa», e si proponevano come scopo la civilizzazione di questi «barbari».

Le comunità musulmane risposero in modi differenti alla pressione esercitata dai signori della guerra nello Xinjiang e dai nazionalisti in altre regioni della Cina. I musulmani non Cinesi dello Xinjiang mantennero la loro identità, continuarono a praticare la religione islamica e più volte tentarono di dar vita a Stati indipendenti. Gli Hui invece, ossia i musulmani cinesi, che non nutrivano ideali separatisti, non tentarono di costituire Stati autonomi né cercarono di imporre barriere tra sé e gli altri Cinesi. La loro conoscenza della dottrina islamica si fece via via più sommaria: essi non soltanto non distinguevano tra forme d'Islam sunnite e šī'ite, ma quasi non avevano pratica del Corano, e ben poche comunità musulmane cinesi potevano vantare tra i loro membri qualcuno che sapesse leggere l'arabo o il persiano. Molti Hui probabilmente sapevano più di Confucianesimo e di Buddhismo di quanto conoscessero i princìpi basilari della loro stessa fede. Ma, ciò nonostante, si consideravano diversi dagli altri Cinesi. Sebbene possedessero vaghe concezioni di dottrina islamica, mantennero in vita diverse pratiche che incrementarono il loro sentimento di unicità e li tennero distinti dal resto della comunità cinese, come, per esempio, l'astensione dal mangiare carne di maiale e, talvolta, la pratica della circoncisione. Inoltre, il fatto che spesso vivessero in quartieri separati, riuniti attorno a una moschea, promosse grande unità all'interno dei loro gruppi.

L'Islam sotto la Repubblica Popolare. Nel 1949, quando venne fondata la Repubblica Popolare Cinese, l'autorità governativa sentì la necessità di imporre la propria gestione alle aree musulmane nordoccidentali. Dal 1911, nessun governo nazionale cinese aveva svolto un ruolo effettivo sullo Xinjiang e, dal 1925, i musulmani di quella provincia avevano mantenuto rapporti più stretti con l'Unione Sovietica che non con la Cina. La principale opposizione al dominio della Repubblica Popolare venne sostenuta dalla Lega dello Xinjiang per la Protezione della Pace e della Democrazia, un gruppo fondato nel 1948 e composto in larga parte da musulmani. Dopo la morte di molti *leader* di quell'organizzazione, avvenuta in seguito a un misterioso incidente aereo nel 1949, i due capi successivi, Burhan e Saifudin, entrambi musulmani di origine non cinese, cercarono un accordo col governo e riuscirono a ottenere la creazione, nel 1955, della Regione Autonoma del Sinkiang Uiguro che, almeno nel nome, indicava un più elevato livello di indipendenza per i musulmani della regione. Saifudin divenne il primo governatore del neonato governo, e anche questa scelta poteva essere considerata indice dell'autonomia promessa alla regione dall'autorità centrale, che però, di fatto, impose numerosi controlli sui musulmani.

La cinesizzazione e i suoi limiti. Conformemente all'atteggiamento tenuto nei confronti di tutte le religioni, il governo si dimostrò condiscendente anche con la fede musulmana. Come i letterati cinesi tradizionali, che avevano ritenuto di possedere un'ideologia unica al mondo, il Confucianesimo, e una sofisticata civiltà superiore a tutte le altre, anche i comunisti ritennero che la loro forma di marxismo senza eguali avrebbe fatto di loro una civiltà più produttiva e, dunque, superiore. Da questo punto di vista l'Islam, che è di per sé un'ideologia conservatrice, non aveva alcuna possibilità di competere col marxismo. Così come i «barbari» di un tempo, i musulmani avevano bisogno di essere istruiti dai Cinesi e, dunque, fine ultimo del governo, fu ancora una volta la cinesizzazione dei musulmani. Tuttavia, dal momento che i musulmani costituivano la maggioranza della popolazione in alcune aree, come lo Xinjiang, la cinesizzazione andò incontro a provate difficoltà.

Tale processo di cinesizzazione venne inoltre reso ancor più problematico dalla ferma intenzione del governo di mantenere buoni rapporti con gli Stati islamici. Alcuni di questi Stati, infatti, possessori di vasti giacimenti petroliferi e situati al crocevia tra Asia, Africa ed Europa, potevano creare gravi difficoltà se si fossero alleati con potenze ostili alla Cina. Alcuni dei loro capi di Stato, come Nasser in Egitto e Sukarno in Indonesia, spesso agivano in qualità di portavoce dei Paesi del Terzo Mondo, un blocco di Stati a cui la Cina sperava di potersi appoggiare. L'influenza sul Medio Oriente musulmano, poi, poteva trasformarsi anche in un'influenza in Africa, altra area che la Cina avrebbe gradito di poter controllare dal punto di vista politico. Perciò, il governo cinese non poteva permettersi d'imporre la cultura cinese ai musulmani della propria nazione, né poteva rendersi responsabile di discriminazioni o di limitazioni in fatto di pratiche religiose musulmane. Nei confronti dell'Islam, dunque, i sentimenti e le politiche generalmente antireligiosi dovevano essere moderati, dal momento che una repressione cruenta avrebbe inevitabilmente danneggiato gli interessi cinesi nel mondo islamico.

In egual misura, le buone relazioni col mondo islamico erano di vitale importanza per la sicurezza delle frontiere nordoccidentali della Cina, dal momento che musulmani non cinesi, inclusi Uiguri e Kazaki, abitava-

no le regioni di confine con l'Unione Sovietica. Al di là dei confini cinesi vivevano musulmani di origine turca che condividevano con i musulmani del versante cinese la stessa lingua e la stessa origine etnica: tale comunanza di interessi avrebbe potuto rendere ricettivi i musulmani di Cina nei confronti degli allettamenti sovietici. Dopo il 1956, in seguito alle crescenti discrepanze tra Cina e Unione Sovietica, i musulmani che abitavano lungo il confine cino-sovietico divennero ancor più importanti. Entrambi i governi tentarono di assumere il controllo della popolazione musulmana di queste regioni e di attirarla dalla loro parte. Secondo i Cinesi, una minoranza musulmana ostile avrebbe infatti costituito una seria minaccia di indebolimento dei confini, di aumento del pericolo di attacchi sovietici e fors'anche di perdite territoriali.

Altrettanto importante per i Cinesi era la potenzialità economica delle regioni musulmane nordoccidentali. Le risorse minerarie di questi territori, infatti, non erano ancora del tutto sfruttate, le loro campagne offrivano un'utile riserva di bestiame e di prodotti animali, e le cosiddette Regioni Autonome dello Xinjiang e del Wingxia, a maggioranza musulmana, erano relativamente sottopopolate e potevano assorbire immigrati provenienti dalle popolose coste orientali della Cina. Le cifre rese pubbliche dai Cinesi a riguardo della popolazione musulmana sono irrealisticamente basse: secondo le stime governative del 1980, i musulmani residenti in Cina sarebbero stati in totale tredici milioni. Esperti di demografia meno tendenziosi stimarono che in tutto il territorio vi fossero almeno quaranta o cinquanta milioni di musulmani, anche se le regioni a componente musulmana sono scarsamente urbanizzate e hanno sempre attratto i pianificatori cinesi che si sono dovuti confrontare con terribili problemi di sovrappopolamento in buona parte del territorio nazionale.

Politiche conflittuali. Non deve dunque sorprendere che il governo abbia dedicato tanta attenzione alla minoranza musulmana in Cina. Tuttavia, la sua politica nei confronti dei musulmani si è rivelata incoerente e oscillante tra posizioni radicali e istanze conservatrici. L'atteggiamento conservatore, dominante dal 1949 al 1957, dal 1962 al 1965 e poi nuovamente dopo il 1976, ha messo in rilievo le peculiarità della popolazione musulmana e ha portato avanti una politica cauta e conciliante. Ai musulmani di origine turca è stato permesso di utilizzare lingue e dialetti propri nelle scuole e nei *mass media*; la maggior parte dei quadri del partito comunista è stata reclutata tra la popolazione locale e non tra gli immigrati cinesi; nelle aree in cui prevalgono gli Hui, ossia i musulmani cinesi, molti membri del partito sono di religione islamica; alle *élite* del periodo antecedente al 1949 sono state spesso assicurate posizioni di prestigio nel governo locale, e gli usi e le pratiche musulmane non sono state ostacolate né proibite anche quando impedivano lo sviluppo economico o la collettivizzazione. Il governo, per esempio, spesso ha dovuto accantonare la questione della parità dei diritti nelle aree musulmane, dove la pratica islamica relega le donne a un ruolo subalterno e a uno *status* sociale più basso.

L'atteggiamento radicale, che ispirò il governo nei periodi del Grande Balzo in Avanti alla fine degli anni '50 e della Rivoluzione Culturale dal 1966 al 1976, si pose invece come scopo l'eliminazione delle distinzioni nazionali ed etniche mediante la cancellazione della differenze di classe e stabilì che la lotta di classe dovesse essere la chiave di volta delle misure politiche da prendere nei confronti dei musulmani. I quadri comunisti sostituirono dunque la tradizionale *leadership* musulmana, mostrando talora scarsa considerazione per l'Islam. Il governo centrale si assicurò il controllo delle regioni autonome create nelle aree musulmane. Alcune moschee vennero chiuse, altre distrutte o convertite a usi diversi. Il governo premette affinché si adottasse la lingua cinese nelle scuole e negli organi d'informazione. All'Associazione Islamica Cinese, un'agenzia paragovernativa, venne affidato il compito di supervisionare le moschee, stabilire quante copie del Corano dovessero essere stampate e, in pratica, controllare la gerarchia religiosa, dal momento che i *leader* politici non avrebbero potuto permettere che le usanze musulmane interferissero con i cambiamenti economici e sociali promossi dal governo. Le autorità politiche inoltre incoraggiarono i Cinesi non musulmani, e di fatto ordinarono loro, di emigrare nelle regioni musulmane, incluso lo Xinjiang, sperando in questo modo di far perdere alla popolazione musulmana nordoccidentale la maggioranza numerica.

Nonostante le posizioni antitetiche, sia i conservatori sia i radicali favorirono l'integrazione e l'assimilazione dei musulmani nella cultura e nella società cinesi. Soltanto le tattiche impiegate, e non gli obiettivi proposti, risultarono differenti, poiché entrambi cercarono di realizzare una «cultura proletaria comune» ai Cinesi e ai musulmani. Uno dei metodi utilizzati per promuovere l'assimilazione è stato quello di mostrare ai musulmani la speranza di una «vita migliore» e, infatti, il governo ha innalzato davvero i loro *standard* di vita rispetto a quelli anteriori al 1949, migliorando l'alimentazione, il vestiario, l'alloggio e la possibilità di assistenza medica. Ciò nonostante, i musulmani hanno continuato a sentirsi diversi dal resto della popolazione cinese.

L'immagine negativa che la maggioranza cinese aveva dei musulmani, poi, ha esacerbato i problemi di integrazione. Ancora negli anni '80, dei visitatori stra-

nieri riferirono di aver riscontrato sentimenti manifestamente antimusulmani presso diversi Cinesi, secondo i quali soltanto i musulmani più anziani frequentavano ancora le moschee e gli stessi religiosi musulmani si mostravano talvolta inosservanti dei loro precetti di fede, evadendo per esempio il divieto di consumo delle bevande alcoliche. Come i Cinesi delle prime dinastie, essi espressero la ferma convinzione che i musulmani avrebbero dovuto assimilarsi, così come era accaduto nei secoli XIX e XX con altre minoranze, come i Mongoli o i Manchu i quali, infatti, non costituiscono più una popolazione distinta in Cina.

La risposta musulmana. Le reazioni dei musulmani alle politiche governative susseguitesi a partire dal 1949 sono difficili da valutare. Fino alla fine degli anni '70, nessun osservatore indipendente ebbe la possibilità di accedere alle aree minoritarie. Dal 1978, l'accesso alle regioni musulmane è stato consentito a turisti e studiosi, ma non è stato loro permesso di soggiornarvi abbastanza a lungo da esaminare con attenzione le condizioni di queste aree. A nessuno specialista è stato consentito di condurre ricerche sulle comunità musulmane e, di conseguenza, la conoscenza di questa parte della popolazione è assai scarsa. Le correnti religiose tra i musulmani sono ancor più difficili da scandagliare. A tutt'oggi, è impossibile rintracciare con chiarezza i vari ordini islamici. Alcuni ordini ṣūfī e le istituzioni sunnite che hanno esercitato un'influenza profonda nel corso dei secoli XVIII e XIX probabilmente sopravvivono ancora, ma non si hanno resoconti dettagliati sulle loro dottrine e sulle loro attività.

In teoria, i musulmani dovrebbero battersi per ottenere una propria indipendenza, eppure non vi sono prove che i musulmani cinesi, o gli Uiguri, i Kazaki e altre etnie non cinesi abbiano tentato di ribellarsi e di creare degli Stati indipendenti. Tuttavia, i musulmani hanno espresso il loro scontento nei riguardi di alcune particolari politiche cinesi dirette nei loro confronti. Nel 1958, il governo cinese, desideroso di porre in atto cambiamenti basilari nell'economia e nella società kazake, adottò un atteggiamento diretto e radicale per raggiunere il proprio obiettivo. Fondò comuni per l'allevamento del bestiame, incoraggiò lo sviluppo dell'agricoltura a sostegno dell'attività d'allevamento e chiese ai Kazaki di abbandonare la pastorizia di tipo nomade in favore di uno stile di vita più sedentario. Inoltre, incentivò i coloni cinesi a emigrare nello Xinjiang per contrastare la prevista opposizione dei Kazaki. Queste politiche fecero aumentare nella popolazione kazaka il timore di una cinesizzazione coatta e sfociarono in una crescente opposizione al governo cinese. La spinta alla collettivizzazione e l'arrivo dei coloni cinesi finirono così per alienare le simpatie di molti Kazaki. Alcuni di essi, entrati in contatto con le popolazioni kazake sovietiche, furono attratti dal più alto tenore di vita dei loro compatrioti che vivevano al di là della frontiera e così. nel 1962, circa 60.000 Kazaki cinesi emigrarono in Unione Sovietica, a testimonianza tangibile del fermento e dell'insoddisfazione che serpeggiavano in almeno uno dei gruppi musulmani.

Le regioni musulmane tornarono ad essere nuovamente in fermento durante la Rivoluzione Culturale. ossia negli anni compresi tra il 1966 e il 1976, quando il governo sembrò fomentare atti antimusulmani, come la distruzione delle moschee e le molestie ai ferventi praticanti. Sancita la propaganda antireligiosa, molte moschee vennero chiuse, il numero di testi del Corano in circolazione venne drasticamente limitato e l'uso del cinese venne imposto nel Sinkiang a detrimento delle lingue locali di ceppo turco. I risultati furono scontati: le ostilità tra i musulmani e i gruppi radicali delle Guardie Rosse scoppiarono e diedero il via a scontri violenti con pesanti perdite da ambo le parti. Fino al 1969 le frontiere nordoccidentali furono in estremo disordine. In quell'anno, la fase più rigida della Rivoluzione Culturale ebbe termine e anche le pressioni cinesi sui musulmani decrebbero.

Soltanto a partire dal 1976 il governo intraprese i primi positivi passi a sostegno dei musulmani, fornendo fondi per la ricostruzione o la ristrutturazione delle moschee danneggiate durante la Rivoluzione Culturale. Nel 1980, fece ristampare il Corano e lo rese reperibile in tutte le moschee del paese. La propaganda antireligiosa venne repressa, i mullah tornarono a capo delle comunità musulmane e ai fedeli non fu più interdetta la partecipazione ai servizi religiosi. Negozi di alimentari. pasticcerie e ristoranti islamici si moltiplicarono in tutta la Cina, da Pechino e Canton in oriente fino a Lanchou e Turfan in occidente. Il governo cominciò a prestare grande cura nel conservare, riparare o restaurare i monumenti islamici. Molte delle moschee più antiche avevano lapidi di pietra recanti informazioni sulla costruzione o la ristrutturazione di minareti, sale di preghiera e terreni. Queste iscrizioni contengono date precise, nomi di figure di spicco della comunità musulmana, regolamenti concernenti le moschee e narrazioni dei fatti che portarono ai progetti di costruzione. Attraverso i secoli, intemperie, disastri naturali e forse anche atti di distruzione deliberata hanno lasciato il segno, e un buon numero di queste iscrizioni sono state danneggiate e rese illeggibili, ma nel 1982 il governo ha dato inizio a una campagna, seppur tardiva, per prevenire ulteriori danni a queste lapidi.

Dalla fine del XX secolo, dunque, i musulmani non sono soggetti ad attive persecuzioni. Le moschee sono ridiventate il centro delle comunità islamiche, l'in-

teresse per la storia e la cultura musulmane è risorto sia tra le minoranze stesse sia tra i Cinesi. Naturalmente, è difficile prevedere quanto durerà questa politica di moderazione ed è ugualmente difficile sapere se la comunità musulmana potrà sopravvivere circondata da un'immensa popolazione cinese i cui *leader* sono ancora propensi a una politica di assimilazione e cinesizzazione di tutti i gruppi etnici e religiosi stranieri.

La caratteristica più singolare dell'Islam in Cina è stata proprio questa abilità nel sopravvivere di fronte alle pressioni all'assimilazione e alle politiche talora ostili del governo. Tanta tenacia nel resistere a una cultura che è riuscita ad assorbire in sé un gran numero di religioni ed etnie diverse è davvero degna di nota. I primi musulmani turcofoni non soltanto sono sopravvissuti, ma sono anche riusciti a convertire un certo numero di Cinesi. I musulmani cinesi, gli Hui, non hanno forse mai avuto grande dimestichezza con i princìpi dell'Islam, ma sentono ancor oggi di formare una comunità a parte e si sono spesso identificati col resto del mondo islamico. Sebbene i musulmani di Cina non abbiano dato grandi contributi alla dottrina islamica, e abbiano anzi deviato dall'Islam tradizionale nel tentativo di conciliare le loro dottrine con l'ideologia confuciana, essi non sono mai giunti, nelle loro deviazioni, a un drammatico abbandono dell'Islam.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali. Tra le bibliografie concernenti lo sviluppo dell'Islam cinese citiamo: C.L. Pickens, Jr., *Annotated Bibliography of Literature on Islam in China*, Hankow 1950; H.Y. Chang, *A Bibliographical Study of the History of Islam in China*, Diss. McGill University 1960; e M.S. Pratt, *Japanese Materials on Islam in China. A Selected Biography*, Diss. Georgetown University 1962. Queste opere, ormai datate, devono essere integrate con le bibliografie di D.D. Leslie, *Islam in China to 1800. A Bibliographical Guide*, in «Abr-Nahrain», 16 (1976), pp. 16-48; e *Islamic Literature in Chinese*, Canberra 1981, e D.D. Leslie e Ludmilla Panskaya, *Introduction to Palladii's Chinese Literature of the Muslims*, Canberra 1977.

La migliore e la più dettagliata panoramica generale sull'Islam in Cina è l'opera di T. Kōdō, *Chūgoku ni okeru koikyō no denrai to sono kōtsū*, I-II, Tokyo 1964, che però è strutturata più come un elenco che come uno studio analitico. L'opera di M. Broomhall, *Islam in China*, London 1910, è purtroppo assai datata, mentre quelle di R. Israeli, *Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation*, London 1980 e *Muslims in China*, in «T'oung pao», 63 (1977), pp. 296-323, offrono studi di carattere inerpretativo non del tutto basati su fonti primarie.

Studi storici. Tra gli studi specifici dedicati ai musulmani delle prime dinastie citiamo: F.S. Drake, *Mohammedanism in the T'ang Dynasty*, in «Monumenta Serica», 8 (1943), pp. 1-40; *Biography of Huang Ch'ao*, H.S. Levy (trad.), Berkeley 1961 (2ª ed. riv.), pp. 113-21; M. Rossabi, *The Muslims in the Early Yüan Dynasty*, in J. Langlois (cur.), *China under Mongol Rule*, Princeton 1981, pp. 257-95; e *Muslim and Central Asian Revolts*, in J. D. Spence e J.F. Wills (curr.), *From Ming to Ch'ing*, New Haven 1979, pp. 169-99. Ad alcune figure di spicco del panorama musulmano sono state dedicate opere biografiche: la biografia di Pu Shou geng è apparsa ad opera di K. Jitsuzo, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 2 (1928), pp. 1-79, e 7 (1935), pp. 1-104; la traduzione di uno dei racconti di viaggio dell'esploratore Cheng Ho, di epoca Ming, è contenuta in J.V.G. Mills (ed.), *The Overall Survey of the Ocean's Shores*, Cambridge 1970, rist. Bangkok 1997; e a Li Chi, filosofo del tardo periodo Ming, sono stati dedicati due studi: J.F. Billeter, *Li Zhi. Philosophe maudit, 1527-1602*, Genève 1979, e Hok-lam Chan, *Li Chih, 1527-1602, in Contemporary Chinese Historiography*, White Plains/N.Y. 1980.

Tra gli studi preliminari sui pensatori e gli scrittori musulmani dei secoli XVII e XVIII, citiamo: J.F. Ford, *Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in «Asian Affairs. Journal of the Royal Central Asian Society», 61 (1974), pp. 144-56; e J. Fletcher, *Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching*, in Ch'en Chieh-hsien (cur.), *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, Taipei 1975, pp. 75-96. Un'analisi straordinaria degli ordini musulmani nella Cina del XIX secolo è rappresentata dai due studi di J. Fletcher, *Ch'ing Inner Asia c. 1800*, e *The Heyday of the Ch'ing Order in Mongolia, Sinkiang, and Tibet*, in J.K. Fairbank (cur.), *The Cambridge History of China*, X, *Late Ch'ing, 1800-1911*, Part 1, Cambridge 1978, pp. 35-306 e 351-408. Le ribellioni avvenute alla fine del XIX secolo sono trattate in Chu Wen-djang, *The Muslim Rebellion in Northwest China, 1862-78*, The Hague 1966; Immanuel C.Y. Hsü, *The Ili Crisis. A Study of Sino-Russian Diplomacy, 1871-1881*, Oxford 1965; M. Rossabi, *China and Inner Asia. From 1368 to the Present Day*, London 1975 e J.N. Lipman, *Ethnicity and Politics in Republican China. The Ma Family Warlords of Gansu*, in «Modern China», 10 (1984), pp. 285-316.

La politica attuata dalla Repubblica Popolare Cinese nei confronti delle minoranze è analizzata in June Teufel Dreyer, *China's Forty Millions*, Cambridge/Mass. 1976. Il comportamento e le scelte politiche cinesi nei riguardi dei Paesi islamici sono descritti in B.D. Larkin, *China and Africa, 1949-1970*, Berkeley 1971; e Y. Shichor, *The Middle East in China's Foreign Policy, 1949-1977*, Cambridge 1979. Tra gli studi dedicati alle politiche governative cinesi nelle regioni nordoccidentali citiamo: D.H. McMillen, *Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang, 1949-1977*, Boulder 1979; e G. Moseley, *A Sino-Soviet Cultural Frontier. The Ili Kazakh Autonomous Chou*, Cambridge/Mass. 1966. Fra gli studi dedicati ai musulmani che vivono attualmente in Cina e a Taiwan citiamo in particolare Barbara L.K. Pillsbury, *Being Female in a Muslim Minority in China*, in L. Beck e N.R. Keddie (curr.), *Women in the Muslim World*, Cambridge/Mass. 1978; Barbara L.K. Pillsbury, *Factionalism Observed. Behind the Face of Harmony in a Chinese Community*, in «China Quarterly», 74 (1978), pp. 241-72; e M. Rossabi, *Muslim Inscriptions in China. A Research Note*, in «Ming Studies», 15 (1982), pp. 22-26.

MORRIS ROSSABI

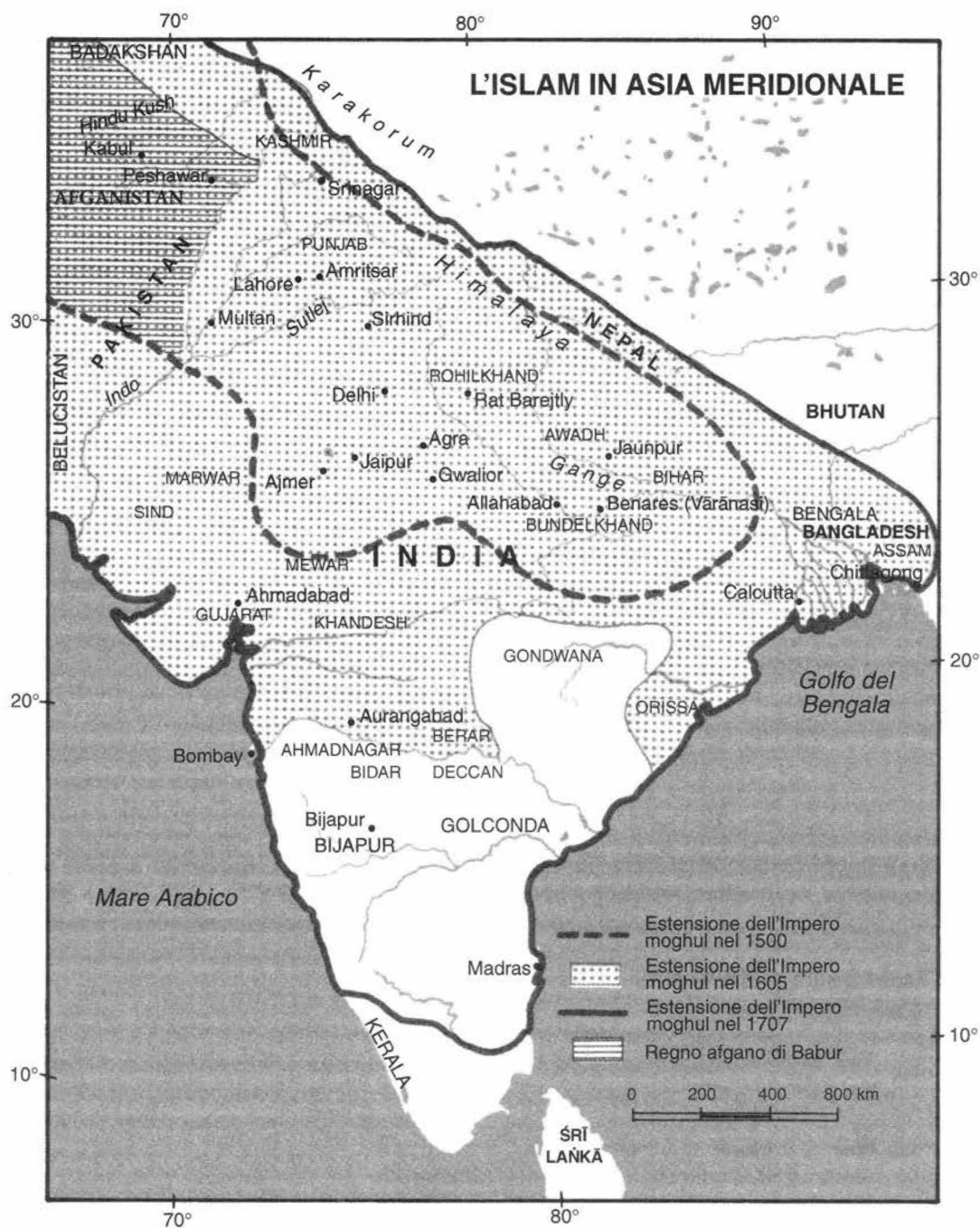
L'Islam in Asia meridionale

Nei suoi dodici secoli di storia, l'Islam in Asia meridionale ha prodotto la maggior varietà di risposte ai proclami del Corano e della vita del profeta Muḥammad di quante non si trovino in altre parti del mondo islamico, tanto che la locuzione «Asia meridionale» può sembrare un semplice appellativo dato dai geografi per indicare una regione fisicamente distinta abitata in larga parte da una popolazione (circa 240 milioni) di fede islamica. Come in altre parti del mondo musulmano, il carattere della risposta religiosa va dalle manifestazioni violente a quelle pietiste o votate al pacifismo, all'introspezione o magari alla tiepidezza religiosa; e la gamma di queste risposte ha ricoperto, come altrove, la sfera della coscienza e della condotta individuale, la militanza all'interno di sette, ordini o comunità, la vita alle corti dei re, i concili dei legislatori e le conferenze dei politici.

Ma, forse, quel che contraddistingue l'Islam in Asia meridionale, e che lo rende unico, è il suo carattere profondamente versatile. E, allo stesso modo, è il senso di scontento e di cautela circospetta tra i musulmani di questa regione che, dopo tanti secoli e tante testimonianze di grandi regni e Imperi musulmani, ancora sopravvive in un'esistenza a così stretto contatto con una maggioranza induista, la cui cultura può essere seriamente attaccata ma non seriamente colpita. Altri musulmani nel mondo hanno vissuto come minoranza circondata da vicini sospettosi, ma soltanto la minoranza musulmana dell'Asia meridionale ha proclamato con successo l'esigenza tutta islamica di avere un proprio Stato a difesa della propria cultura. Questo è certo un contributo distintivo dei musulmani dell'Asia meridionale all'Islam mondiale, così come lo è l'apertura ai dibattiti teologici, etici e legislativi incentrati sulle modalità dell'obbedienza ai precetti divini nella situazione presente che caratterizza i musulmani della Repubblica Indiana. E se una certa qual confusione nei modelli e nel vissuto caratterizza l'Induismo, la stessa cosa può dirsi anche dell'Islam dell'Asia meridionale.

L'arrivo dei musulmani nell'Asia meridionale. I musulmani giunsero in Asia meridionale in cerca di fortuna, di conquiste, di nuovi adepti alla loro religione e di rifugio. Secondo la tradizione, le popolazioni costiere occidentali furono le prime a incontrare i mercanti arabi musulmani che si stanziarono lì una generazione dopo la morte del Profeta. Nei secoli successivi, i mercanti arabi musulmani raggiunsero la maggior parte dei porti delle coste occidentali e orientali dell'India meridionale. Nel X secolo (IV secolo eg.), essi si erano stanziati oramai nelle maggiori città del Deccan e delle piane dell'India settentrionale. Nell'XI secolo, missionari ismailiti provenienti dallo Yemen erano attivi nel Gujarat. Verso la fine del VII secolo, conquistatori musulmani si spinsero nelle aree indoeuropee dell'Afganistan occidentale e, a partire dal 711, conquistarono il territorio del Sind. Ghazna divenne quartier generale musulmano nel 962 e dal tempo di Sebüktigin (977-997) i musulmani dell'Asia centrale cominciarono a penetrare con forza nell'India settentrionale. Il Bengala interno venne conquistato all'inizio del XIII secolo e, all'incirca nello stesso periodo, i musulmani invasero l'Assam e l'Orissa. Probabilmente intorno all'XI secolo, i Turchi musulmani arrivarono in Kashmir mentre, a partire dal XIV secolo, i musulmani dell'India settentrionale penetrarono nelle piane del Terai ai piedi delle montagne nepalesi. Gli stanziamenti musulmani nelle aree occidentali e centrali del Nepal risalgono invece al XVII secolo. Il più importante stanziamento musulmano del Deccan interno e meridionale (a parte quelli dei mercanti residenti) ebbe inizio con le scorrerie delle forze del sultano di Delhi tra il 1295 e il 1323. La tradizione riporta anche di santi musulmani che avevano iniziato la loro predicazione in alcune parti del Bengala e del Bijapur prima ancora dell'occupazione militare, ma gli studiosi non sono concordi nell'attribuire a tali tradizioni un provato valore storico.

L'educazione islamica in Asia meridionale. Nell'Asia meridionale, l'Islam si diffuse senza seguire un particolare schema o un piano precostituito. Ogni studioso, sufi, governante con inclinazioni religiose, fondatore di *waqf* («bene, dotazione inalienabile»), *qalandār* ossia santone errante, *dā'ī* («propagandista») ismailita e, in tempi recenti, insegnante di discipline islamiche nelle università statali del Pakistan, è stato notevolmente libero di dare il proprio contributo all'Islam nei modi da lui prescelti. Certo, nei tempi più recenti che hanno visto una perdita di supremazia politica musulmana, gli studiosi si sono rifugiati sotto l'egida delle istituzioni educative, come il Farangī Maḥall (fondato nel 1694), il Dār al-'Ulūm di Deoband (fondato nel 1867) e la Nadwat al-'Ulamā' (fondata nel 1891), che consentono loro di seguire uno schema comune di studi e di riceverne delle qualifiche formali, ma tali istituzioni hanno sempre mantenuto il loro iniziale carattere di libere associazioni di studiosi che condividono un certo orientamento. Per la maggior parte della storia dell'Islam in Asia meridionale, la sola gerarchia vigente tra gli esponenti religiosi è stata quella dettata dalla stima loro conferita. Un'organizzazione di tipo più formale era forse quella in vigore tra i membri delle *ṭā'ifa*, ossia degli ordini ṣūfī, che vantavano cerimonie rituali di iniziazione e di successione e una propria gerarchia di apprendisti, discepoli confermati e direttori spirituali. Tuttavia, nessun ostacolo si è mai frapposto all'introduzione di nuo-

vi ordini in Asia meridionale e poche sono state le inibizioni a formare sottordini derivati da confraternite maggiori (come, per esempio, la branca della Ṣābirīya all'interno dell'ordine Čištīya), caratterizzati da scopi locali e discipline modificate.

Gli studiosi sunniti. Poco si conosce dell'arrivo di *'ulamā'* sunniti o di dotti religiosi all'interno degli stanziamenti commerciali musulmani sulle coste sudoccidentali dell'India: Zayn al-Dīn al-Ma'barī, autore del XVI secolo originario del Malayal, ipotizza nel suo *Tuḥfat al-muǧāhidīn* (Il dono dei combattenti santi) che missionari dell'Arabia avessero fondato le prime moschee del Kerala. Nel 1342, il viaggiatore marocchino Ibn Baṭṭūṭa trovò moschee, *qāḍī* («giudici») seguaci della scuola legale šāfi'ita e studenti sovvenzionati dalle elargizioni di armatori e mercanti musulmani. Sebüktigīn e Maḥmūd, i sovrani ghaznavidi dell'Afganistan orientale e del Punjab, furono mecenati degli *'ulamā'*

della setta Karrāmīya (i quali predicavano, a detta dei loro detrattori, che Dio avesse un corpo fisico). La scuola šāfi'ita s'impose sotto gli ultimi Ghaznavidi e sotto i Ghuridi ma, intorno alla metà del XIII secolo, la scuola ḥanafita si conquistò la supremazia in India settentrionale. Nel Punjab, è dimostrato che gli *'ulamā'* fossero ormai figure fermamente attestate fin dall'inizio del XIII secolo, come dimostrano la presenza del dotto šayḫ ṣūfī 'Alī al-Huğwīrī a Lahore (dove morì tra il 1072 e il 1077), i viaggi nei territori ghuridi del famoso teologo ed esegeta Faḫr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), i resti archeologici di Lahore dei secoli XI e XII e le lodi tributate dagli storici musulmani allo zelo dimostrato dai sovrani nel fondare moschee e incoraggiare i letterati a venire in India. Sotto il sultano di Delhi, Iltutmiš (1211-1236), e poi sotto i suoi successori, una considerevole emigrazione in India di letterati musulmani provenienti dai territori devastati dai Mongoli facilitò il compito di nominare dei *qāḍī* per il crescente numero di roccaforti del governo musulmano nelle regioni settentrionali. Il Gujarat e il Deccan invece accolsero letterati provenienti dallo Yemen e dall'Higiaz e, dalla metà del XV secolo, quando le idee šī'ite trovarono l'appoggio dei sovrani, anche dall'Iran meridionale.

Sotto il sultanato di Delhi, i centri educativi degli *'ulamā'* sunniti avevano probabilmente scuole informali annesse alle moschee, e non *madrasa* separate o istituti superiori religiosi. Sotto il sultanato Bahmani del Deccan, invece, il ministro persiano Maḥmūd Gāwān nel 1472 fondò una *madrasa* a Bidar. Nel Bengala, iscrizioni datate dal XIII al XV secolo parlano di *madrasa* annesse alle moschee. Ma soltanto negli ultimi anni di governo di Awrangzīb (morto nel 1707), le *madrasa* raggiunsero una vasta fama e, oltre al Farangī Maḥall già menzionato, Šāh 'Abd al-Raḥīm, padre di Šāh Walī Allāh, fondò a Delhi la Madrasa-i Raḥīmīya, che il figlio renderà in seguito famosa. Il XIX secolo fu il periodo d'oro delle *madrasa* dell'Asia meridionale e molte istituzioni affiliate a quella di Deoband vennero costituite, per esempio, a Muradabad, Saharanpur e Darbhanga, oltre agli istituti superiori di Madras, Peshawar e Chittagong che, pur essendo ampiamente autonomi, facevano riferimento comunque a Deoband. Nello stesso secolo, poi, le *madrasa* si moltiplicarono anche nel Kerala.

Gli *'ulamā'* sunniti ricevevano sovvenzioni materiali da un gran numero di fonti. Tutti i sovrani musulmani dell'Asia meridionale, dai sultani di Delhi, ai sultani «provinciali» fino ai *pādšāh* («imperatori») moghul nominarono *qāḍī*, tutori reali, *ḫaṭīb* («predicatori») e *imām* («guide della preghiera») pagati da loro stessi, o con gli introiti delle terre non soggette al fisco, o ancora con gli introiti derivati dal *waqf*. Gli *'ulamā'* che non entravano a servizio dei sovrani (e che, per questo motivo, erano spesso i più rispettati) vivevano grazie ai doni dei credenti sotto forma di emolumenti in denaro o di cariche nell'insegnamento privato o talvolta, sebbene raramente, grazie ad attività agricole o di commercio. Capitava anche che un letterato famoso accettasse una pensione o una sovvenzione dal governo ufficiale, senza avere però l'obbligo di adempiere a funzioni pubbliche. Gli *'ulamā'* del Dār al-'Ulūm di Deoband, poi, trovarono una nuova fonte di sostentamento all'epoca del dominio britannico: aprirono liste di sottoscrizione e raccolsero regolari contributi volontari dai musulmani di ogni ceto sociale, e in particolare dai più facoltosi. Oggi Deoband è un'istituzione fiorente, mentre Farangī Maḥall, che derivava la maggior parte del proprio reddito dai proprietari terrieri, è ormai scomparso.

Lo *status* sociale degli *'ulamā'* era elevato. In tutti i tempi, anche se non ovunque, una buona parte di essi apparteneva a famiglie che detenevano alte cariche a corte. Molti di essi vantavano i titoli di sayyid e šayḫ, che implicavano un'ascendenza araba risalente al VII o VIII secolo. Nel XIX secolo, alcuni *'ulamā'* disprezzavano apertamente i convertiti indigeni. Alla fine dello stesso secolo, nel Bengala, alcuni si opposero all'insegnamento dell'Islam in lingua bengalese alla popolazione rurale, in parte perché ritenevano che il bengali non fosse una lingua «islamica» e in parte perché non era linguaggio da adoperarsi tra gentiluomini musulmani dotti. Gli *'ulamā'* mantennero il loro alto lignaggio grazie a matrimoni contratti nell'ambito delle famiglie, o almeno della cerchia, dei cosiddetti *ašrāf*, i nobili, che dichiaravano di discendere dal Profeta, dai suoi compagni o dalle prime *élites* di governo Pathan e Moghul. Tuttavia, l'ingresso nel corpo degli *'ulamā'* di esponenti di ceto più basso, e addirittura di convertiti recenti, grazie ai corsi regolari e riconosciuti di studio, provocò una certa mobilità sociale, più documentata nei tempi recenti che non in epoca medievale: per esempio, si diceva che i familiari di Sayyid Ḥusayn Aḥmad Madanī di Deoband fossero stati tessitori, e Mawlānā 'Ubayd Allāh Sindī, altro importante *'ālim* di Deoband, era di nascita sikh. Naturalmente, l'elevata condizione sociale di un *'ālim* poteva avere un valore anche soltanto locale: un mullah e *mawlawī* che parlasse soltanto il bengali e che fosse appena in grado di riprodurre i suoni dell'arabo coranico, non avrebbe goduto di alcun riconoscimento fuori dalla sua zona e al cospetto di letterati che padroneggiavano l'arabo, il persiano e l'urdu.

Gli studiosi šī'iti. Sebbene il rispetto e la reverenza nei confronti della famiglia del Profeta fossero forti in Asia meridionale, qui come nel resto del mondo musulmano il successo pubblico della tradizione šī'ita duodecimana dovette attendere il verificarsi di condizioni politiche e sociali favorevoli. Nel XV secolo, a seguito di

un'intensa immigrazione nel sultanato bahmani del Deccan di genti provenienti dall'area šī'ita duodecimana dell'Iran meridionale, si convertì il sultano bahmani stesso, Aḥmad I (1422-1436), ma la posizione pubblica della dinastia rimase ambigua. Dei sultanati che succedettero ai Bahmani, Bijapur appoggiò le istanze duodecimane dal 1510 circa al 1534, e poi nuovamente tra il 1558 e il 1580; la dinastia Quṭb-Šāhī di Golconda fu šī'ita fin dalle sue origini risalenti a Qulī Quṭb al-Mulk (1496-1543) e, a partire dal regno di Burhān I (1509-1553), anche il sultanato di Aḥmadnagar appoggiò la Šī'a duodecimana. La costituzione del dominio moghul fece dell'India settentrionale il luogo più sicuro per i sapienti šī'iti. Nel 1550, lo šāh safavide šī'ita Ṭahmāsp (1524-1576) aiutò Humāyūn a ristabilire la posizione moghul nell'Afganistan orientale, e gli šī'iti persiani formarono una buona percentuale dell'*élite* musulmana dell'Impero moghul fin dalla sua creazione sotto Akbar. Nel XVIII secolo, sotto i Nawab di Awadh, Lucknow divenne la capitale culturale ed educativa della Šī'a duodecimana dell'Asia meridionale.

Le comunità šī'ite ismailite dell'Asia meridionale, al contrario, presentano un modello gerarchico per la trasmissione della loro confessione. Considerate sovversive dai califfi abbasidi e dai signori della guerra sunniti che controllarono dalla metà del IX secolo il mondo musulmano orientale, nel secolo successivo riuscirono a creare una piazzaforte nella zona di frontiera del Multan e, nell'XI secolo, una comunità nell'area induista del Gujarat. Nel 1094, l'Ismā'īlīya si divise in due tronconi, la Musta'līya e la Nizārīya, in seguito a problemi di successione nell'ambito dell'imamato fatimide. Nell'Asia meridionale questa suddivisione originò rispettivamente le comunità Bohora e Khoja. Le comunità Bohora furono presenti nel Gujarat probabilmente fin dalla metà del XII secolo e di certo prima della conquista di questa regione, iniziata nel 1299, da parte del sultanato di Delhi. I Khoja, invece, nel XII secolo formarono probabilmente comunità nel Sind, ma alla fine del XV secolo erano anch'essi ben radicati nel Gujarat. Negli anni '40 del XIX secolo, l'allora imam della Nizārīya, l'Aga Khan Ḥasan 'Alī Šāh, trasferì la sua sede dall'Iran all'India e affermò la propria autorità sulla comunità khoja. Tra i Bohora, è invece il *dā'ī muṭlaq*, o libero incitatore, che opera al posto dell'imam ritenuto occulto, a rivestire il ruolo di perfetto conoscitore delle discipline religiose; egli controlla tutte le attività della comunità, assistito da šayḫ, mullah e *'āmil* («agenti»), i quali, tuttavia, sono soltanto dei funzionari esecutivi e non partecipano alla formulazione della dottrina e delle norme di condotta. Tra i Khoja, l'Aga Khan ha il potere assoluto di decisione nei campi della dottrina e della pratica, ma nel disbrigo degli affari quotidiani della comunità è assistito da una gerarchia di concili centrali, provinciali e locali. Sia i Bohora sia i Khoja, tuttavia, hanno avuto al loro interno dei movimenti di opposizione alla dichiarata supremazia rispettivamente del *dā'ī muṭlaq* e dell'imam.

Gli ordini ṣūfī. Se l'autorità degli *'ulamā'*, a qualunque confessione essi appartengano, nel loro ruolo di «tramiti» dell'Islam deriva da un riconoscimento del loro percorso di studi, l'autorità dei mistici, esponenti spirituali dell'Islam e cercatori di una saggezza del cuore, deriva invece da un riconoscimento del fatto che essi hanno avuto (o stanno preparando se stessi ed altri ad avere) un'esperienza diretta e intuitiva della realtà divina che, tramite la grazia, potrebbe effondere in loro qualità particolari. Tali qualità, poi, sono spesso ritenute ancora operanti anche dopo la morte fisica. A partire dal XII secolo, questi cercatori svilupparono tutta una serie di discipline spirituali e formarono delle confraternite organizzate intorno alle *ḫānqāh* («ospizi») e guidate da uno šayḫ col compito di eleggere il successore, nominare i rappresentanti dell'ordine, ammettere i novizi come discepoli e talora controllare tutta una rete di centri collegati.

L'arrivo degli ordini. Sebbene lo šayḫ 'Alī al-Huǧwīrī, autore di un manuale sul Sufismo, il *Kašf al-maḥǧūb* (Il segreto svelato), abbia operato e sia morto a Lahore, l'arrivo dei primi membri di ordini ṣūfī in Asia meridionale fu quasi contemporaneo alle invasioni dei Ghuridi alla fine del XII secolo. Ḫwāǧa Mu'īn al-Dīn dell'ordine afgano della Čištīya, si stabilì ad Ajmer nel Rajasthan negli anni '90 del XIII secolo. Il suo successore, Quṭb al-Dīn Baḫtiyār Kākī (morto nel 1235) estese anche su Delhi l'influenza della confraternita, mentre il successore di questi, Farīd al-Dīn, detto Ganǧ-i Šakar («riserva di dolcezze», morto nel 1265) lasciò Delhi per Pākpattan e consolidò la posizione della Čištīya nel Punjab. Nel XIV secolo, al tempo dei due maggiori šayḫ di Delhi, Niẓām al-Dīn Awliyā' (1238-1325) e Naṣīr al-Dīn Maḥmūd Chirāġ-i Dihlī («lampada di Delhi», 1276-1356), la confraternita si diffuse nel Bengala ad opera dello šayḫ Sirāǧ al-Dīn (morto nel 1357), nel Daulatabad grazie a Burhān al-Dīn (morto nel 1340) e nel Gulbarga grazie a sayyid Muḥammad Gīsū Dārāz («dai lunghi ricci», 1321-1422). Altri mistici appartenenti alla Čištīya si stabilirono anche nel Malwa e nel Gujarat. L'altro ordine maggiore presente in Asia meridionale, la Suhrawardīya, aveva i suoi punti di forza nel Punjab sudoccidentale, a Multan grazie alla figura dello šayḫ Bahā' al-Dīn Zakarīyā' (1182-1262), e a Uchch grazie a sayyid Ǧalāl al-Dīn Surḫpuš («rossovestito») Buḫārī (morto nel 1292) e a suo nipote Ǧalāl al-Dīn Maḫdūm-i Ǧahāniyān («signore dei mortali», 1308-1384). Nel Bengala, un santo e guida spirituale suh-

rawardita fu lo šayḫ Ǧalāl al-Dīn Tabrīzī (XIII secolo?). A Bihar, un ramo derivato dell'ordine Kubrawīya, la Firdawsīya, divenne famoso grazie a Šaraf al-Dīn ibn Yaḥyā Manērī (1263-1381). Nel Kashmir, l'influenza intellettuale della Kubrawīya venne accresciuta da una visita di sayyid 'Alī Hamadānī tra il 1381 e il 1384 circa.

Intorno alla metà del XV secolo, nell'Asia meridionale fecero la loro comparsa altri ordini ṣūfī: la Qādirīya, la Šaṭṭārīya e la Naqšbandīya. Muḥammad Ġawṯ (morto nel 1517), che affermava di essere il decimo successore del fondatore 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī (1077-1176), si stabilì a Uchch ma, prima di lui, altri sufi qādiriti erano giunti a Bidar al tempo in cui essa era divenuta capitale del sultanato bahmani nel 1422. Più tardi, maggior centro della Qādirīya divenne il sultanato di Bijapur. La Šaṭṭārīya, invece, introdotta dallo šayḫ iraniano 'Abd Allāh al-Šaṭṭār (morto nel 1485), esercitò la sua influenza soprattutto sul Deccan e sull'India settentrionale. Sotto Muḥammad Ġawṯ di Gwalior (1485-1562/3), l'ordine si diffuse nel Gujarat e attrasse anche l'attenzione degli imperatori moghul Hamāyūn e Akbar. La Naqšbandīya, infine, originatasi in Asia centrale (e che in Asia meridionale prenderà una direzione opposta a quella degli ordini ṣūfī fino a quel momento), fu introdotta principalmente da Ḫwāǧa Bāqī Billāh (1563/4-1603) il quale, nei suoi ultimi anni, iniziò all'ordine colui che sarà il più influente membro della confraternita in Asia meridionale, lo šayḫ Aḥmad Sirhindī (1564-1624).

Il ruolo sociale dei mistici. I membri degli ordini mistici musulmani sono stati, secondo alcuni studiosi, degli «uomini-ponte», in grado cioè di adattare le richieste e i proclami dell'Islam alla psicologia di popoli diversi e, al contempo, di introdurre una nuova vitalità e nuovi riti nel corpo centrale della tradizione. Certo, nel periodo in cui gli ordini raggiunsero l'Asia meridionale, il Sufismo era ormai diventato un movimento più devozionale che mistico e abbracciava tutta una serie di associazioni di culto incentrate sulla persona del pir o šayḫ, figura questa che per molti era più avvicinabile di quanto non lo fosse quella del profeta arabo o dell'*'ālim*. Non che i santi della Čištīya del primo periodo non mettessero in rilievo le basi del loro insegnamento spirituale nelle discipline scritturali e legislative degli *'ulamā'*, ma sia essi che i membri ṣūfī della Suhrawardīya preferivano rassicurare i loro discepoli semplicemente ribadendo loro che anch'essi, come gli *'ulamā'* e i loro allievi, appartenevano al *dār al-Islām* (la «dimora dell'Islam»).

Formulazioni di carattere più speculativo e filosofico all'interno del Sufismo dovettero attendere fino alla metà del XIV secolo. Tuttavia, alla fine del XV e all'inizio del XVI secolo, si assistette a un nuovo fenomeno venutosi probabilmente a originare dall'aumento dei musulmani indigeni convertiti: lo šayḫ e il pir cominciarono ad essere considerati come figure carismatiche dotate di particolari poteri, piuttosto che come insegnanti e guide lungo un cammino di esperienza personale delle verità di Dio. La *dargāh*, ossia la tomba, cominciò a prendere il posto della *ḫāngāh* nell'immaginazione popolare. Essere membro o sostenitore di un determinato ordine perdette d'importanza, tanto che molti appartenevano a più ordini contemporaneamente. Alcune confraternite attiravano più seguaci, altre meno, forse in ragione della maggiore o minore capacità che dimostravano i loro membri nel recepire le esigenze del luogo. La tradizione vuole che Mu'īn al-Dīn Čištī si fosse guadagnato molti seguaci permettendo la musica nella sua *ḫāngāh*. Senza dubbio anche l'uso del vernacolo locale poteva attirare le simpatie per uno šayḫ. I sufi che appartenevano alle *ṭā'ifa* si dimostrarono più volenterosi degli *'ulamā'* nel fondare *ḫāngāh* fuori dai centri principali di potere politico in modo da attirare a sé la maggior parte della popolazione rurale e dei piccoli centri. Certi ordini, in particolare la Qādirīya e la Šaṭṭārīya a Bijapur, mantennero invece una radice urbana più salda. I governanti del tempo riconobbero ben presto il richiamo popolare degli šayḫ tra i musulmani e desiderarono volgere questo richiamo a loro vantaggio. Perciò, agli šayḫ vennero offerte pensioni e terre esenti da tasse. La Čištīya, fermamente contraria a queste forme di sostentamento, continuò a vivere delle offerte (*futūḥ*) volontarie, mentre i santi suhrawarditi accettarono ben volentieri la munificenza reale, la Šaṭṭārīya si dimostrò particolarmente interessata ai benefici della dinastia moghul, e a Bijapur, nel XVII secolo, sufi qādiriti e šaṭṭāriti erano assegnatari di appezzamenti terrieri. È difficile dunque, se si tiene conto di ciò, concordare con chi afferma che gli ordini ṣūfī, nell'India medievale, abbiano rappresentato un *establishment* religioso organizzato indipendente dalle diverse forme di potere politico musulmano.

I qalandār. Assai più vicini alla gente comune in qualità di mediatori dell'Islam furono invece vari generi di mendicanti erranti, distinguibili dai più ortodossi e «rispettabili» sufi per via dei loro abiti stracciati e dei bizzarri emblemi di ferro da loro indossati; indifferenti alle pratiche obbligatorie delle prescrizioni religiose, essi talvolta davano sfogo anche a comportamenti aggressivi nei confronti di coloro che appartenevano agli ordini ṣūfī principali. Costoro divennero noti con vari appellativi, tra cui *qalandār*, ḥaydariti e madāriti. Alcuni grandi šayḫ degli ordini regolari, in particolare della Čištīya, si dimostrarono disposti a riconoscere tra questi *qalandār* anche uomini di genuina esperienza intuitiva e talvolta si rivolsero a loro per raggiungere quelle classi di

musulmani che gli ordini regolari non potevano attrarre. D'altra parte, i madāriti (dal nome di un ebreo convertito, Šāh Madār, che dalla Siria era emigrato in Asia meridionale), che talvolta se ne andavano in giro nudi, si imbrattavano il corpo di cenere, facevano uso di hashish e ignoravano l'obbligo del digiuno e della preghiera, e che non possedevano alcuna proprietà, non si discostavano molto dagli schemi religiosi induisti. Proprio per via del loro carattere estremamente libero e della loro assoluta estraneità all'«establishment» musulmano, i *qalandār* possono ben essere considerati elementi importanti nella comunicazione di riconoscibili motivi religiosi islamici presso la popolazione non musulmana.

Il pensiero religioso anteriore al XIX secolo. In Asia meridionale, le multiformi relazioni tra musulmani e non musulmani, che andavano da una circospetta e frigida intimità fino a una calorosa e indulgente segregazione, non diedero origine, in epoca premoderna, a un *corpus* religioso distinto nei suoi argomenti da quelli di altre regioni del mondo islamico di quei tempi. È vero che, nel Bengala, i poemi dei secoli XV e XVI di Šayẖ Zāhid e Sayyid Sulṭān esprimevano idee prettamente induiste, quali la creazione mediante l'unione dei princìpi maschile e femminile e il corpo umano inteso come microcosmo e descritto nei suoi processi psico-fisiologici in lingua nath, e tuttavia il Signore tanto anelato è il Dio dell'Islam e il problema sta tutto nel trasmettere questo Signore ai sedicenti musulmani servendosi di un linguaggio, e vivendo in una realtà, carichi di elementi non musulmani. Se l'agenda delle discussioni religiose tra i musulmani dell'Asia meridionale è più o meno la stessa che altrove, tuttavia la cadenza e l'enfasi delle discussioni sembrano legate alle situazioni regionali. Per esempio, l'accesa discussione sullo *status* dello šayẖ e direttore spirituale (argomento tipicamente musulmano) all'interno della Čištīya e per bocca di Šaraf al-Dīn Yaḥyā Manērī doveva rivestire particolare importanza per dei musulmani che avevano bisogno di essere rassicurati sull'autorità dei loro precettori in un mondo intriso da una pluralità di religioni.

Senza dubbio l'intuizione che, in una società coloniale, la stabilità e la sicurezza si dovessero fondare sull'adesione alle discipline religiose e intellettuali stabilite spinse gli *'ulamā'* a servirsi delle asseverate parole della loro cultura madre. Si affermò così l'uso di testi classici come la selezione di *ḥadīṯ* contenuta nel *Mašāriq al-anwār* (Luci dell'Est) di Mawlānā Rāzī al-Dīn Ḥasan Saġānī (di Badā'ūn, morto nel 1225), il commentario coranico *Kaššāf* (Rivelatore) di Abū al-Qāsim al-Zamaẖšarī (morto nel 1143/4) e la *Hidāya* (Guida) al diritto di Burhān al-Dīn al-Marġinānī (morto nel 1197). Fino alla metà del XIV secolo, comunque, la letteratura religiosa dei mistici, sia dei membri della Čištīya sia di quelli della Suhrawardīya, e in concomitanza con le opere degli *'ulamā'* stessi, non puntò che sul semplice insegnamento di una devozione di base che degli immigrati musulmani in Asia meridionale avrebbero giudicato appena passabilmente islamica.

L'influenza di Ibn al-'Arabī. Da quel momento in poi, tuttavia, la discussione teoretica venne destata dall'arrivo, non proprio tempestivo, delle idee del sufi spagnolo Ibn al-'Arabī (1165-1240), mediate in Asia meridionale dal poeta Faẖr al-Dīn 'Irāqī (morto nel 1287) nella sua opera *Lama'āt* (Lampi), un'interpretazione poetica delle idee che Ibn al-'Arabī aveva espresso nel *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Spicchi di saggezza). L'opera di Ibn al-'Arabī forniva, contro il tradizionale impegno islamico al monoteismo, un argomento nuovo e spiritualmente ricco all'esperienza di assorbimento nell'unità che infine pervade il mistico. Giunti al termine di un cammino mistico si può trovare soltanto Dio, dal momento che c'è soltanto Lui da trovare. Poiché la creatura non esiste che come riflesso degli attributi divini, e poiché Dio diventa uno specchio nel quale gli esseri umani contemplano la loro realtà, e gli esseri umani diventano uno specchio nel quale Dio contempla i suoi nomi e le sue qualità, non c'è che un solo essere positivamente reale: Dio, col quale il mistico si identifica.

La dottrina del *waḥdat al-wuǧūd*, ossia dell'unità dell'essere (o meglio, della non esistenza di tutto ciò che non è Dio), ha preoccupato sufi e non sufi in Asia meridionale fino a tempi recenti. Il santo čištita Gīsū Dārāz vi si oppose, basandosi probabilmente sulle affermazioni di 'Alā al-Dawla al-Simnānī del Khorasan (1261-1336), il quale argomentava che l'essere di Dio era un attributo distinto dalla sua essenza, e che il massimo grado di realtà che un mistico poteva raggiungere era l'*'ubūdīya* o servitù; anche Šaraf al-Dīn Manērī, nel suo *Maktūbāt-i sadī* (Cento Lettere), si dissociò dalla teoria del *waḥdat al-wuǧūd*. Nel Punjab, šayẖ Aḥmad Sirhindī, forse debitore anch'egli delle idee di 'Alā al-Dawla al-Simnānī, propose una formulazione dell'esperienza mistica che, secondo il suo parere, interpretava correttamente il pensiero di Ibn al-'Arabī. Secondo Sirhindī, il pericolo maggiore stava nella possibilità che l'esperienza mistica dell'unità potesse venir descritta in modo tale da mettere in questione la distinzione, essenziale per l'Islam, tra creatore e creatura. Il *waḥdat al-wuǧūd* o, nella terminologia persiana di Sirhindī, *tawḥīd-i wuǧūdī*, è semplicemente una percezione intellettuale. A livello di esperienza, il mistico può arrivare a comprendere, con la vista piuttosto che con la conoscenza della certezza, che Dio sta manifestando la propria Unicità (*tawḥīd-i šuhūdī*), ma non che in quel momento non esiste nient'altro. Con un'immagine simile a quella usa-

ta da Manērī, Sirhindī argomenta che la luce del sole può offuscare la luce delle stelle, ma che tuttavia esse continuano ad esistere. Nel suo sforzo di garantire al mondo fenomenico una sorta di esistenza indipendente, anche se derivata, Sirhindī afferma che gli attributi divini sono riflessi nei loro opposti non-essere, e che questi riflessi sono il mondo così come lo conoscono gli esseri umani, un'ombra della perfezione del solo Essere Necessario, ossia Dio.

La sfida all'Islam profetico. Alla fine del XV e nel corso del XVI secolo, i musulmani dell'Asia meridionale sembrarono relegare la figura del profeta Muḥammad sullo sfondo e sfidare il principio secondo cui è l'*iğmā'*, o consenso degli *'ulamā'*, a rappresentare nella pratica l'interpretazione autorevole del comando divino. All'incirca in quell'epoca, nel Gujarat, Sayyid Muḥammad di Jaunpur (1443-1505) affermò di essere il Mahdi («colui che guida») della tradizione sunnita, colui che condurrà il mondo all'ordine e alla giustizia prima del giorno della resurrezione. I suoi seguaci lo elevarono allo stesso rango del Profeta e si raccolsero intorno a lui come intorno a un pir. Bāyazīd Anṣārī (1525-1572/3), nato a Jallandhar nel Punjab, fu un pathan che si autodichiarò *pīr-i kāmil* («precettore perfetto») in diretta comunicazione con Dio, il quale effondeva su di lui la sua luce. Bāyazīd stesso combinò le perfezioni dei vari sentieri della conoscenza, ossia la legge, il misticismo e la saggezza, per raggiungere la gnosi di Dio. Allo stadio finale dell'ascesa spirituale, i suoi discepoli si potevano autoesentare da certi obblighi della *šarī'a*. Appoggiati dalle tribù Pathan nordoccidentali, Anṣārī e i suoi seguaci finirono però con lo scontrarsi con i Moghul.

Anche allo šayḫ Aḥmad Sirhindī vennero attribuite alcune delle perfezioni profetiche, tanto da non necessitare, come i comuni credenti, della mediazione profetica per raggiungere Dio. I suoi discepoli lo acclamarono *muğaddid-i alf-i ṯānī*, «rinnovatore del secondo millennio» (dell'Islam). Abū al-Faẓl (1551-1602), amico dell'imperatore moghul Akbar, nelle sue opere *Akbar-nāma* (Libro di Akbar) e *Ā'īn-i Akbarī* (Istituzioni di Akbar), ricorre pesantemente ai concetti ṣūfī di uomo perfetto come microcosmo della perfezione divina, o ancor meglio come divina epifania; alle idee illuminazioniste della luce trasmessa, forse, grazie a una figura illuminata da Dio, che rende noto il reale possibile; alle dottrine della Šī'a duodecimana sui significati spirituali e interiori del testo della rivelazione e dell'universo; alle teorie ismailite circa una conoscenza segreta comunicata in ogni era da persone con doti speciali; alle idee filosofiche che deve avere il sovrano per mantenere una società organica; e, ancora, al concetto sunnita di califfo e sultano giusto: tutto questo, soltanto allo scopo di presentare Akbar come simbolo di Dio e suo omologo terreno. Il Profeta, laddove appare, si limita a dare il nome a una delle tante religioni del mondo.

I musulmani sunniti reagirono a quest'inabissamento dell'Islam profetico riaffermando sia il ruolo di Muḥammad sia il carattere paradigmatico delle vite dei suoi compagni. 'Abd al-Ḥaqq Dihlāwī (1551-1642) si dedicò allo studio degli *ḥadīṯ* e scrisse di profezia. Šayḫ Aḥmad Sirhindī, memore della forte presenza šī'ita tra l'*élite* moghul di immigrati dall'Iran safavide, dove la Šī'a duodecimana era stata innalzata a religione di Stato, scrisse il suo *Radd-i rawāfiḍ* (Sulla confutazione della Šī'a) contro la pratica šī'ita di bestemmiare il nome di alcuni compagni del Profeta. Nell'opera *Nağāt al-rašīd* (La via ortodossa della liberazione), scritta nel 1591, lo storico di Badā'ūn condanna poi l'innovazione, il culto degli idoli e gli *'ulamā'* opportunisti, e sostiene invece il dovere dei sovrani musulmani di rafforzare la *šarī'a* intesa come consenso dei dotti sunniti. Agli autori già citati, si devono ancora aggiungere il pregevole commentatore di Ibn al-'Arabī, Šāh Muḥibb Allāh di Allahabad (1587-1648) e Dārā Šikūh (1615-1659), figlio maggiore dell'imperatore Šāh Ğahān e seguace della confraternita qādirita: autore di uno studio comparativo dei termini tecnici vedanta e ṣūfī, il *Mağma' al-baḥrayn* (La confluenza dei due mari), e di una traduzione in persiano di cinquantadue Upaniṣad, fu giustiziato con l'accusa di eresia da suo fratello e rivale al trono Awrangzīb. Tutti questi autori ebbero in comune una caratteristica: trattarono di *taṣawwuf*, ossia di ricerca personale di Dio, come se costituisse lo scopo centrale dell'Islam.

Šāh Walī Allāh. Ancora nel XVIII secolo, il *taṣawwuf* continuò a colpire l'immaginazione religiosa musulmana dell'Asia meridionale, ma già nella cultura enciclopedica dell'*'ālim* di Delhi, Šāh Walī Allāh (1703-1762), compaiono i primi segni di un cambiamento di rotta. Sebbene abbia scritto molto di misticismo, cercando di mostrare che le differenze tra il *waḥdat al-wuğūd* e il *waḥdat al-šuhūd* sono soltanto verbali perché in entrambi l'immagine che Dio ha di sé è il solo reale possibile, Šāh Walī Allāh si credette chiamato da Dio a dimostrare sull'intera gamma delle scienze islamiche, ossia *fiqh* (giurisprudenza), *tafsīr* (commentario coranico) e *falsafa* (filosofia), che di fatto esiste un'armonia di apparenti contrari o che, almeno, essa potrebbe essere raggiunta. Nel campo del diritto, argomentò che una maggiore attenzione alle norme sancite dagli *ḥadīṯ* del Profeta, la cui autenticità fosse stata rigidamente esaminata, avrebbe portato a una riunificazione delle quattro scuole di diritto sunnite, e che, intanto, doveva essere permesso ai governanti di consultare le norme di scuole diverse dalla propria. In campo teologico, cercò di conciliare le dottrine della creazione dal nulla con quelle dell'unità e dell'immutabilità di Dio, sostenendo che

l'universo è stato portato all'essere dal non-essere potenziale grazie a una sovrabbondanza del potere divino (poiché la fonte di ogni cosa è il non-essere, non c'è dualismo nell'unico essere divino, e poiché tale potenzialità costituisce già un aspetto dell'essere divino, non c'è cambiamento nell'essere divino quando tale potenzialità si manifesta). Nel suo *Ḥuǧǧat Allāh al-bāliġa* (La matura prova di Dio), Šāh Walī Allāh commenta che, sebbene le verità e i comandamenti divini non siano stati originati da una ragione che gli uomini possano comprendere, essi tuttavia non costituiscono un affronto per tale ragione.

Riguardo alla divisione tra musulmani sunniti e šī'iti che stava crescendo ai suoi tempi (in seguito, probabilmente, all'immigrazione šī'ita degli anni '40 del XVIII secolo e alla crescente influenza dei Nawab šī'iti di Awadh), Šāh Walī Allāh scrisse una difesa della linea di successione dei califfi sunniti dopo la morte del Profeta, intitolata *Izālat al-ḫafā' 'an ḫilāfat al-ḫulafā'* (Chiarificazione dei princìpi riguardanti la successione dei successori). Inoltre, sebbene fosse un *'ālim* che scriveva soprattutto per altri *'ulamā'* (e, infatti, le sue opere sono per lo più in arabo), Šāh Walī Allāh fu autore anche di diverse lettere che invitavano i sovrani musulmani all'azione politica volta a frenare il potere dei non musulmani per mezzo del *ǧihād* (la guerra per la supremazia dell'Islam). L'opera di Šāh Walī Allāh fornì all'Asia meridionale un'epitome sunnita alla quale generazioni di *'ulamā'*, e di altri musulmani colti, hanno attinto in cerca di istruzione e ispirazione. Ma, soprattutto, la sua opera ha asserito fermamente che l'impegno individuale per l'Islam necessitava a questo punto di essere sostenuto dall'azione pubblica.

L'Islam dialettale e regionale: l'esempio del Bengala. Nell'Asia meridionale, l'impegno e la prassi dell'Islam si erano diffusi presso popolazioni che non avevano acquisito alcuna conoscenza di arabo, persiano o urdu (la nuova forma vernacolare dell'hindi settentrionale con numerosissimi prestiti dall'arabo e dal persiano capace di trasmettere l'Islam scritturale e letterario del Medio Oriente). Soltanto se i valori e le immagini culturali islamici fossero stati espressi nelle lingue regionali, individui con una educazione tanto lontana da quella delle terre di lingua araba e persiana sarebbero stati in grado di comprendere la percezione islamica della realtà e farla propria. Nel Bengala, dove si concentrò il maggior numero, dopo l'Indonesia, di musulmani di estrazione rurale di tutto il mondo islamico, tra il XV e il XVIII secolo operarono molti mediatori culturali musulmani che, scrivendo in bengali, rendevano accessibile l'Islam grazie all'idioma locale, idioma che negli stessi secoli veniva grandemente arricchito dalle traduzioni delle grandi epopee induiste, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*, e dal diffondersi degli insegnamenti Nath e Vaiṣṇava.

Per esempio, Sayyid Sulṭān (XVI-XVII secolo), nel suo *Nabīvamśa*, presenta il profeta Muḥammad come un *avatāra* di Dio, venerato da divinità del pantheon induista e in lotta contro nemici induisti in un'Arabia descritta come il Bengala. L'autore fonde le idee induiste dei quattro *yuga* in un mito cosmogonico che presenta le quattro età come periodi di gestazione del messaggero divino Muḥammad. Sayyid Murtaẓā (date incerte) identifica le tappe e le stazioni del *taṣawwuf* con i *cakra*, o plessi nervosi, dello yoga tantrico. Altri scrittori musulmani bengalesi fanno l'apoteosi dei loro precettori dipingendoli come guru. Il profeta Muḥammad è in grado di portare le benedizioni di *siddhi* (realizzazione) e *mukti* (liberazione) ai suoi devoti. La guida spirituale, il guru o il pir, dev'essere servito come il Signore stesso. La letteratura popolare attribuisce al pir, che talvolta ha le caratteristiche di una figura storica e talaltra di uno spirito personificato, poteri sovrannaturali e taumaturgici. Nel XIX secolo, gli esiti di tutti questi sforzi intesi a rendere l'Islam una religione dei parlanti bengali e adatta a loro, vennero attaccati dai riformatori di formazione scritturale che avevano tratto le loro ispirazioni fuori dal Bengala.

Il rinnovamento islamico. Dal 1800 un irreversibile cambiamento negli ordinamenti temporali della fede e della pratica islamiche in Asia meridionale trasformò, dapprima gradualmente e poi sempre più drasticamente, le modalità di dibattito e azione tra i musulmani. Maratha, Sikh e la Compagnia Inglese delle Indie Orientali avevano sopraffatto il potere militare dei Moghul ed erano diventati gli effettivi sovrani, anche nello stesso territorio di Delhi. Le *élite* musulmane al governo non furono soppiantate in modo violento né ebbero tutte a soffrire immediate difficoltà; alcuni dei loro membri, anzi, si resero rapidamente, e con profitto personale, indispensabili ai nuovi padroni. Ma non avevano più, com'era accaduto sotto i sovrani musulmani, la piena responsabilità del proprio futuro. Dal 1803 la Compagnia delle Indie Orientali aveva occupato Delhi e Agra, i centri storici dell'Impero moghul, e aveva cominciato a controllare l'applicazione della legge islamica sulla società musulmana. Nella selvaggia repressione dell'ammutinamento e della ribellione del 1857-1858, i Britannici dimostrarono che ogni successo e ogni prosperità futura dei musulmani avrebbero dovuto di fatto venir concessi dal governo inglese. In più, i musulmani furono obbligati a vivere sotto un sistema di governo censorio, che permetteva ai missionari cristiani di attaccare pubblicamente la loro religione, e a qualcuno anche di asserire che i musulmani erano poco progrediti proprio perché musulmani. Altri infedeli avevano già conquista-

to nel passato popolazioni musulmane, ma spesso avevano poi finito per arrendersi all'Islam. Ora l'imperialismo occidentale intellettuale, morale e politico sembrava costituire invece la prova del fatto che o Dio non era onnipotente, o stava punendo i suoi sedicenti servi perché non si erano dimostrati servi leali e fedeli.

Al giorno d'oggi, in Asia meridionale, soltanto pochi «musulmani di alto censo» dichiarano apertamente di essere musulmani esclusivamente per cultura. La maggior parte di coloro che si definiscono musulmani proclama la realtà di Allāh, l'autenticità del Corano come sua rivelazione e del profeta Muḥammad come suo messaggero, e crede fermamente nell'esistenza del paradiso e dell'inferno, in ragione dei quali la vita sulla terra è un esame selettivo e una continua valutazione. Alcuni musulmani dell'Asia meridionale (come di altre regioni del mondo islamico) hanno tentato di restituire forza e, talora, sincerità alle proprie convinzioni cercando nelle scritture – intese come il solo Corano o come il Corano assommato alle raccolte autentiche degli *ḥadīt* del Profeta – le norme e l'autorità necessaria a redigere le norme adatte ai bisogni e ai problemi moderni, convinti che nella scrittura questi bisogni e questi problemi siano stati, se non previsti, almeno prefigurati, e che, in altre parole, il cambiamento è buono e islamico o potrebbe essere reso tale. Altri musulmani, invece, hanno desiderato riprodurre esattamente gli schemi di un periodo storico ormai passato, un periodo ritenuto ideale, di solito quello della vita del Profeta e dei suoi compagni. Il cambiamento, com'è implicito, è stato in peggio e deve essere invertito. Il dibattito musulmano sul futuro ha ondeggiato tra queste due posizioni.

L'esperienza e la comprensione musulmana del dominio britannico e delle intrusive culture occidentali diedero una forma decisiva a questo dibattito. Il successo temporale, l'azione sociale associativa, l'identità comunitaria e, all'interno della comunità, gruppi di cooperazione arrivarono al nocciolo delle preoccupazioni islamiche. Le convinzioni inglesi che la legge fosse un corpo di norme rese vincolanti da un potere sovrano, che i musulmani nel Medioevo fossero stati governati da una tale legge, la *šarī'a*, definita comunitariamente, e che questa legge fosse diretta essenzialmente a fini oltremondani, alimentò in alcuni musulmani la convinzione che, se essi non fossero riusciti ad applicare tale legge a se stessi, non sarebbero stati veri musulmani. E man mano che la *šarī'a* venne intesa sempre più come norma legale da far rispettare, e sempre meno come aspirazione etica e morale da soddisfare (pur abbracciando, naturalmente, entrambe), le questioni di un'interpretazione autorevole della *šarī'a* e dell'identità e delle caratteristiche di chi doveva farla rispettare si fecero più insistenti.

Primi movimenti revivalisti. Con la perdita di terreno nel XVIII secolo, i musulmani spostarono la loro visione dalla figura del pir, inteso secondo le modalità dell'Asia meridionale medievale, alla figura del Profeta dell'Arabia del VII secolo. Ḫwāǧa Mīr Dard (1721-1785) innalzò le perfezioni spirituali di Muḥammad al di sopra di quelle di tutti gli imam e i santi. Il figlio di Šāh Walī Allāh, Šāh 'Abd al-'Azīz (1746-1824), dipinse Muḥammad come una figura che irradia luce, una luce della quale tutti i protettori e i maestri dell'Islam non sono che riflessi. Šāh 'Abd al-'Azīz criticò inoltre alcune pratiche del Sufismo dell'Asia meridionale, giudicandole innovazioni prive di un fondamento negli *ḥadīṯ* del Profeta. Sayyid Aḥmad di Rai Bareilly (1786-1831) si mise a capo di un movimento militante, i cui aderenti in parte emigrarono, nel 1826, dall'India britannica ai territori di confine del Pathan, dove intrapresero un *ǧihād* contro i Sikh e cercarono di ricreare una sorta di imitazione della comunità primitiva musulmana di Mecca tra i Pathan prima di essere uccisi dai Sikh nella battaglia di Balakot. L'ideologia del movimento, espressa nel *Ṣirāṭ-i mustaqīm* (Il retto cammino) e nel *Taqwiyat al-īmān* (Il rafforzamento della fede in Dio), formulati e scritti da Šāh Muḥammad Ismā'īl (1779-1831), nipote di Šāh Walī Allāh, prese la forma di una *ṭarīqa-i muḥammadī* («via di Muḥammad»), un Sufismo epurato dalle pratiche politeistiche (come la convinzione che gli spiriti dei santi defunti esaudissero le richieste). La nuova ideologia stabilì che il Profeta dovesse essere considerato il pir di tutti i confratelli. Il forte desiderio di ricreare i primi giorni dell'Islam è particolarmente evidente nel rifiuto di Sayyid Aḥmad a dare inizio al *ǧihād* nell'India britannica senza aver prima compiuto una *hiǧra* («emigrazione»). (La presa della *hiǧra* del Profeta sul sentimento musulmano sarà in seguito dimostrata quando, nel 1920, su incitamento di imam e pir, circa trentamila musulmani del Sind e della Frontier Province emigrarono in Afganistan, paese ritenuto il loro *dār al-Islām*).

Nel Bengala, Ḥāǧǧī Šarī'at Allāh (1781-1840), che aveva vissuto nello Higiaz per quasi diciotto anni, fondò il movimento farā'iḍita, inteso ad insegnare ai musulmani bengalesi l'osservanza dei doveri obbligatori (*farā'iḍ*) dell'Islam e l'abbandono della reverenza per i pir e delle cerimonie infarcite di usanze induiste. Dal momento, poi, che nell'India del XIX secolo non esistevano autorità musulmane e *qāḍī* legalmente costituiti, i farā'iḍiti abbandonarono le preghiere del venerdì e dell'*'īd* («festa»). Sotto Dudū Miyān (1819-1862), figlio di Ḥāǧǧī Šarī'at Allāh, scoppiarono scontri violenti tra i contadini, in larga parte seguaci del movimento, e i proprietari terrieri. Nel corso del XIX secolo, tutta una serie di letterati e insegnanti sunniti, tra i quali

Mawlānā Karāmat Ǧawnpurī (morto nel 1873), seguace di quel Sayyid Aḥmad Barēlī propenso ad accettare il dominio britannico, si dedicarono a cercare di liberare l'Islam bengalese dalle attitudini e dalle pratiche politeistiche, pur continuando a disputare tra di loro sull'accettabilità o meno del *taṣawwuf* o su quale scuola di giurisprudenza dovesse essere seguita. Nel Sud intanto, tra i Māppiḻḻa, *'ulamā'* come Sayyid 'Alawī (morto nel 1843/4) e suo figlio Sayyid Faḍl (morto nel 1900), pur senza creare alcuna organizzazione formale, perpetuarono la tradizione musulmana locale del *ǧihād* e del martirio, tanto che la violenta opposizione agraria dei Māppiḻḻa ai proprietari terrieri induisti e ai britannici, che continuò per tutto il XIX secolo fino alla ribellione del 1921, si espresse nei termini di un ritorno all'Islam primitivo.

Gli 'ulamā' di Deoband. Il rinnovamento dell'Islam attuato mediante una tentata ricostruzione del supposto modello di un'era ideale si manifestò soprattutto come un processo pacifico di educazione da parte degli *'ulamā'*. Costoro, infatti, assunsero progressivamente la *leadership* religiosa dei musulmani dell'Asia meridionale dominata da non musulmani. Šāh 'Abd al-'Azīz aveva già cominciato a farsi portavoce di tale *leadership* pronunciando responsi legali (*fatwā*) per quei musulmani che cercavano sicurezza in un periodo di rapidi cambiamenti. La posizione degli *'ulamā'* si rafforzò ulteriormente nel corso della controversia tra sunniti e šī'iti – testimoniata al meglio dall'opera *Tuḥfat al-Iṯnā 'Ašarīya* (Un'offerta ai Duodecimani) di Šāh 'Abd al-'Azīz – e nel pubblico dibattito con i missionari cristiani. Dopo il 1857, gli *'ulamā'* di Deoband si dimostrarono degli esperti nell'uso di posta, telegrafo, ferrovie e stampa per comunicare i loro insegnamenti a un pubblico musulmano di cultura urdu. I loro maggiori esponenti, Mawlānā Muḥammad Qāsim Nanawtawī (1832-1880) e Rašīd Aḥmad Gangohī (1828-1905), erano rappresentanti della scuola ḥanafita e predicavano la necessità di assoggettare i costumi locali a una attenta critica condotta alla luce del modello pratico fornito dal Profeta, cercando così di assicurarsi che i credenti anteponessero alle loro persone il *tawḥīd* (unità) di Dio. I *leaders* di Deoband assursero sì allo *status* di šayḫ ṣūfī e iniziarono anch'essi dei discepoli; ma i poteri speciali (*karāmāt*) che venivano loro attribuiti si esplicavano nella loro capacità di spingere la gente a seguire la *sunna*. Essi si opponevano fermamente a considerare le tombe degli šayḫ come centri di culto o di intercessione, e molti di loro incoraggiarono l'iniziazione a qualsivoglia ordine ṣūfī ufficiale, favorendo così l'apertura mentale e il consolidamento di tradizioni intellettuali e pratiche. Pur accettando il governo inglese, i *leader* di Deoband, in *fatwā* richieste da musulmani inquieti, ne soppesavano la cultura, trovandola di solito carente: i musulmani non avevano intenzione di accettare il mondo contemporaneo nei suoi propri termini.

Altri gruppi. Gli Ahl-i Ḥadīṯ (la gente degli *ḥadīṯ*) furono un altro gruppo di *'ulamā'* che si proposero di riformare i costumi e di purificare le credenze inquinate da tali costumi. Guidati da Ṣiddīq Ḥasan Khān (1832-1890) e da Sayyid Naḏīr Ḥusayn (morto nel 1902), schernivano l'autorità delle quattro scuole legali islamiche e sostenevano invece un'interpretazione letterale del Corano e degli *ḥadīṯ*, opponendosi nel contempo ai culti ṣūfī delle tombe dei santi. Tuttavia, l'asserzione degli Ahl-i Ḥadīṯ secondo la quale gli *ḥadīṯ* del Profeta Muḥammad contenevano una rivelazione implicita, atta ad elaborare autorevolmente la rivelazione esplicita del Corano, li espose all'accusa di voler introdurre una sorta di dualismo nella comunicazione di Dio con gli esseri umani. In reazione, i membri dell'Ahl-i Qur'ān (la gente del Corano), un movimento fondato nel 1902 nel Punjab e guidato da 'Abd Allāh Chakralawī, sostenevano che Muḥammad era il messaggero della sola rivelazione coranica e che i musulmani dovevano dunque considerare comandamento divino soltanto ciò che era specificamente ed esclusivamente ordinato nel Corano. Da ciò ne conseguiva, per esempio, che gli Ahl-i Qur'ān non ritenessero obbligazioni essenziali dell'Islam il richiamo alla preghiera, la celebrazione dell'*'īd* e le preghiere funebri. Naturalmente vi furono altri *'ulamā'* che, invece, non respinsero gli usi e le pratiche che si erano venute sviluppando nell'Asia meridionale fin dal Medioevo. Alcuni di essi, guidati da Aḥmad Riḍā Khān (1856-1921) e acquartierati a Bareilly e a Badā'ūn nel Rohilkhand, accettavano una gran varietà di mediatori dell'Islam, dal profeta Muḥammad fino ai santi e ai pir dei santuari, e ne osservavano le festività legate ai giorni dei loro compleanni: pratica, questa, che gli *'ulamā'* di Deoband e altri condannavano, poiché tali celebrazioni implicavano la presenza dei defunti ai riti. Altri *'ulamā'*, poi, ancor meno preoccupati di sostenere istanze militanti contro il passato islamico dell'Asia meridionale, si dedicarono a un insegnamento semplice e diretto dei princìpi dell'Islam rivolto a chi ne aveva una conoscenza limitata. Alla fine del XIX secolo, vennero fondate nel Bengala molte *madrasa* e furono pubblicati in lingua bengalese i popolari *naṣīḥat-nāma* (libri di ammonizione). Nel XX secolo, Mawlānā Muḥammad Ilyās (1885-1944) percorse il Mewar (la regione a sudovest di Delhi) predicando e incoraggiando i semplici credenti a rispettare i basilari articoli di fede. Tale campagna di «contatto di massa», però, venne condotta con pochissima organizzazione formale.

Sayyid Ahmad Khan. La prima figura di spicco a so-

stenere il carattere islamico dei cambiamenti che i musulmani stavano affrontando nel XIX secolo fu Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898). La repressione britannica dell'ammutinamento e della ribellione del 1857-1858 l'avevano infatti convinto della necessità che i musulmani dovessero ormai accettare un futuro modellato dal potere inglese. Musulmano convinto, voleva dimostrare che Dio non sarebbe stato irriso se i musulmani, sperando di progredire, avessero imparato nelle scuole e nelle università di stampo britannico una scienza naturale che sembrava contraddire la rivelazione divina e, addirittura, sembrava affermare che Dio dovesse fare i conti con leggi di natura che si supponevano immutabili. Ahmad Khan desiderava rassicurare i musulmani, dimostrando loro che non stavano disobbedendo ai comandamenti divini in cerca di guadagno mondano quando agivano al di fuori dell'ideale di una vita pubblica e sociale controllata dalla norme della *šarī'a*. In breve, Sayyid Ahmad Khan sosteneva che la parola di Dio e l'opera di Dio, ossia la rivelazione e la natura, così com'era compresa dalla scienza occidentale del XIX secolo, erano del tutto in armonia. Dio è la causa delle cause; le leggi di natura sono attributi divini, e le apparenti discrepanze tra il mondo naturale predicato dal racconto coranico e quello presentato dagli scientisti occidentali devono essere attribuite a un fraintendimento del linguaggio del Corano. Quanto alla dottrina islamica secondo la quale le norme e il comportamento sociali devono conformarsi al comando di Dio, Sayyid Ahmad Khan l'ammette completamente, ma sostiene che i musulmani non devono erroneamente reputare divine cose che non lo sono. Sebbene ogni profeta della storia abbia comunicato lo stesso *dīn*, ossia lo stesso insieme di obblighi che gli esseri umani hanno verso Dio, ogni profeta ha anche portato alla sua epoca una diversa *šarī'a*, ossia un diverso insieme di prescrizioni dettagliate atte a mettere in pratica tali obblighi. L'Islam, dunque, si adatta ai cambiamenti storici, ma i musulmani devono capire che i comandamenti della religione sono gli ordini manifestamente espressi dal Corano, e che molti dei detti riportati e dei racconti sul comportamento del Profeta sono di dubbia autenticità.

Muhammad Iqbal. Il poeta e profeta Muhammad Iqbal (1877-1938) si fece portavoce di un concetto di relazione tra Dio e l'uomo inteso ad indurre i musulmani all'azione, convinto che essi avrebbero avuto la capacità di essere innovativi mantenendo integro il carattere islamico. La realtà non è un dato, ma un divenire. Il pensiero è una potenzialità che dà forma al reale. La vita dell'ego individuale sta nell'attualizzare, nel pensiero e nell'azione, le infinite possibilità della divina immaginazione. Uomini e donne esplicano la loro condizione subordinata agendo in qualità di assistenti di Dio nella creazione, ma in accordo con il principio di unità divina. Con la sua filosofia di «umanesimo con Dio», Iqbal si proponeva di spingere i musulmani ad agire come un'associazione di partecipanti a un'impresa comune, così da trascendere l'espressione pia ma passiva del culto individuale. Iqbal invitò, poi, al libero *iǧtihād*, inteso come sforzo di comprendere le esigenze dell'Islam in un mondo che cambia, e mise in evidenza il fatto che i musulmani non sarebbero stati liberi di esercitare collettivamente e di perfezionare l'*iǧtihād* senza una politica indipendente, libera dalle interferenze di legislatori non musulmani. Il suo appello del 1930 alla costituzione di uno Stato musulmano autonomo nelle regioni nordoccidentali dell'India fu il simbolo della fiducia riposta da Iqbal nelle capacità dell'Islam di ispirare un nuovo ordine sociale per il XX secolo.

Abū al-Kalām Āzād. Immediatamente prima e subito dopo la prima guerra mondiale, Abū al-Kalām Āzād (1888-1958) divenne noto per la sua tesi secondo cui i musulmani indiani avrebbero dovuto proclamare il carattere particolare della loro collettività stringendosi intorno al simbolo della *ḫilāfa* (ossia del califfato, secondo lui rappresentato dal sultano ottomano) e gestendosi volontariamente in base all'obbedienza alla *šarī'a*. In seguito, però, nel suo *Tarǧumān al-Qur'ān* (Interpretazione del Corano), pubblicato nel 1930 e nel 1936, Abū al-Kalām Āzād espresse una personalissima visione del Corano, che egli affrontò direttamente e senza nessun commentario intermedio. La rivelazione è la giusta interprete delle convinzioni morali radicate nell'animo degli uomini da Dio, il quale esercita il suo benevolo predominio sulla natura a vantaggio degli esseri umani. Dio estende a tutta l'umanità il medesimo obbligo di riconoscere la vera natura del mondo che egli ha creato; alla radice dell'apparente varietà di religioni vi è lo stesso *dīn* («religione»), ma l'umanità si è discostata da questa verità per colpa dell'eccessivo attaccamento al «gruppo» e ai suoi riti e rituali. Gli uomini dovrebbero quindi abbandonare gradualmente le distinzioni e riconoscere che esiste un solo gruppo che adempie al destino di verità: l'umanità *in toto*. In pratica, Abū al-Kalām Āzād modifica una posizione classica, quella secondo la quale Dio modella tutti ad essere *naturaliter* musulmani; e ne trae la conclusione che nessuno deve arrogarsi il diritto di ricorrere alla forza per islamizzare gli altri, ma che tutti invece devono cooperare pacificamente (e in Asia meridionale, induisti e musulmani in particolare) affinché tutti, volontariamente, possano arrivare a comprendere ciò che in loro vi è di musulmano. (Ed è interessante notare l'analogia con l'idea espressa dalle Upaniṣad circa la capacità di riconoscere la presenza del *brahman-ātman* all'interno di ogni persona).

Ġulām Aḥmad. Nel XIX secolo, il Punjab fu teatro di un movimento, tipicamente islamico, incentrato sul motivo del rinnovamento ad opera di un mahdi, ma questa volta un mahdi che proibiva il *ğihād* e i cui seguaci volevano adottare i moderni metodi di propaganda, organizzazione economica ed educazione, in particolar modo delle donne. Mīrzā Ġulām Aḥmad (1839?-1908), figlio di un medico di Qādiyān, si autodichiarò mahdi, o *masīḥ* («messia»), rivendicando per sé lo *status* di profeta minore, in quanto il suo compito consisteva nel ricordare al popolo la scrittura rivelata, e non nel portare una nuova scrittura. Dopo la sua morte, i suoi seguaci diedero vita a una comunità esclusiva, l'Aḥmadīya, intesa a emulare i parametri dottrinali, ma non i particolari costumi, dell'epoca dei primi quattro califfi sunniti. [Vedi *AḤMADĪYA*].

L'Islam nell'Asia meridionale contemporanea. Gli sviluppi prodottisi dal 1947 in poi, ossia dall'anno della ritrovata indipendenza politica del subcontinente indiano, dimostrano quanto la duttilità sia la caratteristica più ampiamente condivisa da un Islam che dal 1971 è spezzettato in tre Stati: India, Pakistan e Bangladesh.

Nella Repubblica Indiana, i musulmani non hanno modo alcuno, salvo la cooperazione volontaria, per esprimere le loro aspirazioni a vivere in una *umma*, ossia in una comunità che sia conforme alla legge divina. Gli *'ulamā'* di Deoband godono ormai di piene garanzie costituzionali che consentono loro di portare avanti in totale libertà le loro istituzioni religiose. Il ramo indiano della Ğamā'at-i Islāmī (Società Islamica) di Mawdūdī ha sempre continuato a operare nella speranza che tutti gli Indiani si volgano all'Islam. Sebbene una maggioranza, in costante diminuzione, di musulmani indiani continui a opporre resistenza ad ogni genere di sostituzione della legge islamica (così come essa è interpretata dalle corti indiane) con codici di natura laica validi per tutti i cittadini della Repubblica, scrittori come A.A. Fyzee (1899-1981) e Muhammad Mujeeb si sono chiesti se la dottrina religiosa debba essere integrata dalla legge religiosa. Intanto, non sono venuti meno né la ricerca personale della realtà divina secondo i canoni del Sufismo, né l'insegnamento degli ideali islamici di diritto.

In Pakistan, perdurano le varie visioni di un Islam integralista prefigurato da Iqbal e, in seguito, da sostenitori del movimento pakistano quali Mawlānā Šabbīr Aḥmad 'Uṯmānī (1887-1949). Le costituzioni promulgate nel 1956, nel 1962 e ancora nel 1972 hanno tutte mantenuto il carattere e il passo di un'islamizzazione controllata da elementi politici, militari e burocratici di formazione ampiamente occidentale. L'unico esito legislativo di un qualche rilievo prodotto dal loro *iğtihād* è stato il Decreto a tutela della famiglia emanato nel 1961, che ha reso più difficile, ma non illegale, la poligamia e il ripudio da parte maschile e ha conferito il diritto ereditario dei beni dei nonni ai nipoti rimasti orfani.

Una forma molto simile all'ideale medievale di collaborazione tra un'istituzione governativa religiosa e letterati esperti in legge coranica venne sostenuta da Sayyid Abū al-A'lā Mawdūdī (1903-1979), che nel 1940 era stato il fondatore della Ğamā'at-i Islāmī nell'India britannica. [Vedi *ĞAMĀ'AT-I ISLĀMĪ*]. Oppostosi, prima del 1947, alla creazione del Pakistan perché convinto dell'inattuabilità di un governo composto da musulmani in grado di istituire una realtà davvero islamica, in seguito emigrò anch'egli in Pakistan dove si fece portavoce della creazione di uno Stato islamico basato su assemblee elettive e un governo rappresentativo, la cui legge avrebbe dovuto essere costituita da una forma più codificata di *šarī'a* reinterpretata da esperti nel campo del diritto islamico. Secondo Mawdūdī non era necessario applicare tutte le norme contenute nei precedenti testi di *fiqh*, ma si sarebbe dovuto permettere di giungere a delle decisioni interpretative attraverso un voto di maggioranza. Ci si doveva dunque preparare ad affrontare una legislazione moderna in tutti quei casi in cui il Corano e la *sunna* non si pronunciavano, fermo restando il generale obiettivo della *šarī'a* che rimaneva quello di evitare qualsiasi infrazione ai comandamenti divini. Mawdūdī dimostrò così di essere estremamente attento, forse più degli *'ulamā'*, alle crescenti aspettative musulmane di chiarezza, sicurezza ed efficienza in un mondo in rapidissimo cambiamento.

Sotto il regime di legge marziale del generale Ẓiyā al-Ḥaqq (Zia al-Haq), vennero stabiliti i tribunali basati sulla *šarī'a*, fu introdotta la *zakāt* (l'elemosina obbligatoria) e si proclamò l'intenzione di applicare le pene coraniche per i crimini contro Dio. Si tentò anche di introdurre forme di attività bancaria senza interessi e imprese commerciali. Tali misure, benché ideate e applicate a discrezione di un regime in cerca di consenso popolare, potevano produrre il duplice effetto di muovere le menti e i cuori dei musulmani del Pakistan all'obbedienza a Dio, o di nutrire il sentimento nazionale in cerca di un miglioramento mondano. E tale ambiguità è forse insita tutt'oggi nella situazione dell'Islam pakistano. Il Bangladesh, invece, dal 1971 in poi, ha visto ben pochi tentativi di modellare la vita pubblica sulle basi dell'Islam e, talvolta, è stato persino necessario fare uno sforzo per rammentare che il suo sistema di governo non è in contrasto con l'Islam.

La società musulmana in Asia meridionale. Fino alla separazione degli Stati e alle migrazioni di massa del 1947, che portarono la gran maggioranza dei musulmani in quelli che sono ora il Bangladesh e il Pakistan (nel 1977, la popolazione dei due Stati era rispettivamente

dell'85% e del 97% islamica), tutti i musulmani dell'Asia meridionale vivevano immersi in una società non musulmana. Tra tutti i membri di tale società si era venuta a sviluppare una relazione di mutua dipendenza economica: per esempio, a Calcutta, i musulmani dipingevano immagini religiose induiste, mentre in molti villaggi i musulmani si rivolgevano ad astrologi, musicisti, vasai e calderai induisti, sia mediante il comune scambio di merci, sia attraverso la tradizionale relazione di servizio clientelare del *jajmani*. Prima del 1947 non esisteva un ordinamento economico musulmano distinto da quello non musulmano. Nella vita sociale, nelle relazioni di parentela, nei cicli della vita, nelle forme di stratificazione e di ghettizzazione sociale, l'ambiente non musulmano aveva informato il comportamento musulmano in modo tanto sottile che, come hanno dimostrato opere recenti, il fenomeno non può venir compreso nelle semplici definizioni di infiltrazione, sincretismo e sintesi.

Il ruolo della šarī'a. A dispetto del fatto che sia gli *'ulamā'* sia i pensatori musulmani «modernisti» hanno presentato la *šarī'a* come una normativa islamica atta a guidare tutte le relazioni umane, la legge islamica tende invece a frenare e a regolare tali relazioni, piuttosto che a definirle o a gestirle in ogni minuzia. La legge islamica richiede infatti all'individuo di agire o di non agire in certi modi, ma non offre alcuna impostazione strutturale per la società. Per esempio, essa impone qualche limite sui gradi di parentela all'interno dei quali il matrimonio è vietato, ma non proibisce il principio dell'endogamia e, anzi, lo ingiunge quando richiede alle donne musulmane di sposare soltanto uomini musulmani. Mediante le norme di successione, la tassazione religiosa obbligatoria (*zakāt*) e le regole sulle operazioni commerciali, la legge islamica garantisce di fatto la proprietà individuale, ma non specifica particolari tipi di organizzazione economica. I musulmani possono quindi legalmente trarre profitto da un impresa individuale o collettiva, sempre che non si tratti di usura.

In epoca moderna, le aspirazioni riformiste dei musulmani dell'Asia meridionale hanno talvolta disorientato i commenti critici a proposito del comportamento sociale musulmano introducendovi il concetto di «spirito islamico». La legge islamica non richiede a un musulmano di sposare che un altro musulmano legalmente libero. Eppure, il rigido riguardo spesso dimostrato nei confronti della posizione sociale familiare al momento di combinare un matrimonio può essere considerato un'infrazione, tipica dell'Asia meridionale, alle norme islamiche percepite nello «spirito di egualitarismo musulmano». E ancora, sebbene le vedove possano risposarsi secondo la legge islamica, esse non dovrebbero essere costrette a farlo. Il comportamento musulmano in Asia meridionale, come accade senza dubbio altrove nel mondo islamico, esprime un'interazione tra aspirazioni definibili come islamiche ed esperienze di vita quotidiana. E le aspirazioni possono essere decisive, come accade, per esempio, nel caso dei Māppiḷḷa del Kerala settentrionale, presso i quali l'autorevole giustificazione islamica agli usi matrimoniali che prevedono la residenza nell'ambito della famiglia della moglie è stata trovata nell'esempio pratico del profeta Muḥammad che risiedeva appunto presso i familiari di sua moglie Ḫadīǧia.

I dettami della *šarī'a* a proposito dei diritti di successione sono quelli più largamente ignorati nella vita sociale musulmana dell'Asia meridionale. Diffusissima è l'esclusione delle donne dall'eredità di beni terrieri e scarso successo ha riscontrato lo Shariat Act del 1937 (esteso poi alle norme di successione delle terre agricole in India e Pakistan), che asserisce la supremazia della legge islamica sugli usi tradizionali. I Khoja continuano a poter lasciare tutta la loro proprietà per successione testamentaria. Fino ai primi anni del XX secolo, la maggior parte dei Māppiḷḷa musulmani del Kerala settentrionale viveva ancora in grandi gruppi familiari matrilocali. Quando la proprietà di uno di questi gruppi veniva divisa per consenso comune, le parti spettavano alla linea femminile. Più recentemente, il cambiamento sociale in direzione di un tipo di famiglia patrilocale indipendente e, dal 1918, le legislazioni del Madras e del Kerala a favore dell'applicazione in tribunale delle norme islamiche di successione hanno indebolito, senza però rimuovere del tutto, la permanenza di usi così estranei alla *šarī'a*.

Parentela e classi sociali. La famiglia musulmana e le modalità di parentela in Asia meridionale presentano grande varietà all'interno degli usi generali di endogamia e trattano il matrimonio come una forma di scambio sociale tra i gruppi. I matrimoni tra cugini e cugini acquisiti sono talvolta comuni, per esempio presso certi gruppi musulmani a discendenza maschile del Punjab, talaltra no, come accade presso i musulmani del Bengala. Altre società, come i Meos e certi gruppi artigiani dell'India settentrionale, rifiutano i matrimoni tra cugini. Tra i matrilineari Māppiḷḷa sono ammessi i matrimoni soltanto tra cugini acquisiti. Nel Nepal la linea patrilineare esogama non è per nulla influenzata dalle vicine linee induiste.

La società musulmana è profondamente stratificata. La divisione tra *ašrāf* («nobili») e *aǧlāf* («non nobili»), ossia tra coloro che affermano di discendere da immigrati arabi e coloro che discendono da indiani convertiti, è legata più allo stile di educazione, all'occupazione e al prestigio e può non avere nessuna rilevanza nello *status* di una particolare situazione locale. I sottogruppi

degli *ašrāf*, ossia sayyid, šayẖ, Moghul e Pathan sono più propensi a sposarsi tra loro di quanto non lo siano i gruppi di *aǧlāf* rispettabili. Questi ultimi hanno occupazioni specializzate prevalentemente manuali e formano gruppi endogami strutturati secondo il mestiere trasmesso ereditariamente e non necessariamente obbligatorio: giardinieri, vasai, carpentieri, fabbri. Dopo di loro vengono i tessitori, i cardatori, i sarti, i fabbricanti di chincaglieria; molto più in basso, considerati sporchi ma non intoccabili, i barbieri, i *faqīr* («mendicanti»), i macellai, gli spremitori di olive e i lavandai. Al fondo stanno i discendenti di quelli che un tempo erano gli intoccabili: i musicisti, i danzatori, i conciatori, gli spazzini e i pulitori delle fogne. Sono questi i gruppi musulmani che possono soffrire discriminazioni nella vita pubblica islamica, come vedersi rifiutare l'uso del terreno comune per le sepolture, o vedersi negare un posto nelle moschee o tra i commensali di una festa. A questi livelli infimi della società musulmana le somiglianze con il sistema di casta sono più evidenti: una più rigida ereditarietà del mestiere da svolgere e una netta distinzione gerarchica basata sulla dicotomia tra puro e impuro.

Riti di passaggio. Recenti studi sul comportamento sociale dei musulmani nepalesi e bengalesi indicano che tale comportamente può essere considerato, per così dire, un anagramma di quello della locale società induista, la quale, pur calamitando gli usi musulmani, non li domina completamente. Le cerimonie dei cicli della vita in diverse parti del Nepal e del Bengala mostrano questo tipo di interferenza. Nel Nepal, al momento della nascita, viene recitato ad alta voce nelle orecchie del bambino l'*aḏān* («richiamo alla preghiera») e poi viene osservato un periodo di impurità non soltanto per la madre ma, deviando dall'Islam scritturale, anche per l'intera parentela del padre. Segue, quindi la cerimonia Cchaṭhī (del «sesto giorno»), che introduce il bambino nella comunità e lo pone sotto la protezione del santo Šāh Madār, accompagnata da canti e danze eseguite da intoccabili induisti. La cerimonia, assai più canonica, dell'*ʿaqīqa* (la rasatura del capo del bimbo e il sacrificio animale) non viene invece praticata. Al sesto mese il bambino comincia a essere nutrito con cibi solidi da parenti donne non sposate. Seguono quindi i riti islamici classici di iniziazione, ossia la circoncisione e l'istruzione religiosa. Il matrimonio segue le forme islamiche del *nikāḥ* («contratto di matrimonio»), del *mahr* («dono di nozze») e del *qāḍī* nel ruolo di officiante. Le cerimonie che accompagnano il rito, però, rivelano usanze locali: i parenti della sposa lavano i piedi alla coppia e portano doni, suggerendo così non lo spirito canonico del *nikāḥ* inteso come un libero scambio di consensi, ma piuttosto la consegna di una figlia alla famiglia del marito. Al momento della morte, le cerimonie di sepoltura seguono le norme canoniche, ma durano quaranta giorni durante i quali l'intera parentela patrilineare del defunto è considerata impura. Nel Nepal, si fa uso di palline di riso da offrire allo spirito del defunto, se morto non per età o per malattia, così che egli non si trasformi in uno spirito inquieto e non parli attraverso un medium, che di solito è un membro della famiglia da parte di padre. Nel Bengala occidentale, la placenta viene sepolta in un vaso d'argilla per timore che venga attaccata da spiriti maligni, lo stato d'impurità della madre si protrae per quaranta giorni e tocca al fratello della madre fornirle il riso per il suo primo pasto e il primo cibo solido al bambino.

Si attua così una selettiva combinazione di Islam canonico e di elementi locali: da un lato, l'adesione formale alle norme dell'Islam sunnita, estesa alle abluzioni e all'uccisione, nella forma dovuta, degli animali prescritti dalla legge; dall'altro, l'estensione alla collettività patrilineare delle norme islamiche di purità e impurità individuale. L'influenza locale traspare poi dal ruolo delle giovani donne non sposate, ritenute di buon auspicio, dall'enfasi posta sulla solidarietà tra parenti (simboleggiata dai doni di cibo e dagli atti di deferenza dei familiari della sposa nei riguardi della famiglia del marito), e dai riti attuati per pacificare gli spiriti dei defunti, così che non diventino spiriti erranti.

I musulmani dell'Asia meridionale presentano una versione monca e rimaneggiata, un simulacro della società di casta. A differenza dei brahmani, gli specialisti musulmani di materie religiose come l'imam, il *qāḍī* e l'*ʿālim*, o magari i laici colti, non sono, di per se stessi, di rango più alto di quelli che si rivolgono a loro, né sono dotati di un potere rituale. I lavoratori che sono essenziali al modo di vita dei musulmani, come i barbieri che circoncidono e i macellai che sanno sacrificare gli animali in modo rituale, hanno un rango più basso di coloro che si servono delle loro arti. Sono di basso rango i *faqīr* che ricevono la *zakāt*, celebrano le cerimonie funebri, officiano nei santuari (soprattutto quelli dedicati al loro patrono, il santo Ġāzī Miyān) e organizzano feste dedicate a Ḥasan e Ḥusayn (i nipoti del Profeta), alle quali partecipano sunniti e šīʿiti. Sono di alto rango gli šayẖ ṣūfī ai quali molti musulmani si rivolgono per intercessione, ma neppure loro sono paragonabili ai brahmani, perché la loro carica è acquisita, non ereditata per nascita, e i loro servizi non sono indispensabili. L'ordine intrinseco della società induista suddivisa in classi funzionali, il mantenimento della dicotomia tra purità e impurità rituale e la celebrazione di rituali associati al culto degli dei sono necessari al funzionamento del cosmo induista; per l'Islam, la società, invece, è una situazione nella quale i singoli musulmani compio-

no atti di sottomissione al Signore, e il suo ordine intrinseco non ha nulla a che vedere con lo scorrere del mondo del sacro.

L'islamizzazione dell'Asia meridionale. Le conversioni all'Islam sono state operate più da un lenta acculturazione favorita da un cambiamento di appartenenza sociale che non da radicali cambiamenti personali di atteggiamento e convinzioni. La necessità, per i sovrani musulmani dell'Asia meridionale, di impiegare dei mediatori politici tra sé e la popolazione rurale scoraggiò il proselitismo tra i capi induisti da parte dei sovrani stessi, mentre, avendo scoperto che quegli stessi sovrani si sarebbero serviti dei brahmani e avrebbero lasciato la società induista in balia di se stessa finché fosse tornato utile, i brahmani di solito preferirono rimanere brahmani. In una società ritualmente stratificata, la conversione di un governante non porta con sé anche la conversione di tutti gli altri, sebbene tribù più libere dalla gerarchia rituale abbiano potuto seguire il cambiamento religioso del loro capo. Il potere politico musulmano, tuttavia, creò un *milieu* urbano dove i fornitori di beni per le guarnigioni musulmane e di servizi socialmente avvilenti per la società induista potevano trovare tra i musulmani un rendiconto conveniente se non vantaggioso. Lo sradicamento e la schiavizzazione di prigionieri, uomini e donne, avrebbe potuto condurre alla conversione nella speranza di un trattamento migliore e di una risposta solidale. Ma poiché le classi depresse nella società induista rimanevano spesso tali anche in quella musulmana, e poiché si dava il caso che vi fosse un gran numero di intoccabili anche nei villaggi dominati da proprietari terrieri musulmani, l'ipotesi di una conversione vista come un mezzo per godere di maggiore equità è alquanto opinabile. È più probabile che avvenissero, invece, conversioni tra i proprietari terrieri che volevano assicurarsi così l'appoggio dei sovrani musulmani.

Gli šayẖ ṣūfī probabilmente convertirono più persone da morti che da vivi, grazie al pellegrinaggio alle loro tombe che attirava tante persone desiderose di approfittare dei loro presunti poteri. Alcuni šayẖ, poi, non sollevavano alcuna difficoltà nell'accettare discepoli che non si erano ancora convertiti, benché l'avanzamento lungo un cammino spirituale musulmano portasse ad accettare l'Islam come condizione necessaria per procedere oltre. Seguire un *qalandār* poteva non avvicinare all'Islam scritturale, ma certo allontanava da contatti precedenti e apriva la via a un'ulteriore educazione di cui, grazie ai revivalisti, avrebbero profittato i discendenti. I richiami britannici alle categorie di censo, poi, fecero nascere nel XIX secolo il «musulmano d'alto censo», ossia un tipo di musulmano che percepiva quanto l'identificazione con la «grande tradizione» islamica avrebbe potuto portargli in fatto di vantaggi personali, spronandolo così a un maggiore studio e a una maggiore pratica di quella tradizione. Eccetto gli ismailiti, l'attività missionaria musulmana nell'Asia meridionale è stata diretta più a risvegliare la fede tra coloro che avevano già qualche elemento distintivo islamico che a convertire gli adepti di altre fedi. È interessante domandarsi quali potranno essere le conseguenze per l'Islam dell'Asia meridionale di oggi, in cui sono enormemente aumentate le opportunità di acquisire una preparazione linguistica araba che consenta di accedere alla «grande tradizione» dell'Islam. L'emigrazione in Arabia su larga scala alla ricerca di lavoro e, soprattutto per quanto riguarda il Pakistan, gli aiuti arabi per l'insegnamento della lingua araba, potrebbero trasformare le strutture esistenti dell'autorità religiosa e culturale.

[Per ulteriori discussioni sul Sufismo in India, vedi *ṬARĪQA*; e le biografie di *ẖUSRAW*; *NIẒĀM AL-DĪN AWLIYĀ'* e *SIRHINDĪ*. Per gli sviluppi moderni, vedi *MODERNISMO ISLAMICO*; *ǦAMĀ'AT-I ISLĀMĪ*; e le biografie di *AHMAD KHAN*; *AMEER ALI*; *IQBAL*; *MAWDŪDĪ* e *WALĪ ALLĀH*].

BIBLIOGRAFIA

Il manuale più corposo e accademicamente preciso è il volume di Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden 1980, che riporta un'estesa bibliografia. M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London 1967 fornisce un'interpretazione accurata delle risposte musulmane nelle vicende dell'Asia meridionale. Il Sufismo in quest'area ha attratto molta attenzione, talora per puro interesse personale. A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, I-II, New Delhi, 1978-1983, sa donare un taglio impressionistico al suo ricco materiale. Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971, rist. 2000, aspira, con successo, a correggere certi moderni fraintendimenti. Fra tutte le monografie dedicate al pensiero di Šāh Walī Allāh e alle sue implicazioni storiche, i compendi più validi sono quelli di G.N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah of Delhi*, Lahore (1967) 1973, 2ª ed., e di A.A. Rizvi, *Shāh Wali-Allah and His Times*, Canberra 1980, arricchito da una estesa bibliografia. R.M. Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton 1978, New Delhi 1996 (2ª ed.) è un'opera pionieristica nel suo genere. A. Roy, *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton 1984, è una dimostrazione originale di come la religione esogena dell'Islam fu rimodellata secondo gli effettivi interessi di una regione con una cultura autoctona imponente.

Il testo di A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967 è una panoramica generale standard degli sviluppi moderni, insieme con lo studio di W. Cantwell Smith, *Modern Islām in India*, New York 1972 (ed. riv.). L'autorevole opera di Ch. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978 contiene traduzioni originali degli scritti di Sayyid Ahmad Khan. Annemarie Schim-

mel, *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden 1963 è un'opera di riferimento essenziale. Il testo di Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*, Princeton 1982, rist. Karachi 1989 rappresenta un lodevole tentativo di empatia accademica e, di fatto, non si limita ai soli studiosi di Deoband. Per un saggio degli scritti di Mawdūdī, cfr. S.A.A. Maudoodi, *The Islamic Law and Constitution*, Kh. Ahmad (ed. e trad.), Karachi 1955, Lahore 1997 (12ª ed.).

Sviluppi significativi nello studio del comportamento sociale musulmano sono riflessi in tre opere curate da Imtiaz Ahmad: *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, I. Ahmad (cur.), New Delhi (1973) 1978, 2ª ed.; *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*, I. Ahmad (cur.), New Delhi 1976; e *Ritual and Religion among Muslims in India*, I. Ahmad (cur.), New Delhi 1981. Altre pregevoli interpretazioni moderne sono contenute in due articoli di M. Gaborieau, *Life Cycle Ceremonies of Converted Muslims in Nepal and Northern India*, in Y. Friedmann (cur.), *Islam in Asia*, I, *South Asia*, Jerusalem 1984, pp. 241-62; e *Typologie des spécialistes religieux dans le sous-continent indien. Les limites de l'islamisation*, in «Archives de sciences sociales des religions», 55 (1983), pp. 29-51.

PETER HARDY

L'Islam in Asia sudorientale

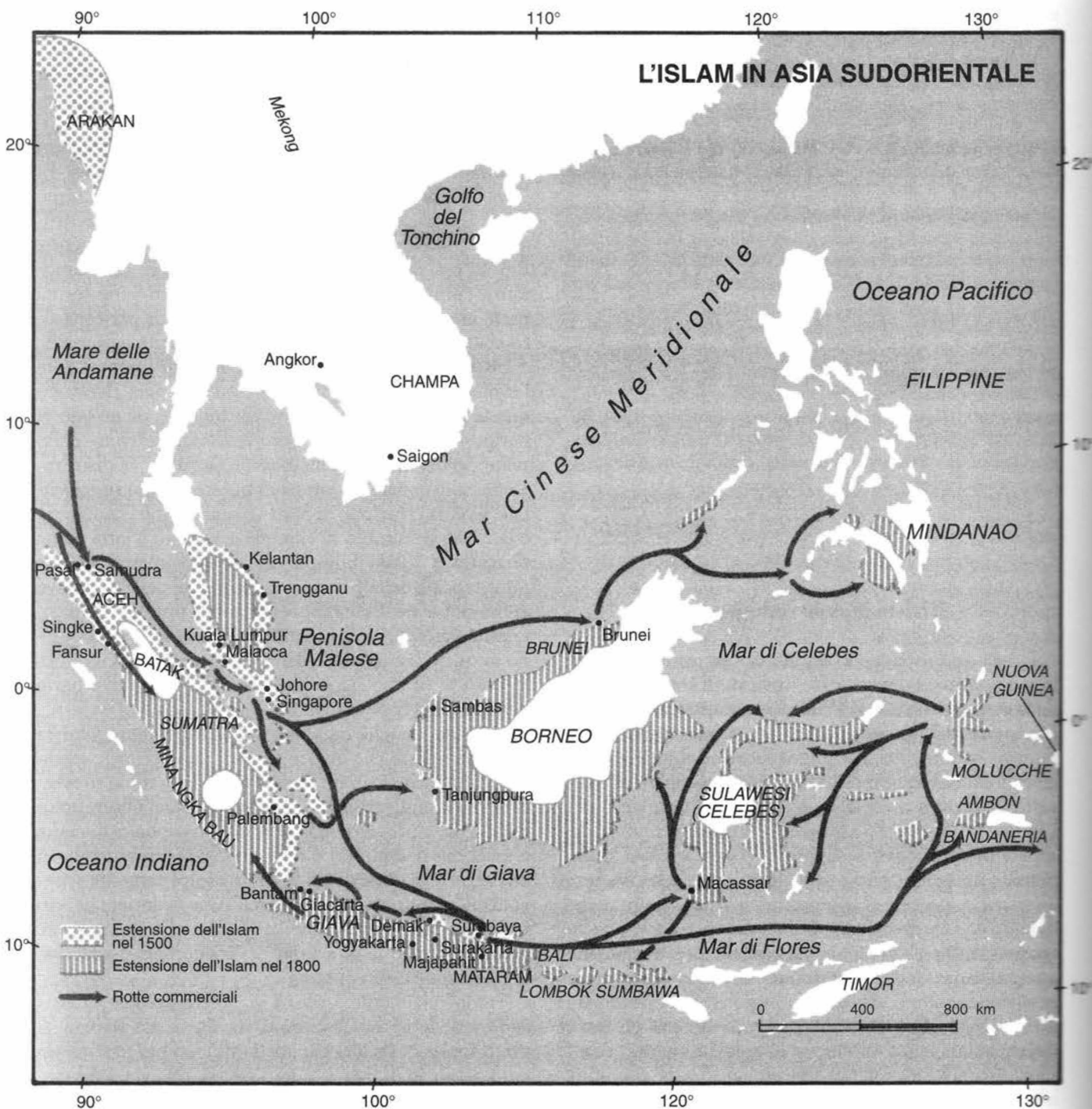
L'Asia sudorientale costituisce, per certi versi, un mondo islamico dimenticato, così come accade a molte delle sue controparti dell'Africa occidentale e orientale. Né l'arrivo né lo sviluppo dell'Islam hanno mai avuto nulla di spettacolare, e le lingue locali adottate dalle comunità musulmane non hanno veicolato opere autorevoli e di statura universale, com'è accaduto invece per l'arabo, il persiano, il turco e alcuni dei vernacoli del subcontinente indiano. Eppure, l'Islam in Asia sudorientale presenta un suo proprio stile, un suo carattere distintivo e proprie tradizioni intellettuali. Le pratiche di culto e le credenze popolari che lo colorano e che vivono accanto all'Islam confessionale non invalidano quest'alleanza di base più di quanto non avvenga per le pratiche di culto e le credenze popolari dei musulmani arabi. L'Asia sudorientale è patria di almeno un terzo dei musulmani del mondo e la sola Indonesia, con i suoi oltre 130 milioni di musulmani, ha la comunità islamica più grande del mondo.

Geografia storica

L'Asia sudorientale può ben essere descritta come un grande arcipelago, un'enorme massa di terra che si trova proprio a sud del subcontinente indiano e della Cina e che si frammenta alle sue estremità in un complesso di migliaia di isole, di cui le maggiori sono Sumatra, Borneo e Giava, mentre le più piccole sono appena registrare sulle mappe. Oggi questa regione si identifica con i moderni Stati-nazione di Birmania, Vietnam, Laos, Cambogia, Tailandia, Malesia, Singapore, Brunei, Indonesia e Filippine. In tutti questi Stati vi sono comunità musulmane. In Birmania, Cambogia e Vietnam esse costituiscono una minoranza di scarso rilievo. In Tailandia, la comunità musulmana, seppur minoritaria, ha un suo profilo distinto. In Malesia, Indonesia e Brunei, al contrario, l'Islam ha una posizione preminente. Più ad est, nelle Filippine, esso costituisce una minoranza culturale significativa, che per certi versi forma parte integrante della nazione filippina, ma per certi altri costituisce il nucleo di una distinta entità nazionale.

Strutture in transizione. Per tentare di comprendere l'evoluzione storica e il significato che oggi rivestono queste comunità, è necessario distinguere, da un lato, il periodo moderno degli Stati-nazione, derivato dallo sviluppo dei nazionalismi locali, e dall'altro, la distribuzione tradizionale dei centri di potere in Asia sudorientale. Con la creazione di Stati-nazione come l'Indonesia e la Malesia, il ruolo di capitale assegnato a città come Giacarta o Kuala Lumpur ha elevato questi centri a punto focale della personalità nazionale delle rispettive entità politiche. Esse rappresentano la porta d'ingresso, l'immediato punto di identificazione, la sede del governo al quale fanno riferimento i loro abitanti. Godono, in pratica, di uno *status* che definisce la restante parte del territorio come provincia.

Tuttavia, benché da una prospettiva contemporanea possa sembrare che queste nazioni siano sempre esistite, in una forma o in un'altra, e che il loro ruolo presente derivi semplicemente dall'espulsione del potere coloniale e dal ripristino della sovranità nazionale, la realtà è assai più complicata e i suoi risultati più radicali. In effetti, la creazione di tali Stati ha completamente sconvolto il mondo tradizionale dell'Asia sudorientale e il ruolo di città capitale che, dall'alto della sua autorità centrale, dirige la vita politica, economica e religiosa della regione è recentissimo.

Tradizionalmente, i centri di potere politico in Asia sudorientale erano distribuiti tra un'ampia schiera di punti focali, costituita dai porti utilizzati per lo scambio e il trasbordo di merci; questi centri, poi, si trasformarono in città portuali che, col tempo, acquisirono una forza bastante ad esercitare un'autorità politica su scala più vasta. Tali centri, tuttavia, avevano modalità diverse tra di loro, erano di media entità, numerosi, sparpagliati e largamente instabili; le loro relazioni reciproche si basavano sulle rivalità e sugli interessi personali, e non esisteva alcuna egemonia diretta esercitata da un'autorità centrale, né punti di riferimento stabili e continui. Diversamente dalle grandi città del Medio Oriente e

dell'Asia meridionale, che godettero di stabilità interna per molti secoli, se non per millenni (e citiamo soltanto il Cairo, Alessandria, Damasco, Bagdad o Delhi), i centri di potere tradizionali dell'Asia sudorientale raramente mantennero la loro posizione per più di un secolo, e l'autorità di cui godettero fu di stampo molto diverso da quella di capitali moderne come, per esempio, Giacarta e Kuala Lumpur. La storiografia della regione, nelle sue diverse lingue, riflette questo carattere nell'enfasi che riserva alla genealogia riportata nei racconti delle origini dei vari stanziamenti.

Questi fatti costituiscono delle implicazioni impor-

tanti per la comprensione dell'Islam e del processo di islamizzazione della regione. Da un lato, bisogna prestare attenzione al fatto che l'Islam ha mosso i suoi primi passi sotto forma di varie tradizioni locali nei punti chiave dell'arcipelago. Nel corso del tempo, queste tradizioni si sono fuse e sono emerse per brevi periodi in città-Stato islamiche o in comunità da esse prodotte che, a loro volta, sono poi scomparse come entità di un qualche rilievo e hanno lasciato il posto ad altre entità nuove. Dall'altro lato, il costituirsi di Stati-nazione moderni con singoli centri di autorità ha portato alla creazione di un nuovo tipo di tradizione islamica a carattere nazionale, e questi centri, a loro volta, hanno esercitato un'influenza normativa sullo sviluppo di tali tradizioni.

La diversità dell'Asia sudorientale. Fin dai tempi antichi, l'Asia sudorientale è stata una regione costituita da una gran varietà di popoli, strutture sociali, mezzi di sopravvivenza, culture e religioni. Denys Lombard scrive, a proposito del periodo moderno:

> Di fatto, ci troviamo di fronte a diversi livelli di mentalità... I processi di pensiero di società marginali nelle quali prevale l'usanza del «potlatch [rito tribale che sancisce il ruolo del capo della comunità]» (i Toraja); quelli di società prevalentemente agrarie (gli Stati giavanesi e i loro emuli di Jogja e Surakarta); quelli di società mercantili (le città malesi, i *pasisir* [centri costieri di Giava]); quelli di società che vivono nelle moderne metropoli, e soprattutto l'interscambio e le relazioni interne di tutti questi processi assommati.

Se la prima grande distinzione da farsi, quella tra la costellazione di Stati-nazione moderni ed entità tradizionali, è di tipo temporale e politico, la seconda è una distinzione di tipo geografico tra Asia sudorientale continentale (esclusa la Penisola Malese) e insulare. La prima include gli Stati di Vietnam, Cambogia e Tailandia; la seconda comprende invece la Penisola Malese e le isole che ora costituiscono l'Indonesia e le Filippine meridionali.

Certo, entrambe hanno elementi economici e sociali in comune: la coltivazione del riso, una modalità agraria estensiva basata su pratiche di deforestazione dei terreni successivamente fertilizzati dalle ceneri della vegetazione residua, la pesca e la pesca d'altura, il commercio e la pirateria, l'estrazione dell'oro, e poi elementi di cultura megalitica, il culto degli antenati e diversi rituali e credenze associati con la coltivazione del riso. Eppure, queste regioni sono divise in due grandi famiglie linguistiche, ossia il ceppo austronesiano, i cui rappresentanti maggiori sono il malese e il giavanese, e il ceppo mon khmer, comune a thai e birmano: le barriere di comunicazione tra queste famiglie sono più grandi di quelle che esistono tra lingue apparentate all'interno dell'una o dell'altra famiglia. Ugualmente importante è l'elemento religioso: sebbene entrambe le parti del grande arcipelago abbiano ricevuto un'influenza venata d'Induismo ben prima della nascita dell'Islam, nella parte continentale dell'Asia sudorientale fu il Buddhismo Theravāda a divenire dominante, mentre nelle regioni meridionali fu più praticato il Buddhismo Mahāyāna, sia nella sua forma Srivijaya (secoli VII-XIV), soprattutto nella parte meridionale di Sumatra, sia nella sua forma Majapahit (secoli XIII-XV) nella parte orientale di Giava. Queste grandi divisioni corrispondono a quelle regioni nelle quali l'Islam si è assicurato una posizione dominante e a quelle invece in cui non rappresenta un elemento di rilievo.

L'Asia sudorientale nel commercio mondiale. Il grande arcipelago che costituisce l'Asia sudorientale si trova all'incrocio delle vie marittime che vanno dall'Oceano Indiano al Mar della Cina. Sia nelle regioni continentali sia in quelle insulari vi furono alcune aree aperte a una serie di contatti con il mondo esterno, e altre in cui l'accesso più problematico mantenne, di conseguenza, un tipo di vita condizionato da tale isolamento.

Per secoli prima dell'era cristiana, l'Oceano Indiano era stato dominato dagli Yemeniti, che commerciavano in oro, gomma, spezie, corna di rinoceronte e avorio dalle coste orientali dell'Africa. Per questo primo periodo, non è possibile identificare sempre con certezza i nomi dei luoghi, ma è risaputo che gli Yemeniti portavano i loro beni alle terre dell'oro, *suvarna bhumi*, termine con il quale alcuni testi sanscriti si riferiscono all'Asia sudorientale.

All'inizio dell'era cristiana, quei centri focali di cui abbiamo parlato prima, sia continentali sia insulari, vennero in contatto, e in modo davvero fecondo, con la cultura indiana, che portò elementi creativi per più di un millennio. Una costante successione di influenze induiste e buddhiste investì a fasi alterne alcune regioni, portandovi varie tradizioni, scuole e stili artistici propri a quelle grandi religioni: tutti elementi che, man mano che s'adattavano al loro nuovo ambiente, venivano a modificarsi vicendevolmente.

L'arrivo dell'Islam

Fino al X secolo d.C. vi sono pochissime prove di una presenza islamica in Asia sudorientale. Sebbene i conquistatori portoghesi di Malacca, nel 1511, ci abbiano fornito alcune importanti informazioni sui progressi dell'Islam in questa regione, a parte pochi resti archeologici, racconti di mercanti cinesi e ricordi di viaggiatori come Marco Polo e Ibn Baṭṭūṭa, che descrissero entrambi la parte settentrionale di Sumatra, è scarsissima

la documentazione concreta fino al XVII secolo. Da quel momento, però, con l'arrivo in questa regione delle compagnie mercantili olandesi e britanniche, la prova di un'estesa islamizzazione divenne evidente. I territori islamici in Asia sudorientale erano tanto estesi che il loro processo di formazione venne definito «la seconda espansione dell'Islam», con evidente allusione alla prima espansione dell'Islam in Africa settentrionale e nella Mezzaluna Fertile. Diversamente dalla velocità straordinaria di crescita registratasi nel VII secolo, tuttavia, la tipologia di espansione dell'Islam nell'Asia sudorientale fu esitante, modesta e discreta: quel che il Medio Oriente aveva ottenuto in un secolo, l'Asia sudorientale lo raggiunse in un millennio.

Vi sono pochissime testimonianze sull'inizio di tale processo, e tuttavia si può ragionevolmente ipotizzare che la prima presenza islamica fu dovuta a marinai musulmani imbarcati su navi, di qualsivoglia bandiera, che commerciavano nell'Oceano Indiano e scaricavano merci o persone nei porti dell'Asia sudorientale. Questo primo contatto può anche risalire alla fine del VII secolo. Non si sa quasi nulla della storia degli stanziamenti mercantili costieri di quel periodo, ma la prova innegabile di una presenza musulmana nella Cina dell'VIII secolo, o forse anche precedente, suggerisce che marinai e mercanti musulmani facessero tappa, nel corso dei loro lunghi viaggi, nell'uno o nell'altro dei numerosi porti naturali delle coste di Sumatra, della Penisola Malese, del Borneo e della parte settentrionale di Giava. Lo scaricamento di merci che aspettavano di essere trasbordate al cambio dei monsoni, la creazione di magazzini e di stanziamenti semipermanenti, il commercio, i matrimoni misti e tutte le altre relazioni che venivano a stabilirsi con la gente del luogo, furono senz'altro fattori fondamentali nella nascita di piccole ma vitali comunità musulmane.

Data la diversità e la discontinuità territoriale di quest'area, la provenienza dell'Islam in Asia sudorientale non costituisce un argomento pratico di discussione, benché non manchino le ipotesi più disparate che lo vogliono originario dell'Egitto o del Bengala. Una cosa però è certa: tutti i movimenti di idee e di popoli dall'Asia occidentale e meridionale all'Asia sudorientale sono legati alla storia marittima dell'Oceano Indiano (pur essendovi anche la possibilità che qualche comunità musulmana abbia preso parte ai viaggi via terra attraverso il subcontinente indiano, o magari al «grande periplo» della Via della Seta che attraversava per via di terra l'Asia centrale, e poi andava per via di mare da Canton alle isole). Più aumentava il numero di musulmani coinvolti nel commercio marittimo, maggiore era la diversità delle tradizioni musulmane che venivano diffuse, e maggiore la probabilità che i musulmani si trovassero riuniti insieme in numero sufficiente a generare una massa critica, ossia una comunità musulmana che potesse trasformarsi in stanziale mediante matrimoni misti con donne locali, così da svolgere un ruolo distinto tra le altre comunità a pari condizioni. Forse tale comunità includeva già elementi arabi fin dai primi tempi dell'Islam, ma di quel periodo non abbiamo nessuna informazione. Il processo di consolidamento fu senz'altro lento. Le comunità islamiche comparvero sulla scena, con un loro profilo politico, soltanto nel XIII secolo, in qualità di città-Stato portuali governate da sultani. Il più antico di tali sultanati, ben presto seguito da altri, fu quello di Pasai, sulla costa nordorientale di Sumatra. La comparsa di queste città-Stato dovette costituire l'apice di un lungo periodo di presenza musulmana di minor rilevanza politica, e il fattore principale di una mescolanza etnica delle comunità che è ora difficile da definire.

Consolidata la sua presenza nella regione, l'Islam crebbe e presto fu in grado di esercitare un effettivo potere politico. A quel tempo, il traffico commerciale attraverso l'Oceano Indiano era regolato in larga misura dai musulmani; ciò assicurava loro potere economico e la legge mercantile musulmana serviva a ingenerare fiducia negli affari. Il potere e la fiducia di cui godevano gli Stati musulmani li rendevano graditi mediatori e alleati, e anche le unioni matrimoniali, che richiedevano l'adesione all'Islam, giocarono senza dubbio la loro parte.

Prime tracce. Le prime testimonianze archeologiche sono assai esili: una stele ritrovata nella regione di Phanrang, sulla costa mediorientale del Vietnam, scritta in arabo e risalente al X secolo. Lo studioso francese Ravaisse (citato da S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Asia*) ritiene che essa dimostri

> l'esistenza in quest'area, nell'XI secolo, di una popolazione urbana di cui conosciamo ben poco. Essi erano diversi dagli indigeni per razza, credo religioso e costumi. I loro antenati dovevano essere giunti lì all'incirca un secolo prima, e probabilmente avevano sposato donne del luogo. Erano mercanti e artigiani con una loro società perfettamente organizzata, che andava mescolandosi sempre più con quella locale. Uno di loro aveva l'incarico di agire come rappresentante e difensore della comunità nei confronti delle autorità del posto. Costui era chiamato Šayḫ al-Suq [«maestro del mercato»], ed era assistito dal Naqib (un mercante o un artigiano con l'incarico di gestire la comunità alla quale apparteneva). Insieme a quest'ultimo vi erano poi dei «notabili che, arricchiti dal loro commercio, occupavano un posto importante».

Un'altra testimonianza, risalente all'incirca allo stesso periodo, suggerisce che vi fossero alcune presenze musulmane a Leren, sulla costa settentrionale di Giava.

Si tratta di una pietra tombale posta sul luogo di sepoltura della figlia di un mercante. Essa però non costituisce una prova sicura della presenza di una comunità musulmana, e anche le date sono incerte, dal momento che le pietre tombali venivano fatte arrivare sovente molto tempo dopo l'inumazione.

Anche a Trengganu, uno Stato sulla costa orientale della Penisola Malese, un frammento di una stele in pietra, scritta in lingua malese con caratteri arabi e datata tra il 1321 e il 1380, suggerisce la presenza di una comunità musulmana. A partire dal XV secolo, abbiamo prove sporadiche ma sostanziali della presenza musulmana nell'Impero di Majapahit, nella parte orientale di Giava, di nuovo grazie alla presenza di pietre tombali. Probabilmente si trattava di comunità di mercanti, ma questa è una semplice congettura. Lo stesso genere di testimonianze prova anche la presenza di musulmani nel grande Impero buddhista di Srivijaya (secoli VII-XIII), nella parte meridionale di Sumatra, un Impero che prosperò grazie al commercio e mantenne strette relazioni con la Cina e l'India.

La testimonianza più antica, che dimostra non soltanto la presenza dei musulmani, ma l'esistenza di un sultanato marittimo islamico in questa regione, risale al XIII secolo. Si tratta di una pietra tombale del primo sovrano musulmano di Pasai, nella parte settentrionale di Sumatra, e i racconti dei viaggiatori stranieri attestano che i suoi sudditi erano musulmani. Quali circostanze abbiano permesso alla comunità musulmana di raggiungere una massa critica tale da generare uno Stato nel quale il sovrano poteva arrogarsi il titolo di sultano, e quali processi abbiano portato a questo evento, non possiamo dire. Né possiamo avvalerci di alcun reperto che ci permetta di stabilire fino a che punto la composizione etnica dello Stato fosse locale o straniera. (E anche il termine «straniero» riferito a quel periodo richiederebbe una serie di precisazioni). Sappiamo soltanto che molti dei titoli e dei nomi attribuiti alle personalità eminenti di questo sultanato da una cronaca locale hanno un suono indiano meridionale.

Tuttavia, da questo momento in poi, la documentazione dell'Islam a livello politico è relativamente chiara e permette di registrare l'emergere di Stati con sovrani islamici. Anche se le testimonianze interne sono scarse e le loro dinamiche umane e culturali restano oscure, i loro nomi almeno sono stati registrati dai visitatori stranieri.

I sultanati. Abbiamo affermato che Pasai fu il più antico Stato musulmano nel mondo malese, e che il suo sovrano fu il primo sultano di quei luoghi, basando la nostra affermazione esclusivamente sull'unica prova fisica della sua esistenza, ossia sulla sua pietra tombale. Ma Pasai venne nominato anche da Marco Polo e da Ibn Baṭṭūṭa nei secoli XIII e XIV. Sebbene l'effettiva estensione della sua autorità politica ci sia ignota, sappiamo che esso occupava una posizione strategica all'entrata dello stretto di Malacca e che costituiva un comodo punto d'attracco per lo scambio delle merci e per l'imbarco di scorte d'acqua e di legna da ardere. Inoltre, alleandosi con i pirati o con i nascenti Stati dall'altra parte dello stretto, poteva assicurarsi che il traffico navale non seguisse altre rotte e che le tasse portuali venissero pagate.

Malacca. Malacca, sulla costa occidentale della Penisola Malese, fu l'erede dello scettro di Pasai. Della sua storia conosciamo assai più che non di quella di Pasai, sia da fonti locali che straniere. Divenne sultanato musulmano poco dopo la sua fondazione, intorno al 1400, e, grazie alle sue dipendenze, sia sulla Penisola Malese, dove stabilì le dinastie dei sultanati malesi, sia sulla costa orientale di Sumatra, poté estendere l'influenza musulmana su altre parti dell'arcipelago. Tale crescita dipese da vari fattori: i mercanti locali delle isole vicine venivano attratti dal suo vasto emporio; i commercianti musulmani del Bengala, dell'India, e di Paesi anche più lontani, trovavano l'opportunità di incrementare i propri affari grazie ai suoi *partners* commerciali e alle sue dipendenze; e naturalmente Malacca attraeva anche gli *'ulamā'* (letterati religiosi; sing. *'ālim*) stranieri, principalmente indiani, benché molti di loro vantassero sangue arabo e si servissero di tale ascendenza a proprio vantaggio. Ma, sebbene occupasse una posizione importante, Malacca non era certo unica: vi erano molti Stati più piccoli che svolgevano un ruolo analogo al suo sul litorale orientale di Sumatra, sulle coste settentrionali di Giava, nel Borneo, a Sulawesi (Celebes) e, più tardi, nelle Isole delle Spezie (Molucche) e nelle Filippine meridionali. In tutti i casi si venne a produrre, forse su scala minore, la stessa evoluzione che abbiamo illustrato per Malacca e, talvolta, anche in epoche precedenti alla nascita della stessa Malacca. Non potendo spiegare l'arrivo dell'Islam in Asia sudorientale con una teoria del «big bang», anche le affermazioni portoghesi secondo cui Giava sarebbe stata convertita da Malacca presentano un carattere alquanto iperbolico.

I piccoli Stati. Dopo la caduta di Malacca per mano dei Portoghesi nel 1511, alcuni piccoli Stati fecero sentire la loro influenza: Aceh, Palembang, Banten, Ceribon, Demak, Surabaya e Makassar, insieme con altri piccoli centri delle Isole delle Spezie. Ciascuno di essi s'integrò nel sistema commerciale musulmano, ciascuno divenne un centro di insegnamento islamico e ciascuno, in un continuo processo di osmosi, attrasse nelle proprie sfere urbane le popolazioni dell'interno. E in tutti questi casi le reti familiari, gli ordini ṣūfī (*ṭarīqa*), le corporazioni e le associazioni mercantili operarono a

diffondere gradualmente l'Islam nell'interno, benché trasmesso a diversi livelli di intensità e percepito in modi diversi a seconda del retaggio culturale delle varie comunità.

Una speciale attenzione va prestata al sultanato di Aceh, che si mise per la prima volta in luce negli anni '20 del XVI secolo e raggiunse il suo apogeo durante il regno del sultano Iskandar Muda (1607-1636). Durante la prima metà del XVII secolo, esso fu il principale centro di potere economico e politico della regione, conquistò tutta la parte settentrionale della Penisola Malese e le regioni centrosettentrionali di Sumatra, assumendo così il controllo delle zone di produzione del pepe e rafforzando il proprio monopolio commerciale. Aceh fu inoltre il primo Stato musulmano nella regione a mantenere ampie relazioni con l'Europa. E lo si ricorda tuttora anche per l'eredità letteraria islamica che ha lasciato: per la prima volta, infatti, la storia di questa regione registra la presenza di uno Stato che ha prodotto opere intellettuali islamiche, a tutt'oggi accessibili e in certi casi ancora utilizzate nelle scuole dell'area malese. Inoltre, possiamo identificare i singoli studiosi di Aceh, sia in patria sia nei centri arabi di Mecca e Medina, e gli insegnanti con i quali hanno studiato. Per esempio, tra i grandi ministri di Stato negli anni compresi tra il 1600 e il 1630, Šams al-Dīn fu un famoso *'ālim*. Esistono poi testimonianze oculari di navigatori inglesi, olandesi e francesi riguardanti la celebrazione della fine del digiuno di Ramaḍān ('Īd al-Fiṭr) e la festa del sacrificio che segna l'apice dei riti di pellegrinaggio a Mecca, senza contare le documentazioni che descrivono le relazioni tra Aceh, la corte moghul e l'Impero ottomano. [Vedi *ACEH, RELIGIONE DI*, vol. 13].

La storia islamica di Aceh durante questo periodo è meglio conosciuta di quanto non lo sia quella dei suoi vicini, ma analoghi centri, di minor potere politico, hanno svolto in altre parti della regione un ruolo centrale nel momento in cui l'Islam cominciò a penetrare verso l'interno nel corso del XVII secolo. A Sumatra, per esempio, si convertirono le popolazioni delle alture della regione di Minangkabau, territori ricchi di oro e pepe che, per secoli, mantennero questa parte dell'isola al centro di una fitta rete mercantile. Questa regione diede all'interpretazione e alla prassi islamiche uno stampo distintivo, poiché seppe mantenere la propria struttura sociale matrilineare e al contempo sviluppò una delle fedeltà all'Islam tra le più solide dell'arcipelago.

Adottò l'Islam anche lo Stato interno di Mataram, nella parte centrale di Giava, che fu, fino alla disfatta per mano della Compagnia Olandese delle Indie Orientali nel 1629, il più esteso Stato dell'isola. Anche dopo la disfatta esso mantenne il proprio *status*, reso particolarmente significativo dal fatto che il suo sovrano, il susuhunan Agung (1613-1645), assunse il titolo di sultano e nel 1633 introdusse il calendario islamico a Giava.

L'era coloniale. L'espansione del potere politico della Compagnia Olandese delle Indie Orientali e il crescente monopolio che essa andava esercitando sul commercio internazionale mutarono il ritmo tradizionale di ascesa e caduta di Stati locali e la vita economica di questa regione. Il potere della Compagnia crebbe talmente che essa, da semplice Stato tra altri Stati, si trasformò ben presto in un'entità addirittura invulnerabile. In questo periodo di espansione coloniale, dal XVII secolo in poi, l'Islam viene reputato convenzionalmente in declino. Ma il termine declino può nascondere più di quanto non riveli: in tutta la regione, un numero sempre crescente di persone venne gradualmente attratto dalla nuova religione e dalla sua fondamentale ammissione di trascendenza, implicita nella formula del credo «Non v'è dio all'infuori di Dio». Certo, accanto a questo credo sopravvissero molti culti, pratiche, rituali, incantesimi e formule magiche di tradizione indigena e megalitica. Tuttavia, si registrò una tendenza ininterrotta alla subordinazione, e infine alla sottomissione, dei concetti spirituali di tali tradizioni alla terminologia dell'Islam e molti degli spiriti giavanesi vennero inglobati, per esempio, nella categoria islamica dei *ǧinn*. Senza dubbio, l'intensità della risposta ai dettami più esclusivi dell'Islam ebbe momenti di crescita e altri di calo, eppure all'interno di tutte le comunità in cui l'Islam si era radicato presero corpo alcune regole formali basate sulla legge islamica, particolarmente in relazione alla dieta, all'inumazione, al matrimonio, alla circoncisione e al digiuno, anche in luoghi in cui la pratica della preghiera quotidiana era alquanto negletta. E colpisce davvero come siano potuti scomparire, con l'accettazione dell'Islam, il culto preislamico dei morti, riflesso nelle costruzioni dei grandi mausolei dei re divinizzati di Giava, e gli stravaganti sacrifici di bufali che ancor oggi vengono effettuati in aree non musulmane come il Toraja, nel Sulawesi centrale.

Anche il pellegrinaggio rivestì un carattere importante, poiché consentiva ad alcuni di fermarsi per anni a studiare in Medio Oriente. Svolsero il loro ruolo anche gli ordini ṣūfī e i maestri religiosi che, muovendosi spesso, portavano fresca linfa alle comunità e alle scuole religiose e potevano influenzare i sovrani locali. La costante ripetizione di storie dei profeti e degli eroi dell'Islam, e il loro adattamento culturale alle condizioni locali, portò gradualmente alla creazione di uno schema di riferimento unitario e universalistico per la storia locale e mondiale, e fissò alcuni concetti islamici – la creazione, l'invio di messaggeri da parte di Dio che culminò con l'arrivo di Muḥammad, la comunità, la resurrezione del corpo – che presero un valore normativo e

referenziale, al quale tutti gli altri sistemi di idee vennero misurati e largamente assimilati.

L'era delle riforme. L'aumento di sensibilità in direzione di un'identificazione con l'*ethos* musulmano, seppur eterogeneo e non del tutto univoco, mise in grado le comunità di aderire a quei movimenti che stavano catturando l'immaginazione e accendendo gli entusiasmi dei musulmani di altre parti del mondo. Uno di questi movimenti fu la Wahhābīya, affermatasi in Arabia nell'ultimo quarto del XVIII secolo. Ispirata all'ideale di un Islam epurato dalle pratiche accessorie, ritenute incompatibili con il *tawḥīd*, ossia l'unicità di Dio, essa finì per avvalersi della forza nel suo intento di mettere in pratica la legge islamica e l'osservanza rituale.

L'eredità wahhābita. La predicazione entusiastica di tale dottrina ad opera di un gruppo di letterati tornati dall'Arabia nel 1803 portò alla nascita del movimento Padri nella regione Minangkabau, a Sumatra. Questo movimento si schierò contro l'*élite* tradizionale, ritenuta compromessa da pratiche e valori non islamici, riflessi sia nello stile di vita dei sovrani sia nel sistema matrilineare della regione. La reazione di quest'ultima portò alla guerra civile, che diede al governo olandese l'opportunità di intervenire a favore dei tradizionalisti, fino alla sconfitta del *leader* della rivolta, Imam Bondjol, nel 1842.

Anche la guerra, che scoppiò a Giava (1826-1830) tra membri rivali della corte reale, può aver attinto parte delle sue energie da questo fermento religioso. Del resto, è inimmaginabile ritenere che l'espansione dell'Islam sia avvenuta sempre in modo pacifico, o che le relazioni tra differenti tradizioni islamiche non abbiano mai prodotto conflitti: basti ricordare la persecuzione, e i libri dati alle fiamme, ad Aceh tra il 1637 e il 1642 probabilmente a causa di un tentativo della cosiddetta scuola mistica Šuhūdīya («unità della testimonianza») di sopprimere la rivale Wuǧūdīya («unità dell'essere»); o le guerre condotte negli anni '60 del XVII secolo da Amangkurat I, successore del sultano Agung, contro le comunità legaliste musulmane delle coste settentrionali di Giava; o ancora, le diatribe escatologiche scritte in giavanese per ridicolizzare gli *'ulamā'* di professione nel XIX secolo.

Gli stessi canali che avevano condotto i postumi del movimento wahhābita alle allora Indie Orientali Olandesi si resero tramiti, quasi un secolo dopo, del movimento riformista islamico, che giunse così a Sumatra, Giava e nella Penisola Malese, da lì si diffuse alla Tailandia meridionale e, paradossalmente, dalle comunità ḥaḍramite di Giava tornò indietro in Arabia meridionale.

L'impatto di 'Abduh e Rašīd Riḍā. La comparsa del movimento di riforma ispirato da Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī e promosso da Muḥammad 'Abduh favorì in breve tempo la nascita di una vigorosa controparte in Asia sudorientale. In particolare, furono gli studenti originari dell'area malese che compivano i loro studi nel Medio Oriente, e in special modo all'Università al-Azhar del Cairo, ad essere ispirati da 'Abduh, Rašīd Riḍā e dai loro seguaci; tornati in Malesia e nelle Indie, essi portarono con loro le nuove idee. L'effetto che produssero in patria fu alquanto notevole. Il programma riformista di 'Abduh si basava su quattro punti fondamentali: la purificazione dell'Islam dalle influenze e dalle pratiche che l'avevano corrotto; la riforma dell'educazione islamica; la riforma della dottrina islamica alla luce del pensiero moderno; e la difesa dell'Islam. Il giornale riformista «Al-manār» (Il faro), pubblicato tra il 1898 e il 1936 a cura di 'Abduh prima e di Riḍā poi, fu il diretto ispiratore di due controparti nel mondo malese. «Al-imām» (L'imam), pubblicato a Singapore tra il 1906 e il 1908, si fece portavoce dei punti di vista di «Al-manār» e del precedente giornale di 'Abduh, «Al-'urwa al-wuṯqā» (Il legame indissolubile), pubblicandone gli articoli tradotti in malese e ricalcando persino l'impostazione grafica di «Al-manār». «Al-munīr» (Il radioso), fondato a Padang, la più importante città portuale della costa occidentale di Sumatra, venne pubblicato tra il 1911 e il 1916, e anch'esso si rifaceva abbondantemente ad «Al-manār» e pubblicava in traduzione gli articoli del periodico egiziano.

«Al-manār», a sua volta, rifletteva il grande interesse che aveva suscitato nell'Asia sudorientale: fin dall'anno della sua fondazione, incluse interventi in arabo scritti da musulmani dell'Asia sudorientale che studiavano al Cairo o articoli inviati da ogni parte delle Indie stesse: Singapore, Batavia, Malang, Palembang, Surabaya e Sambas (Borneo). Nel 1930, fece scalpore la richiesta, proveniente appunto da Sambas e rivolta a Rašīd Riḍā, di porre una serie di domande al famoso scrittore Šakīb Arslān circa le ragioni dell'arretratezza dei musulmani e del progresso degli altri popoli. L'intervista, pubblicata su tre numeri di «Al-manār», venne poi riunita nel famosissimo volume di Arslān, *Limāḏā ta'aḫḫara al-muslimūn wa taqaddama al-āḫarūn?* (Perché i musulmani restano indietro e gli altri vanno avanti?), poi tradotto a sua volta in malese. Quest'episodio riveste grande importanza perché è indice della serietà e dell'attenzione con cui i letterati egiziani risposero alle lamentele e alle difficoltà dei loro correligionari dell'Asia sudorientale.

Ma «Al-manār» riporta anche tutta una serie di questioni inerenti alla situazione dell'Asia sudorientale. Nel 1898, per esempio, un articolo riporta la richiesta avanzata al governo coloniale olandese da parte di alcuni musulmani giavanesi affinché fosse loro concesso di prendere la cittadinanza ottomana; altri articoli lamentano molestie inflitte ai musulmani dagli Olandesi, o problemi di matrimonio tra sayyid (l'*élite* musulmana)

e musulmani comuni, o le umilianti regole di quarantena inflitte ai fedeli musulmani che prendevano parte al pellegrinaggio. Nel 1909, un articolo proveniente da Palembang spiega come «Al-manār» abbia ispirato i musulmani della regione a formare associazioni e unioni finanziarie per sostenere l'insegnamento dell'arabo, delle discipline religiose e di altre materie più laiche nelle scuole islamiche. Due anni dopo, un altro interessante intervento loda l'importanza del periodico nella creazione di un movimento intellettuale musulmano e descrive come un direttore scolastico sia stato ispirato proprio da «Al-manār» a introdurre nella sua scuola il metodo Berlitz per l'insegnamento delle lingue straniere. [Vedi *MODERNISMO ISLAMICO*].

La dimensione educativa del programma di riforma si fece presto sentire e alcuni esempi basteranno ad illustrarla. L'opera di To'Kenali (1866-1933), uno studioso di Kelantan, Stato sulla costa orientale della Penisola Malese, è paradigmatica e ne riassume molte altre, comprese quelle che divennero famose all'inizio del XX secolo in Patani e in Cambogia. To'Kenali si trasferì a Mecca all'età di vent'anni e vi rimase per ben ventidue anni prima di tornare, nel 1908, a Kelantan. Nel 1903, viaggiò in Egitto, dove visitò al-Azhar e altri istituti di formazione, e dove, probabilmente, incontrò 'Abduh, l'ispiratore delle sue idee educative. Ben presto divenne un insegnante famoso quando, ottenuto l'incarico di assistere il *muftī* di Kelantan con il ruolo di responsabile dell'educazione statale, mise in piedi una rete di scuole islamiche. Introdusse libri di testo in malese nelle discipline religiose e formulò un percorso di studi di grammatica araba. Uno dei suoi studenti, nato a Mecca nel 1895 da genitori malesi, al suo ritorno a Kelantan nel 1910 ebbe l'incarico di redigere un dizionario arabo-malese con voci e definizioni in parte ricalcanti quelle del classico dizionario arabo *Al-munǧid*; pubblicata nel 1927, quest'opera resta tuttora fondamentale.

La riforma, tuttavia, si riflesse non soltanto nei libri di testo, ma anche nell'organizzazione della metodologia educativa. Il metodo di insegnamento tradizionale, conosciuto come *ḥalaqa* («circolo di studio»), prevedeva che gli studenti, senza distinzione d'età, sedessero in cerchio intorno all'insegnante, il quale presentava il materiale da imparare a memoria. L'introduzione di un metodo a classi separate, in cui gli studenti sedevano in file ordinate e usavano testi a difficoltà graduata, insieme con l'incoraggiamento ad una effettiva partecipazione al lavoro di classe, rappresentò uno straordinario cambio di stile. Non meno straordinaria fu l'aggiunta di discipline laiche al curriculum di studio. Le scuole ispirate dal movimento di riforma si moltiplicarono in varie parti dell'arcipelago, talvolta per iniziativa individuale e talaltra all'interno di uno schema organizzato, in certi casi spuntando e scomparendo come funghi.

Nell'ambito delle scuole nate per iniziativa individuale, quelle che raggiunsero una notevole importanza furono la scuola Ṯawalib, fondata a Sumatra nel 1918, e la Sekolah Diniyah Putri di Padang Panjang, una scuola femminile fondata nel 1921 da una donna di nome Rahma al-Yunusiya. Concepita per insegnare le norme e le pratiche di base dell'Islam e la comprensione dei princìpi e dell'applicazione della legge islamica, specialmente in ciò che concerne l'ambito femminile, la scuola si propose anche di fornire alle sue allieve un'educazione che le mettesse in condizione di badare con efficienza agli affari domestici e alla salute e all'educazione dei bambini. Benché tale istituzione si proponesse sotto molti aspetti uno scopo assai limitato e un ristretto sviluppo individuale, essa si guadagnò la fiducia delle comunità dei villaggi isolati e, di fatto, fornì alle sue studentesse più ampi orizzonti di quelli cui potevano aspirare le ragazze rimaste nei paesi dell'interno.

Questa scuola, che ispirò la fondazione della Kullīyat al-Banāt all'interno di al-Azhar nel 1957, fu un'istituzione davvero originale, seppur basata su semplicissime premesse: un'interpretazione universalistica dell'Islam e la determinazione della sua fondatrice a creare un'istituzione che si presentasse, sotto tutti gli aspetti, come un'alternativa al sistema educativo olandese, dal curriculum di studio fino alle festività annuali basate sul calendario islamico (il venerdì era giorno di riposo) e all'abito indossato dalle studentesse. Essa seppe mantenere la propria indipendenza e rifiutò persino le sovvenzioni del governo olandese. Questa scuola è tuttora fiorente e negli anni '30 del XX secolo si estese anche a Giava e nella Penisola Malese.

La Muhammadiya. Il più famoso e longevo tra tutti i movimenti di riforma socioreligiosa attuati nelle Indie fu la Muhammadiya, fondata nel 1912 a Yogyakarta (nella regione centrale di Giava) da Kiyai Haji Dahlan. Scopo principale del suo fondatore era quello di inculcare le idee riformiste circa la purificazione dell'Islam dalle pratiche legate alle tradizioni locali: in primo luogo dalle dottrine animiste, che occupavano ancora tanta parte nelle credenze della popolazione agricola giavanese, e poi dai comportamenti e dai valori religiosi delle classi alte, per le quali le tradizioni induiste e buddhiste del periodo preislamico – tradizioni incarnate dal teatro delle ombre giavanese – erano ancora molto vive.

In particolare, uno degli obiettivi fu l'eliminazione del culto delle tombe dei santi. Il movimento, poi, adottò coscienziosamente le strutture istituzionali olandesi, e i suoi membri fecero un attento studio delle tecniche organizzative dei missionari cristiani. Il movimento intraprese così vigorose attività missionarie ac-

compagnate da pubblicazioni e interventi giornalistici, fondò moschee, stabilì dotazioni religiose, istituti per orfani e cliniche. Ma il ruolo centrale spettò al sistema educativo, completamente riorganizzato dalla scuola primaria fino alla formazione universitaria. Come aveva fatto To'Kenali a Kelantan, la Muhammadiya incarnò l'impulso generato da Muḥammad ʻAbduh nella riforma del sistema tradizionale di educazione islamica: introdusse il materiale di insegnamento a difficoltà graduata e il metodo delle classi composte da allievi seduti nei banchi di fronte agli insegnanti muniti di lavagna; instaurò la modalità di valutazione dei progressi con esami formali e l'ammissione al grado successivo in seguito a un riconoscimento delle capacità personali.

I rigorosi e responsabili metodi organizzativi e finanziari della Muhammadiya assicurarono stabilità al movimento che, dagli anni '30 del XX secolo, si estese a tutte le regioni settentrionali, centrali e meridionali di Sumatra, al Borneo e a Sulawesi, assumendo così un carattere protonazionale.

Un altro aspetto considerevole del movimento fu la sua campagna contro le *ṭarīqa* ṣūfī. Per i riformatori, le *ṭarīqa* rappresentavano l'elemento dell'Islam tradizionale che più contribuiva all'arretratezza dei musulmani e alla mancanza di rispetto che il mondo provava per loro. Essi sostenevano che le *ṭarīqa* promuovevano un passivo distacco dal mondo, inteso a scoraggiare l'iniziativa, e che il loro culto dello šayḫ, il capo della confraternita, metteva in ombra la devozione al Profeta e a Dio stesso. Inoltre, gli esercizi ascetici compiuti dai loro membri e la loro inclinazione eccessiva per la recitazione di formule sacre erano considerate pratiche intellettualmente nocive, che spesso preparavano la strada all'assorbimento di rituali non islamici. In breve, i riformisti fecero propri e applicarono tutti gli argomenti tradizionalmente schierati da «Al-manār» contro le *ṭarīqa*, argomenti dei quali conserviamo una discreta documentazione da entrambi i contendenti. Nelle Indie Orientali Olandesi degli anni '30 del XX secolo, gli ordini ṣūfī sembrano una forza ormai pressoché spenta, con pochi seguaci relegati ormai nelle più remote aree rurali. E tale descrizione è importante, dal momento che sappiamo poco della vita religiosa in queste sperdute aree rurali. Nella Penisola Malese, invece, i sufi se la passavano meglio, e mantenevano ancora un certo ruolo sociale, tant'è che una delle figure di spicco della riforma religiosa e della rinascita di Kelantan, Wan Musa, quando ancora studiava a Mecca con suo padre, venne avviato alla teosofia di Muḥyī al-Dīn ibn al-ʻArabī e introdotto nell'ordine della Šāḏilīya. Egli, poi, portò a Kelantan le riforme di ʻAbduh e Rašīd Riḍā e respinse il *taqlīd*, ossia l'accettazione incondizionata dei precedenti legali, e tuttavia difese il ruolo istituzionale della *ṭarīqa* e non ripudiò il contenuto della dottrina ṣūfī, come dimostra la sua metodologia d'insegnamento insistentemente basata sul ruolo dell'intelletto, dell'intuizione e dell'emozione. [Vedi *ṬARĪQA*].

Qualche residuo del ruolo delle *ṭarīqa* indonesiane a livello pubblico dal 1955 in poi può forse essere individuato, al momento della prima elezione generale, nel tentativo di ottenere una rappresentanza nel parlamento nazionale e che si risolse con l'elezione di un solo esponente, un naqšbandita. Ciò, naturalmente, significa soltanto che molti membri delle *ṭarīqa* non ritenevano il parlamento nazionale un posto adatto a rappresentanze ṣūfī.

Tuttavia, il movimento di riforma nelle Indie trovò un contendente nel Nahdatul Ulama (lett. «il risveglio degli *'ulamā'*»), un movimento fondato nel 1926 e che, pur non proponendosi di difendere le *ṭarīqa* o la tradizione mistica, di fatto lo fece. Esso si schierò a favore del ruolo tradizionale degli *'ulamā'* e si oppose all'atteggiamento esclusivista dei riformisti nei riguardi del Corano e della *sunna*. Parteggiando per l'adesione all'una o all'altra della quattro scuole di diritto come base imprescindibile per l'applicazione del *fiqh*, di fatto si schierò a difesa della scuola šāfiʻita, che in Indonesia è del tutto maggioritaria.

Politiche postbelliche. Con l'occupazione giapponese, tutte le associazioni musulmane vennero sciolte e poi ricostituite sotto un'organizzazione paravento che riuniva tanto i riformisti quanto i tradizionalisti, il Majlis Shura Muslimin Indonesia, o Assemblea Consultiva dei Musulmani Indonesiani, conosciuta anche con l'acronimo Masyumi. Dopo la guerra, l'organizzazione si divise in due filoni principali: il primo mantenne il nome Masyumi e divenne l'ala politica del movimento riformista, attingendo la maggior parte della propria forza da Sumatra e dalle metropoli di Giava, mentre il secondo, il Nahdatul Ulama, assunse a questo punto un ruolo pubblico come partito politico, basandosi soprattutto sulle aree rurali della parte orientale di Giava. Un indice della condizione dei due partiti, e dunque della distribuzione delle preferenze, è dato dai risultati delle elezioni del 1955, nelle quali il Masyumi ottenne 57 seggi e il Nahdatul Ulama 45, su un totale di più di 250. Tenendo conto dei seggi occupati da esponenti di partiti religiosi minori, questo significa che più della metà dell'elettorato musulmano affidò il proprio voto a partiti non religiosi.

In Malesia, fino al 1957, anno dell'indipendenza, i partiti religiosi non arrivarono a detenere un alto profilo politico: essere malese significa, per definizione, essere di religione islamica, vivere secondo gli usi malesi e parlare la lingua malese. In un Paese nel quale gli abitanti autoctoni rappresentavano meno della metà della

popolazione totale, avevano una scarsa presenza urbana e non detenevano il potere economico, e potevano rendere manifesta la loro identità soltanto nella persona e nel ruolo cerimoniale del sultano, oltre che nella loro professione di fede islamica – una situazione nella quale venivano messe in gioco la lingua malese e perfino la sopravvivenza dell'etnia stessa – non c'era ragione di scindere le componenti del blocco politico, noto col nome di Organizzazione Unita Nazionale Malese, in fazioni religiose in concorrenza. In effetti, è degno di nota il fatto che, con l'indipendenza del 1957, l'Islam sia divenuto una religione nazionale nell'ex Malaya (ora Malesia) senza la creazione di uno Stato islamico. Ma la situazione non è quella che sembra, poiché rispecchia soltanto lo stato di fatto a livello nazionale. A livello statale, invece, sotto il dominio dei sultani ereditari, è stata imposta ai musulmani la legge islamica, e offese come la rottura del digiuno sono punibili dai tribunali religiosi.

Il ruolo spirituale e culturale dell'Islam

Le modalità di islamizzazione della regione, e i suoi conseguenti risultati culturali, presentano di per se stessi caratteri assai più ricchi di quelli che si possono evincere da una panoramica puramente politica, anche se quest'ultima fornisce una necessaria cornice di riferimento. Una discussione a tal proposito deve essere incentrata sui territori degli attuali Stati della Malesia e dell'Indonesia, ossia sul nucleo centrale delle aree islamiche della regione. Paragonati a questi territori, la Tailandia, gli altri Stati continentali e le Filippine, nonostante il loro intrinseco interesse e la loro importanza, non sono che aree marginali.

Prendiamo dunque in esame, più nel dettaglio, i casi che abbiamo menzionato. La comunità di Phanrang, che viveva e si autogestiva come un organismo staccato da quelli che la circondavano, rappresenta una situazione tipologicamente difficile da spiegare. Perciò, diventa plausibile l'ipotesi secondo la quale essa fu fondata da discendenti di una comunità di rifugiati šī'iti in fuga dalle persecuzioni del governatore omayyade al-Ḥaǧǧāǧ (morto nel 714). Tale ipotesi trova poi una sorta di conferma nel fatto che, sebbene oggi la regione sia sunnita, essa abbia conservato ancora alcuni resti di una passata influenza šī'ita, come la commemorazione del martirio di Ḥasan e Ḥusayn nelle regioni costiere occidentali di Sumatra.

Processi di islamizzazione. La descrizione del primo periodo del sultanato di Pasai opera una chiara distinzione tra la comunità musulmana cittadina e la popolazione dell'interno, ancora infedele. Tale distinzione suggerisce che si sia stanziata, nell'arco degli anni, una comunità di origine straniera e che, a un certo punto, un individuo dotato di sufficiente carisma personale si sia proclamato sultano. Il porto costiero di Malacca, al contrario, fornisce un buon esempio di Stato mercantile, i cui regnanti si convertirono all'Islam poco tempo dopo la fondazione. Il caso di Aceh presenta una tipologia ancora diversa, perché probabilmente nacque dopo la fusione di due piccoli Stati musulmani del nord di Sumatra in un singolo Stato, il quale finì per dominare lo stretto di Malacca per la maggior parte del XVII secolo.

L'importanza di Aceh non può essere sottovalutata. A livello popolare, esso venne definito la porta della Terra Santa, ossia dell'Arabia. Aspiranti pellegrini e letterati provenienti da ogni parte dell'arcipelago affrontarono le lunghe tappe di questo viaggio che richiedeva anni. Aceh era l'ultimo porto in cui potevano fermarsi per lavorare, risiedere e studiare prima di lasciare il loro mondo e affrontare la traversata del Golfo del Bengala. Ed era anche il primo punto di raccolta nel loro viaggio di ritorno. Ad Aceh l'intensità dell'educazione religiosa, del dibattito e dell'insegnamento, insieme al costante movimento di popoli di diversa etnia, assicurava un'ampia disseminazione delle idee e, per certi versi, una normalizzazione della vita religiosa grazie alla diffusione capillare delle confraternite. (Bisogna notare, infatti, che fin dai primi tempi è provata la presenza di *ṭarīqa* in questa zona).

La conversione all'Islam del sultano di Mataram, Agung (regnante dal 1613 al 1646), va trattata come un caso a parte. Il suo regno non era uno Stato portuale, ma si trovava nell'interno e si basava sulla coltivazione del riso piuttosto che sul commercio. Rappresentava l'erede della prestigiosa tradizione giavanese orientale del grande Śiva Buddha e includeva nel suo territorio i siti del grande *stūpa* (tumulo di sepoltura contenente reliquie di re o eroi) buddhista, Borobudur, e di altri templi buddhisti e induisti risalenti ai secoli VII, VIII e IX. Eppure, questo retaggio storico per Agung non era abbastanza, né lo accontentava il suo titolo di *susuhunan*. A tutto ciò volle aggiungere il titolo di sultano, comprandolo da Mecca; in questo modo egli rivestì una dignità che, seppur largamente simbolica, svolgeva il suo ruolo più importante nell'elevare lo *status* dell'Islam di Giava (sebbene questo suo atto non debba essere confuso con la conversione di Giava all'Islam).

Come C.C. Berg fece notare nel 1955 in un suo importante articolo, i re e i principi operarono come fattori di accelerazione o di decelerazione del processo di islamizzazione di Giava. In questo caso, Agung svolse il ruolo di acceleratore, fino alla sua caduta avvenuta nel 1629 per opera della Compagnia delle Indie Orientali Olandesi. La disfatta lo spinse a cercare l'appoggio di quelli che avrebbero potuto contrastare gli Olandesi nei

mari e nelle isole dell'arcipelago: i Portoghesi e le comunità mercantili musulmane. Da musulmano per affermazione, se non per convinzione, fino al 1629, Agung si trasformò presto in musulmano alla ricerca di autorità e potere. Di qualunque natura fossero le sue motivazioni psicologiche, egli cambiò il volto e il carattere culturale del suo regno, introducendovi il calendario musulmano e annunciando che, dall'1 Muḥarram 1043 eg., ossia dall'8 luglio 1633, tale sistema di computo dei giorni sarebbe entrato in vigore a Giava accanto al tradizionale sistema giavanese degli anni Saka. Questo fatto rivestì una grandissima importanza simbolica, perché significava che l'avvento dell'Islam veniva elevato ad evento in relazione al quale dovevano essere riportati gli altri accadimenti della società giavanese.

In ultima analisi, tuttavia, il risultato creativo di una religione dev'essere ricercato nella vita degli individui che tale religione ispira, nel livello intellettuale che essa genera e nelle dimensioni spirituali, culturali e sociali che essa produce. Ma una delle maggiori difficoltà che pone la storia dell'Islam dell'Asia sudorientale è proprio l'assenza di figure storiche alle quali poter attribuire il primo sorgere della religione.

È singolare che, almeno nei testi malesi, non ci siano figure storiche alle quali possa essere attribuita la prima conversione di uno Stato all'Islam. Lo stesso si può dire per la predicazione dell'Islam a Giava così com'è presentata dalle cronache di corte giavanesi. Non che queste figure siano sempre senza nome, o che non si basino su individui realmente esistiti, ma certo nel modo in cui sono presentate non c'è nulla che possa essere descritto come una personalità di spicco. Nel suo contributo al testo di Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam* (1980), Jones riporta dieci miti della conversione provenienti da diverse parti dell'arcipelago. Il racconto del *Sejarah Malayu* (Annali malesi) ha carattere paradigmatico: il sovrano di Malacca vide in sogno Muḥammad che gli ordinò di recitare la šahāda («testimonianza») musulmana: «Non v'è dio all'infuori di Dio, e Muḥammad è il suo Profeta». Muḥammad, poi, gli disse che il giorno seguente, all'ora della preghiera pomeridiana, sarebbe giunta una nave da Gedda con un maestro di religione a cui egli avrebbe dovuto obbedire. Quando il re si svegliò, scoprì di essere stato circonciso. Il giorno seguente, all'ora preannunciata, arrivò la nave e ne discese il religioso. Immediatamente costui si diede ad eseguire la preghiera pomeridiana lì sulla spiaggia e i presenti gli si affollarono intorno chiedendosi cosa mai fosse quell'inchinarsi su e giù. Il re, udito quel che stava capitando, scese alla spiaggia e diede il benvenuto al religioso, e con tutti i suoi cortigiani e i suoi sudditi abbracciò l'Islam.

Uno degli esiti più avvincenti del lavoro di Jones è che la maggior parte dei maestri religiosi descritti nelle sue pagine vengono presentati come figure che hanno qualcosa di ridicolo. C'è per esempio un tipo eccentrico che prende a colpi di fionda degli aquiloni che sorvolano la sua casa, e un altro che viene preso in giro da un funzionario di corte ubriaco perché non pronuncia correttamente le parole malesi. E c'è anche l'insegnante con tendenze mistiche che rifiuta di accettare il sultano tra i suoi discepoli se questi non lascia a palazzo il proprio elefante e non si reca a lezione umilmente a piedi.

Tra queste figure, una può forse essere identificata con Sadar Jahan, il consigliere religioso del sultano Ahmad Shah di Malacca. Quando Ahmad Shah si avviò sul suo elefante a fronteggiare l'attacco portoghese che distrusse la città nel 1511, Sadar Jahan accompagnò il sultano. Sotto una gragnuola di colpi di moschetto, egli pregò il suo signore di ritirarsi in una posizione più sicura dicendogli: «Questo non è il posto giusto per discutere dell'unione mistica». La sua figura è stata identificata con quella dell'intellettuale, giurista e diplomatico Fayd Allah Bambari, conosciuto come Sadr-i Jahan, che venne inviato a Malacca dal re Ayaz, da Gujarat via Gedda, a negoziare una linea difensiva da Hormuz a Malacca contro le incursioni portoghesi nell'Oceano Indiano. Giunse in nave nel 1509 per consolidare la resistenza contro i Portoghesi, e si presume che sia stato ucciso durante il saccheggio della città. L'identificazione tra i due personaggi non è del tutto certa, ma è sufficiente a mostrare come, agli albori del XVI secolo, letterati di varie parti del mondo musulmano prendessero a cuore la vita religiosa dei sultanati dell'Asia sudorientale. Bisogna aggiungere, poi, che le cronache giavanesi, a differenza delle fonti malesi, non presentano tanta leggerezza di tono e irriverenza nel caratterizzare le figure religiose. Tali figure sono talvolta presentate in numero di otto, ma più spesso di nove, una cifra che ha a che fare più con la cosmologia che con l'aritmetica, dal momento che il numero nove indica gli otto punti cardinali della bussola più il centro. Le loro sfere di influenza sono distribuite tra le diverse regioni di Giava; inoltre queste figure sono associate alle origini degli elementi della cultura giavanese come il teatro delle ombre e l'orchestra *gamelan* (formata da sole percussioni e comprendente tradizionalmente xilofoni, metallofoni bronzei, gong, tamburi e sonagli), che esistevano ben prima della comparsa dell'Islam. Tutti questi personaggi vengono dotati di una capacità mistica di penetrazione nella realtà delle cose, hanno un ruolo nella fondazione delle dinastie e non sono soggetti alle leggi di natura. Uno di loro, Siti Jenar, venne giustiziato per aver pronunciato parole che asserivano la sua identità con Dio, ma sembra verosimile che quest'evento – se mai è capitato – sia un doppione della storia di al-Ḥallāǧ.

Soltanto a partire dalla fine del XVI secolo è possibile identificare le figure dei maestri religiosi e gettare così le fondamenta per una storia intellettuale e spirituale dell'Islam in questa regione. Tuttavia, dal momento che le informazioni sono estremamente frammentarie (non essendo la biografia e, ancor più, l'autobiografia, forme artistiche sviluppate in Asia sudorientale) non possiamo far altro che tentare di situare, fin dove è possibile, queste figure all'interno di una cornice generale della vita intellettuale e spirituale della regione.

Lingue. L'Asia sudorientale è un'area di grandi differenze linguistiche: nella sola zona indonesiana vi sono più di trecento lingue diverse. Tra di esse, il malese venne adoperato fin dal XVI secolo come lingua franca in tutta l'Asia sudorientale. Nel periodo che abbiamo esaminato, assunse anche il ruolo di dialetto veicolare dell'Islam e di lingua di corte in regioni assai lontane e differenti fra di loro, come Malacca, Aceh e Makassar. Grazie a questa precoce diffusione, il malese, con tutti i suoi risvolti religiosi, economici, culturali e burocratici, finì per essere adottato con minimi cambiamenti, nel XX secolo, come lingua nazionale della Malesia e dell'Indonesia, dove assunse rispettivamente il nome di bahasa malese e bahasa indonesiano. Naturalmente vi furono altre lingue, collegate al malese, che svolsero un ruolo veicolare per la cultura musulmana, in particolare il giavanese, il sundanese, il madurese e alcuni vernacoli delle regioni meridionali di Sulawesi. Ma, sebbene alcune di esse, come il giavanese, avessero una tradizione letteraria assai più ricca del malese, nessuna poté metterne in discussione la diffusa autorità.

Il suo ruolo di lingua dell'Islam venne sancito anche dall'uso pressoché totale di una forma di grafia araba per la trasmissione scritta, che soppiantò la grafia di origine indiana adoperata per le iscrizioni prima dell'arrivo dell'Islam. Anche le lingue taosug e maranouw delle Filippine meridionali adottarono la grafia araba, mentre il giavanese e il sundanese la affiancarono alle grafie derivate dai sillabari indiani, che però non vennero mai del tutto soppiantate.

Vi è un solo esempio dell'uso di grafia indiana per la lingua malese posteriore all'islamizzazione. Si trova su una pietra tombale proveniente da Minye Tujuh, nello Stato di Aceh, posta sul luogo di sepoltura di una certa regina Alalah, figlia di un sultano di nome Malik al-Zahir, che fu a sua volta khan figlio di khan (un titolo che suggerisce un'origine straniera). Riporta una data che corrisponde al nostro 1389 d.C. ed è scritta in caratteri indiani e, forse, con una metrica indiana; se così fosse, essa testimonierebbe una notevole abilità, anche in quel primo periodo, nell'usare prestiti linguistici arabi all'interno delle norme metriche indiane. L'iscrizione in malese sulla pietra di Trengganu (1320-1380), va ricordato, è invece in caratteri arabi. Il fatto che vi sia un intervallo di ben due secoli tra questa pietra tombale e i manoscritti a noi pervenuti sottolinea semplicemente quanto arbitrarie siano le varianti del caso che forniscono il materiale utile alla conoscenza della regione.

Nel XVII secolo, il malese aveva già assorbito un ricco strato di prestiti dall'arabo, e l'impiego delle strutture linguistiche arabe, insieme con alcuni elementi di morfologia, fornisce la prova inconfutabile di quanto la regione fosse permeata da un *ethos* islamico e di come essa si conformasse all'espressione delle idee islamiche. Molte di queste idee riguardavano la sfera religiosa come, per esempio, quelle inerenti alla preghiera rituale, al matrimonio, al divorzio e alle norme ereditarie. Alcuni termini arabi subirono una sorta di restringimento di significato, per così dire, ossia perdettero il loro significato generale e mantennero soltanto quello religioso. Altri coprono una vasta gamma da quelli tecnici collegati alle pratiche religiose e all'amministrazione della legge islamica, a quelli medici, architettonici e scientifici, fino alle più comuni espressioni quotidiane. Talvolta i termini sono così ben assimilati che passano del tutto inosservati se non si riesce a identificarli come arabi risalendo agli schemi di mutazione fonetica che il malese impone ai prestiti linguistici. Il prestito più notevole è l'adozione di una parola araba, *adat* (ar., *'āda*, «usanza») per indicare i sistemi locali di cultura, legge e costume tradizionale. Infatti, il concetto che questo termine indica è così tipicamente malese da rendere impensabile un'origine araba della parola, a meno che essa non venga espressamente posta in evidenza. Il numero dei termini arabi che il malese ha mutuato direttamente dall'arabo, o indirettamente da altre lingue come il persiano, è ben più di un migliaio.

Il malese non è stata l'unica lingua ad assorbire un *corpus* così vasto di prestiti arabi; la stessa cosa è avvenuta nelle lingue, affini al malese, di Sumatra, Giava e Borneo, soprattutto il giavanese, il sundanese, il madurese, l'acehnese e il minangkabau. La formazione di comunità musulmane nelle Filippine ha portato anche in quella regione una serie di prestiti linguistici ai vari idiomi filippini. Nel tagalog il numero delle parole arabe è relativamente basso, ma nelle Filippine meridionali, dove si concentra la maggior parte della popolazione musulmana, esse sono assai più numerose.

Studi locali. L'assimilazione di termini arabi derivò in larga misura dallo studio di opere arabe riguardanti le discipline islamiche fondamentali: l'esegesi coranica (*tafsīr*), le tradizioni (*ḥadīṯ*), la giurisprudenza (*fiqh*) e il Sufismo (*taṣawwuf*). I primi sviluppi di tali studi non sono documentati, ma non c'è ragione di dubitare che i loro semi vennero piantati per lo meno fin dal XIII seco-

lo. Infatti, è opportuno ribadire che ci furono delle comunità islamiche nella regione molto tempo prima della nascita dei primi Stati islamici.

I manoscritti sopravvissuti risalgono, al più, soltanto al XVII secolo, sia quelli in arabo (rappresentati soprattutto da opere inerenti alla tradizione islamica) sia quelli in malese o in altri vernacoli della regione come il giavanese. I manoscritti arabi, alcuni senza dubbio copiati per ordine, o almeno col permesso, di un insegnante nella Terra Santa islamica, presentano vari livelli di difficoltà. Tra le opere di *tafsīr*, la più famosa è quella conosciuta col titolo di *Al-Ǧalālayn*. Van Ronkel (1913) elenca un numero significativo di manoscritti provenienti da varie parti dell'arcipelago, alcuni con una traduzione in interlinea, o almeno con annotazioni, in malese o giavanese, e talvolta accompagnati da una dedica a un capo locale. Se si cede alla tentazione di dare un'occhiata ad *Al-Ǧalālayn*, ci si rende conto che quest'opera, in effetti, contiene *multum in parvo*, ed è un testo eccellente per i primi livelli di studio, idealmente concepito per studenti che, pur educati in una scuola islamica, non sono arabofoni. Dopo *Al-Ǧalālayn*, occupa il posto d'onore il testo di al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl*, seguito da quello di al-Ḫāzin, *Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl*. Vi sono poi frammenti di commentari ṣūfī, tra i quali il testo di al-Bayhaqī, *Kitāb al-tahḏīb fī al-tafsīr*, copiato nel 1652, una datazione che, per un manoscritto proveniente da quest'area, è davvero molto antica. C'è anche un'opera di al-Dānī sulle sette modalità delle recitazioni (*qirā'at*) del Corano. È opportuno ricordare ancora una volta che questi manoscritti rappresentano soltanto la punta dell'iceberg, se paragonati al numero dei manoscritti sconosciuti, o semplicemente persi, risalenti allo stesso periodo.

Le raccolte di *ḥadīṯ*, e in particolare quelle di al-Buḫārī, sono numerose, e con esse i commentari; godevano di ampia popolarità anche le raccolte di quaranta *ḥadīṯ* (*Al-arbā'īn*), in special modo quella di al-Nawawī. A queste si deve aggiungere, poi, una selezione di opere di storia, biografia, giurisprudenza, astronomia e *taṣawwuf*. Un popolarissimo testo ṣūfī, a giudicare dalla quantità di manoscritti sopravvissuti, è *Al-ḥikam al-'Aṭā'īya* di Ibn 'Aṭā' Allāh, anch'esso accompagnato spesso da commentari. Vi sono inoltre trattati sugli ordini Šāḏilīya, Naqšbandīya e 'Alawīya e qualcosa di pugno di Ibn al-'Arabī o scritto alla sua maniera dal suo più grande commentatore, al-Kāšānī. Di tali manoscritti, uno dei più notevoli contiene l'introduzione, ad opera di Sa'īd ibn 'Alī al-Farġānī (morto nel 1299), al commentario sul poema di Ibn al-Fāriḍ, *Al-tā'īya al-kubrā*.

Il carattere dispersivo e arbitrario di questa lista mostra chiaramente come la sopravvivenza di un manoscritto anziché di un altro sia imputabile soltanto al caso. Tuttavia, essa prova a sufficienza quanto fossero accessibili agli studiosi di questa regione molte opere arabe fondamentali e quale varietà di tradizioni esse rispecchiassero.

Autori locali. Abbiamo già fatto cenno alle traduzioni in interlinea, alle glosse e alle annotazioni sui manoscritti arabi. Esse rappresentano, in forma embrionale, la tradizione letteraria in malese e nelle altre lingue regionali per quanto riguarda le discipline religiose. Quando abbia avuto inizio questa tradizione, è impossibile stabilirlo, anche perché i manoscritti sopravvissuti non ci permettono di individuare l'ordine nel quale vennero scritte le opere di diverso argomento.

Ḥamza Fanṣūrī. Il primo autore malese conosciuto è Ḥamza Fanṣūrī (morto nel 1600). Le vicende della sua vita sono poco note, ma alcune delle sue opere sono giunte fino a noi. Da esse apprendiamo che Fanṣūrī, a Mecca, entrò in contatto con una particolare formulazione teosofica ṣūfī, forse di origine arabo-iraniana, basata sulla tradizione di Ibn al-'Arabī secondo la riformulazione e le aggiunte di al-Ǧīlī. Probabilmente questa teoria includeva elementi šī'iti o, almeno, sembrerebbe così a giudicare dalle storie di eroi šī'iti nelle versioni malesi scoperte ad Aceh e risalenti agli inizi del XVII secolo.

Un verso di uno di questi *sya'ir* (poemi in quartine rimate) di Ḥamza Fanṣūrī fornisce un buon esempio della teologia ascetica della scuola mistica di Ibn al-'Arabī:

> Guarda al caldo e al freddo come fossero un tutt'uno senza distinzione;
> Abbandona l'avidità e l'avarizia;
> Fa' che il tuo volere si consumi come cera nelle fiamme
> così da raggiungere la tua difficile meta.

Non è credibile che opere come questa costituiscano i primi prodotti del pensiero islamico in malese e, al contrario, l'abilità tecnica dimostrata da Ḥamza Fanṣūrī nel citare le idee religiose suggerisce piuttosto che egli rappresenti il punto culminante di una lunga tradizione.

Šams al-Dīn. La seconda figura ad emergere, in ordine cronologico, è quella di Šams al-Dīn, guida e maestro di Iskandar Musa, sultano di Aceh dal 1607 al 1636. Il sistema filosofico di Šams al-Dīn riflette una tradizione dell'India settentrionale, nella quale il numero delle emanazioni proprio alla tradizione di Ibn al-'Arabī viene ridotto a sette; tale struttura, presto adottata dagli ordini Naqšbandīya, Šāḏilīya e Šaṭṭārīya, entrò in breve a far parte del bagaglio della tradizione mistica in ogni parte dell'arcipelago. Importante personaggio di Stato, Šams al-Dīn fu anche autore di un imponente *corpus* di scritti, sia in arabo sia in malese. Co-

me base per i suoi insegnamenti elaborò un sommario delle idee chiave del sistema di Ibn al-ʿArabī, riformulato in una struttura di sette gradi di esistenza che andavano dall'Assoluto al Perfetto Essere Umano, secondo gli sviluppi inaugurati da quella tradizione islamica dell'India settentrionale che aveva ormai sostituito la tradizione di al-Ǧīlī.

L'uso dell'arabo nelle opere accademiche di argomento islamico è una tradizione che perdura ancor oggi. Molte di queste opere consistono di trattatelli minori, dedicati a questioni ormai del tutto desuete come, ad esempio, se l'inizio del mese di digiuno debba essere deciso in base alla semplice apparizione della luna o mediante il calcolo accurato, o se la formulazione di un'intenzione prima dell'inizio della preghiera rituale debba essere pronunciata ad alta voce o espressa mentalmente. Tale materiale riveste un interesse storico del tutto locale. Tuttavia, di tanto in tanto si fa strada qualche opera assai più corposa, come il *Marāḥ labīd* (Il ricco pascolo), un commentario coranico di un migliaio di pagine suddivise in due volumi, composto da Muḥammad Nawawī al-Ǧāwī, un autore di Banten, sulla costa nordoccidentale di Giava. Nato nel 1815, egli si recò, nel 1830, a studiare nella Terra Santa musulmana e morì all'inizio del XX secolo. Pubblicato al Cairo dalla ben nota casa editrice al-Ḥalabī nel 1887, il suo *Marāḥ labīd* è tuttora edito nel Medio Oriente ed è assai adoperato come opera di livello intermedio nelle scuole religiose di molte regioni della Malesia e dell'Indonesia. Il suo arabo, infatti, è fluente, il suo stile lucido e le sue argomentazioni si rifanno soprattutto a quelle del *Mafātīḥ al-ġayb* di Faḫr al-Dīn al-Rāzī. Bisogna ancora ricordare un ponderoso (mille pagine) commentario dedicato al testo di al-Ġazālī, *Minhāǧ al-ʿābidīn ilā ǧannat rabb al-ʿālamīn*, composto da un autore proveniente dalla regione di Kediri, nella parte orientale di Giava, e recentemente ripubblicato a Surabaya. Oltre a queste opere maggiori ne esistono centinaia di minori, edite da case editrici arabe presenti dovunque a Sumatra, Giava, nella Penisola Malese e nel Borneo, dove sono sorte scuole sia private che pubbliche.

ʿAbd al-Raʾūf. Nella seconda metà del XVII secolo, ʿAbd al-Raʾūf (1615-1690) pubblicò una traduzione completa del *tafsīr Al-Ǧalālayn* in malese, che un suo studente, Dāwūd al-Rūmī, integrò poi con una selezione di *qirāʾat* e con citazioni tratte dai *tafsīr* di al-Ḫāzin e al-Bayḍāwī. L'opera è ancora ristampata con il titolo *Tafsīr al Bayḍāwī*. La traduzione in malese di quest'opera sottintende, in effetti, anche l'esistenza di una traduzione completa del Corano in malese prima della fine del XVII secolo.

Oltre a queste opere, i testi in malese comprendono anche, per esempio, semplici sunti di dottrina musulmana, come l'opera di al-Sanūsī, *Umm al-barāhīn* (La madre delle prove) e centinaia di testi su argomenti come la pratica mistica di varie *ṭarīqa* (in particolare Naqšbandīya, Šāḏilīya e Šaṭṭārīya), i venti attributi di Dio, il *tawḥīd* (l'unità di Dio), l'applicazione della legge islamica in varie occasioni e l'escatologia. Ne è un esempio il compendio in quattro volumi di un'opera di al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose), composto intorno al 1780 da ʿAbd al-Ṣamad di Palembang, un letterato espatriato a Ṭāʾif, in Arabia. Tale compendio viene tuttora ristampato in varie parti della Malesia e dell'Indonesia e, sebbene ne esistano ormai traduzioni più accademicamente curate, edite in malese scritto con grafia latina, esse non sono riuscite a soppiantare completamente la versione primitiva.

In questa parte del mondo islamico, il processo di sviluppo che, dalla comprensione e spiegazione dei testi tradizionali, ha portato alla preparazione di opere originali finalizzate all'incontro con necessità locali, è stato lento e non è ancora pervenuto a una piena produttività; ciò è largamente imputabile, senza dubbio, alla preponderanza della tradizione orale nella trasmissione della conoscenza. Da questo punto di vista, non c'è paragone tra le realizzazioni intellettuali dell'Asia sudorientale e quelle che si ritrovano nelle aree di lingua turca, persiana o araba. Resta da dire, però, che le realizzazioni dell'Asia sudorientale hanno un diverso carattere – come accade infatti anche in India e nell'Africa subsahariana – in particolare se si considera quanto sia diversa l'ecologia umana della regione dei monsoni rispetto a quella del Medio Oriente, e quanto sia vasta la gamma di tradizioni e di forme di organizzazione sociale che hanno in questa zona la loro patria.

Storiografia. La tradizione arabo-musulmana contribuì anche allo sviluppo di una storiografia, scritta in malese e composta da cronache di corte che presentano naturalmente una certa influenza sia della storiografia araba sia di quella persiana. A queste opere venne dato un sapore decisamente arabo dall'impiego di termini derivati dalla lingua araba, come *sejarah* (ar., *šaǧara*[*t al-nasab*]), che significa storia di famiglia, cronaca, storia in senso lato, o *silsila*, lignaggio, utilizzato nei titoli per indicare una genealogia o una successione di sovrani. La cronaca malese del regno di Malacca (1400-1511), che dichiara di voler narrare le origini e la genealogia di tale sultanato, per esempio, s'intitola *Sejarah Melayu*. Popolarmente tradotto con *Annali malesi*, questo titolo in realtà sta ad indicare una genealogia di Malesi che, in questo caso, sono i sovrani di Malacca. Bisogna notare che l'opera, che pur abbraccia un secolo e le carriere dei vari sovrani, non ha date, e la divisione in capitoli è probabilmente il risultato di una influenza persiana.

Esistono parecchie storie degli Stati malesi della pe-

nisola, le quali però, nonostante il titolo in arabo, sono più utili alla conoscenza del folclore malese che non della storiografia araba. Infatti, sino alla fine del XIX secolo, sono poche le opere di questo genere che abbiano sviluppato l'argomento ordinandolo per date e fatti, come insegna la storiografia musulmana. Fanno eccezione gli scritti storici di Nūr al-Dīn al-Rānīrī, un letterato itinerante (esempio del persistere di *'ulamā'* espatriati nella vita religiosa della regione) originario di Gujarat. Ad Aceh, tra il 1637 e il 1642, egli scrisse molte opere in malese, tra cui una storia universale e un libro sulla storia di Aceh fino a quel tempo, ma contribuì vigorosamente anche alle polemiche contemporanee fra adepti di varie scuole teosofiche ṣūfī. Un altro esempio è dato dal *Tuḥfat al-nafīs* di Raja Haji Ali di Riau, scritto nella scia revivalista islamica della fine del XIX secolo.

Letteratura. Opere di carattere più letterario, seppur basate sulle figure dei profeti, delle persone che attorniavano Muḥammad e degli eroi dell'Islam, sono parimenti conosciute fin dal XVII secolo. I più antichi racconti pervenutici includono versioni malesi della storia di Giuseppe e della moglie di Potifar, probabilmente tratte da una fonte persiana copiata nel 1604, e versioni della storia di Iskandar Ḏū al-Qarnayn (Alessandro il Grande), insieme con altre narrazioni sui profeti dell'Islam. La recensione 1612 degli *Annali malesi* si apre con il racconto dell'invasione dell'India da parte di Alessandro, presentato come il progenitore della dinastia di Malacca. Ciò dimostra quanto fosse famoso quest'episodio e quanto fosse popolare il nome del condottiero, omonimo di quell'Iskandar Musa (regnante dal 1607 al 1636) che fu il più grande sovrano di Aceh.

Nello stesso periodo si diffusero anche racconti incentrati sullo zio del Profeta, Amīr Ḥamza, e sull'eroe šī'ita Muḥammad ibn al-Ḥanafīya. Negli *Annali malesi* si dice che la biblioteca di Malacca conservasse delle versioni di queste storie, tenute in grande stima già nel 1511. Il riferimento, tuttavia, può avere carattere apocrifo, e potrebbe significare che questi racconti dovevano essere stati narrati ai soldati di Malacca per infondere loro coraggio nella battaglia che il giorno dopo avrebbero sostenuto contro i Portoghesi, una battaglia che terminò con l'occupazione portoghese del sultanato. Ciò nondimeno, il loro valore simbolico era indiscusso al tempo in cui venne compilata la recensione 1612 degli *Annali malesi*. Inoltre, la popolarità di queste opere suggerisce anche la presenza di qualche connotato šī'ita nell'Islam coevo di Aceh. Šī'ita o meno, certo il gusto delle prime opere malesi è fortemente persiano, tanto che la più famosa di esse è appunto una versione del testo persiano *Ṭūṭī-nāma* (Il libro del pappagallo), conosciuta in malese col titolo *Hikayat bayan budiman* (La storia del pappagallo saggio).

Narrazioni popolari. Contemporaneamente, tutto un complesso di tradizioni narrative islamiche si fece strada nella cultura malese e giavanese. Questi racconti derivavano dalle tradizioni popolari assai più che da quelle colte, e giunsero in Asia sudorientale attraverso la mediazione del subcontinente indiano, piuttosto che direttamente dal Medio Oriente arabo, per quanto sia impossibile operare una netta distinzione dal momento che le opere arabe vennero ricopiate in India e di qui trasmesse, o mediate, in diverse lingue indiane, alle lingue dell'arcipelago indonesiano.

È opportuno ricordare che le storie riguardanti gli eroi dell'Islam non avevano un'importanza esclusivamente religiosa, ma servivano anche come intrattenimenti che riscuotevano grande consenso popolare. In questo modo, gli eroi divennero parte integrante dell'educazione di persone di ogni età e livello sociale e, dal momento che permettevano loro di condividere l'esperienza di comunità diverse dalla propria, servirono a creare una generale coscienza panislamica. I cataloghi dei manoscritti riportano molte copie di storie riguardanti Muḥammad ibn al-Ḥanafīya e Amīr Ḥamza, oltre a raccolte di storie dei profeti e a racconti su certi profeti in particolare, come Adamo, Abramo, Noè e Mosè. A Giava, poi, fu particolarmente popolare la storia di Giuseppe.

Ad essi, tuttavia, va aggiunto un patrimonio di storie alquanto slegate dalle figure religiose, ma che derivano da fonti islamiche e che presentano un *ethos* tipicamente musulmano. Tra questi racconti, molti derivano da raccolte come le *Mille e Una Notte*, e da opere classiche come il *Ṭūṭī-nāma* di cui abbiamo parlato prima. Fra le altre raccolte di storie ricordiamo il *Kalīla e Dimna*, conosciuto almeno fin dal 1736, e il *Baḫtiyār-nāma* (Il libro di Baḫtiyār), che è una sorta di *Mille e Una Notte* rovesciato, in cui la figura presentata dalla cornice narrativa è quella di un giovane principe, accusato da dieci visir di avere una relazione con una giovane serva, il quale riesce a ritardare la propria esecuzione narrando una serie di racconti fino a che la verità non viene scoperta. Questo tema conobbe vasta fama tanto nella letteratura popolare persiana e turca, quanto nel Medioevo latino.

Non sappiamo come questi racconti passarono inizialmente in malese: forse arrivarono in forma orale e vennero messi per iscritto da scribi di corte secondo le appropriate convenzioni letterarie, così che potessero essere recitati nelle occasioni mondane di palazzo, o forse si formarono da una sorta di interazione tra lettore, trasmettitore orale e scriba. È certo, comunque, che vennero conservati nelle biblioteche di corte, che l'accesso ad essi fu limitato ai soli funzionari di alto grado, e che soltanto il sultano aveva l'autorità di permetterne la lettura.

Questa composita tradizione islamica, formatasi direttamente sulle fonti arabe o mediata dai vernacoli indiani, continua ad essere popolare tra i musulmani dell'Asia sudorientale grazie ai numerosi rifacimenti, agli adattamenti e anche alle versioni sceniche. Nelle regioni occidentali di Giava, per esempio, uno dei cicli delle storie di Amīr Ḥamza è entrato a far parte del repertorio del teatro delle marionette. La prova di tale popolarità passata e presente si può intuire, oltre che dall'osservazione diretta, anche dai cataloghi dei manoscritti malesi, giavanesi e sundanesi, per menzionarne soltanto alcuni.

Di fronte a tale ricchezza di tradizioni e a tale vasta popolarità, è rilevante osservare come, nonostante il tentativo compiuto da qualche membro dell'*élite* colta musulmana di utilizzare il malese e il malese indonesiano, la stragrande maggioranza delle opere letterarie moderne sia prodotta da autori di orientamento laico e tratti di argomenti e temi prettamente laici.

Tempi moderni

Con la proclamazione dell'indipendenza dell'Indonesia, il 17 agosto 1945, due giorni dopo la resa del Giappone, e con il trasferimento di sovranità dall'Olanda allo Stato nazionale nel 1950, i gruppi musulmani esercitarono una notevole pressione affinché l'Indonesia si dichiarasse Stato islamico e la legge islamica venisse applicata alla popolazione musulmana.

Soltanto dopo lunghi e aspri dibattiti tra le fazioni religiose e i nazionalisti laici, a pochi mesi dalla resa del Giappone si arrivò infine a un compromesso, e la Pancasila («cinque pilastri»), un insieme di cinque princìpi largamente condivisi da Sukarno, primo presidente della repubblica, fu accettata con qualche riserva come base del nuovo Stato. Dal momento che il primo di questi princìpi consisteva nella fede in un solo Dio, questa formula fece dell'Indonesia uno Stato non confessionale, senza renderlo del tutto laico. Un corollario allo statuto permise la nomina di un ministro della religione, il primo nella storia della repubblica. Questo ministro aveva l'incarico di provvedere ai bisogni e agli interessi di tutte le comunità religiose del Paese, benché, in seguito, si siano venute a creare difficoltà circa i termini di riferimento sotto i quali includere gli induisti balinesi e i gruppi mistici giavanesi.

Rivolte religiose. Il compromesso, tuttavia, non durò a lungo. Dopo la proclamazione dell'indipendenza, i nazionalisti laici accantonarono i riferimenti all'Islam che avevano legittimato. Per lo zoccolo duro dei partiti musulmani, questa linea di governo fu una conferma ai loro peggiori timori. La disillusione e l'amarezza, generatisi nelle fazioni musulmane, portarono alla nascita di tre rivolte contro il governo repubblicano. La prima, e la più pericolosa, esplose prima ancora che l'indipendenza dal protettorato olandese venisse posta in atto. Dopo aver condotto per diversi mesi attività di guerriglia, il 7 agosto 1949 un ex studente di medicina, di nome Kartosuwirjo (1923-1962), proclamò uno Stato islamico dell'Indonesia nelle regioni montagnose occidentali di Giava, ed egli stesso assunse la carica di imam di tale Stato. Alla testa del suo movimento, Kartosuwirjo continuò a condurre un'attività di guerriglia antigovernativa, conosciuta come la rivolta del Darul Islam, fino al 1962, quando venne catturato e giustiziato con cinque compagni. Il movimento, che sulle prime aveva mostrato un afflato idealistico, attirandosi il tacito appoggio di molti esponenti dei partiti politici musulmani, gradualmente era venuto degenerando in un gruppo terroristico che aveva finito per provocare grandi perdite umane e materiali in tutta la regione occidentale di Giava per più di un decennio. Infatti, alla ricerca di risorse finanziarie, si era reso colpevole di saccheggi e distruzioni di fattorie e proprietà terriere e aveva ordito diversi complotti per assassinare il presidente Sukarno.

Intanto, erano scoppiate altre due rivolte religiose ispirate all'ideale di uno Stato indonesiano islamico in cui fosse realizzato il *dār al-Islām* (ar., «dimora dell'Islam»; indon., *darul Islam*). Una di esse era esplosa nell'isola di Sulawesi nel 1952, quando il *leader* del movimento, Kahar Muzakkar, accettò l'incarico di Kartosuwirjo di comandare la quarta divisione dell'armata musulmana in Indonesia. Con alterne fortune, Kahar Muzakkar riuscì a mantenere in piedi il suo movimento fino all'inizio del 1965, quando fu accerchiato e ucciso dalle forze repubblicane. La seconda rivolta, guidata da Daud Beureu'eh, esplose alla fine del 1953 ad Aceh, una regione che si era già messa in vista in diverse occasioni per la forza delle sue tradizioni islamiche. Anche questa insurrezione si rifece al movimento giavanese: Daud Beureu'eh proclamò uno Stato islamico di Aceh e si diede il titolo di «Comandante dei Fedeli» (*Amīr al-Mu'minīn*, titolo storico dei califfi musulmani), ma dopo nove anni di lotta, nel 1962 giunse a un armistizio con il governo centrale. Le vicende legate a queste rivolte concernono la storia politica assai più che quella dell'Islam, ma è comunque importante notare che tutti e tre i movimenti, assai costosi in termini umani ed economici, vennero infine sedati da truppe musulmane agli ordini di un presidente musulmano di uno Stato nazionale fondato su di un'ideologia, la Pancasila, che non riconosceva l'esclusivismo di alcuna tradizione religiosa.

Politiche di opposizione. A livello squisitamente politico, gli anni tra il 1950 e il 1965 registrarono un suc-

cesso continuo, ma decrescente, degli sforzi dei partiti musulmani per ottenere il potere necessario a fare dell'Indonesia uno Stato islamico. I partiti musulmani, però, non raggiunsero mai la superiorità numerica o la capacità necessaria a vincere in strategia l'alleanza tra i nazionalisti «laici» e i partiti della sinistra radicale. Alla fine, non restò loro che dichiarare fedeltà allo Stato indonesiano, riconoscendo la Pancasila e l'ideologia di governo, e lo fecero dichiarando che soltanto i musulmani potevano garantire un adeguato contenuto al primo principio che stabiliva la fede in un Dio unico.

Nel 1965, l'eliminazione della forza politica di Sukarno sulla scia di un tentato colpo di Stato comunista e la distruzione del Partito Comunista stesso portarono a una rinascita delle aspettative musulmane circa un positivo ruolo islamico nel governo. Ma anche questa volta le aspettative vennero deluse, sebbene l'azione di massa da parte islamica fosse riuscita, nel 1973, a bloccare la proposta di legalizzare il matrimonio civile.

Nell'ultimo quarto del XX secolo i partiti musulmani, pur con nomi laici, assunsero il ruolo di opposizione politica nei confronti di un governo essenzialmente laico e costituirono la sola forma di dissenso organizzato. Se negli anni '50 il loro ideale era la costituzione di uno Stato islamico indonesiano, ora essi divennero portavoce della richiesta di giustizia sociale ed economica e della protesta contro la corruzione del governo, il laicismo, il consumismo e l'economia di mercato.

È opportuno sottolineare, tuttavia, che i movimenti politici islamici sono ben lungi da un'adesione maggioritaria tra i musulmani indonesiani. La maggioranza dei musulmani, infatti, vive e lavora all'interno di uno *status quo* dominato dalla presenza giavanese, e accetta tacitamente norme di comportamento e forme di culto islamiche considerate maggioritarie nell'ambito della tradizione culturale e religiosa nazionale, nello stesso modo in cui la Chiesa d'Inghilterra adempie a tale ruolo in Gran Bretagna, con la differenza che l'Islam è davvero religione maggioritaria e non imposta dalla Stato.

Il ruolo della religione islamica però non si limita a questo. Accanto al sistema educativo pubblico esistono infatti dei centri di educazione islamica, oltre a istituti statali destinati alla formazione di esperti nei campi del diritto, dell'educazione e della predicazione islamici. Sussistono poi molte piccole istituzioni che impartiscono in arabo i loro insegnamenti e diplomano centinaia di studenti, i quali si recano all'estero per approfondire i loro studi, per lo più presso le istituzioni religiose di India, Pakistan, Arabia Saudita ed Egitto, ma alcuni anche presso istituzioni culturali laiche, come possono essere le università australiane, inglesi e canadesi. All'università religiosa al-Azhar del Cairo, gli elementi indonesiani e malesi formano parte così integrante che, alla celebrazione dei mille anni di al-Azhar nell'aprile 1983, gli studenti proveniente dall'Asia sudorientale costituivano la comunità straniera più numerosa dell'istituto, così come accade per il pellegrinaggio a Mecca. Ciò nonostante, il numero dei laureati formatisi in queste istituzioni è piuttosto irregolare, e una parte significativa dei pensatori musulmani ha sviluppato un interesse intellettuale per il ruolo della religione nel mondo moderno al di fuori delle tradizionali discipline islamiche del *fiqh* e del *kalām*, talvolta influenzati della minoritaria Aḥmadīya di Lahore, che vanta una piccola presenza anche in Indonesia.

La continuità dell'esperienza islamica. L'Indonesia registra, dunque, una vasta gamma di intensità nella professione della fede islamica. Ad un osservatore superficiale, la maggior parte della popolazione agricola di Giava, per esempio, può non sembrare affatto musulmana. Eppure sono pochi coloro che dichiarano espressamente di aderire al Buddhismo, che sta godendo di un periodo di rinnovato vigore, o a qualche setta mistica. La stragrande maggioranza ha una percezione della trascendenza divina di carattere senz'altro islamico e, anche se in essa si esaurisce tutto l'impegno religioso, ciò basta tuttavia a identificarli come musulmani. All'estremo opposto stanno i gruppi di musulmani radicali, che si ispirano agli ideali di Ḥasan al-Bannā', fondatore dell'Iḫwān al-Muslimūn, la Fratellanza Musulmana, o alle idee del pakistano Mawdūdī o magari al gruppo egiziano Takfīr wa-al-Hiğra («Denuncia e abbandono»). Nonostante le differenze interne, soprattutto per ciò che concerne le tattiche e le strategie, essi sono accomunati dalla percezione dell'Islam come uno stile di vita completamente rivelato, un impegno assoluto. La loro visione si basa sulla sola autorità del Corano e della *sunna* e respinge la tradizione delle quattro scuole di diritto, insieme a tutta la casistica legale fondata sui precedenti e sulle analogie.

Eppure tali divisioni non sono chiare e ci si trova di fronte a una tendenza alla continuità piuttosto che a una serie di fenomeni discontinui. La gente comune, poi, di solito neppure affronta questi argomenti. La pratica comunitaria islamica è ritmica come il respiro, a prescindere dalla grande o scarsa attenzione che la comunità pone all'osservanza delle pratiche esteriori, come il digiuno e la preghiera rituale, o alle osservanze regionali che essa sceglie per ammantare e migliorare le sue pratiche. E tuttavia non si può porre eccessiva enfasi sul fatto che, per molti, l'Islam è faccenda di devozione personale, moralità, matrimonio, divorzio e, in varia misura, un fattore ereditario e regionale.

La situazione in Malesia è complicata dalla composizione etnica della regione. Essere malese implica essere musulmano, e l'Islam è il mezzo con cui i Malesi asseri-

scono la loro identità e i loro diritti contro le altre etnie, in particolare quella cinese; in questo modo, il pericolo di una sorta di fascismo religioso è sempre in agguato. Fin dai primi anni '70 del XX secolo si sono registrate ondate di entusiasmo islamico, ed è stata attuata una considerevole pressione all'islamizzazione del governo, sotto forma di una spinta all'introduzione di un sistema bancario di tipo islamico e alla promulgazione di leggi inerenti al comportamento sociale, specialmente le cosiddette leggi *ḫalwa*, che proibiscono situazioni di «sospetta promiscuità» tra i sessi, oltre alla richiesta di imporre condizioni alla compravendita di carne suina, praticamente bandita dai menu degli hotel internazionali.

La risposta del governo a queste e ad altre pressioni è stata misurata. Per inibire l'iniziativa dei gruppi estremisti, esso si è impegnato in una politica di islamizzazione che ha dichiarato essere diretta esclusivamente a migliorare l'apporto religioso dei musulmani. Tuttavia, il governo non è riuscito ad appianare le divergenze di opinione circa le modalità di applicazione delle normative etiche musulmane ai non musulmani. Nel 1985, per esempio, si ebbe qualche fermento nello Stato di Sabah, nel Borneo settentrionale, a causa dell'elezione di un primo ministro daiaco cristiano.

Alla fine del XX secolo si è certo assistito a un marcato aumento del fervore religioso, in particolare in ambiente universitario e tra i funzionari pubblici, che si riflette in una maggiore osservanza della preghiera quotidiana e del digiuno, nel numero dei partecipanti al pellegrinaggio a Mecca e negli abiti delle donne. Inoltre, sono spuntate varie associazioni religiose, tutte dedicate alla diffusione degli insegnamenti islamici, seppur con modalità diverse. Alcune registrano la presenza di elementi iraniani e libici, altre si ispirano a Mawdūdī. Di particolare interesse è la Dār al-Arqam, un'associazione che ha fondato diverse comunità autosufficienti nelle quali individui singoli o famiglie intere, spesso di professionisti, possono ritirarsi per brevi o lunghi periodi: all'interno di tali comunità costoro possono vivere in totale accordo con la *sunna* del Profeta, lontano dalle distrazioni di un mondo imperfetto che, come essi ritengono, prima o poi trarrà frutto dal loro esempio.

L'osservatore superficiale non ha a sua disposizione che poche prove esteriori dell'espansione islamica in Asia sudorientale. Non vi sono qui le esuberanti architetture che caratterizzano la civiltà musulmana dell'Asia meridionale e occidentale. Le forme tradizionali di musica e danza, gli abiti, le strutture sociali, i sistemi ereditari e la legislazione personale e familiare, tutto suggerisce invece un complesso di culture che poco hanno a che spartire con l'Islam. Chi arriva qui dal Medio Oriente, abituato alle manifestazioni esteriori dell'Islam nel mondo arabo, dove molto di ciò che era costume locale al tempo del Profeta è ora inseparabile dalla tradizione islamica, può rimanere perplesso dalle differenze dell'Islam praticato in Asia sudorientale, e può anche sentirsi indotto a ritenere non islamico molto di ciò che vede, dimenticando così quanto c'era di non islamico anche in Medio Oriente.

Nonostante tutto, si è dimostrato come, in Asia sudorientale, praticamente tutti i movimenti del mondo islamico e tutte le ideologie e le scuole di pensiero abbiano trovato una risposta e come vi sia una lunga tradizione di *'ulamā'* locali espatriati in Medio Oriente, definitivamente o per lunghi periodi, a fronte di una tradizione di tendenza opposta che ha visto stabilirsi in Asia sudorientale molti *'ulamā'* del Medio Oriente e dell'Asia meridionale. E davvero, oggi questa regione registra una forza e una vitalità di espressioni islamiche che si manifestano in una vasta gamma di percezioni religiose e di entusiasmo, sia a livello individuale che comunitario. Tale potenziale può avere esiti negativi ed esiti positivi, ma in ogni caso, nell'ormai sedicesimo secolo dell'egira, l'Islam dell'Asia sudorientale non può continuare ad essere ignorato, né da quei Paesi che dell'Islam costituiscono il cuore, e che ancora devono registrarne l'impatto, né dal mondo occidentale.

[Vedi anche *GIAVA, RELIGIONE DI* e *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

Purtroppo non esistono monografie sull'Islam dell'Asia sudorientale. I testi di seguito presentati possono servire come guida generale per il lettore e non vogliono essere una lista completa. Per il contesto storico nel quale l'Islam svolge i suoi vari ruoli in Asia sudorientale, cfr. J.S. Bastin e H.J. Benda, *A History of Modern Southeast Asia. Colonialism, Nationalism, and Decolonization*, Englewood Cliffs/N.J. 1968, Sydney-London 1977 (2ª ed.), un'opera lucida e magistralmente scritta, che rende ragione a quest'area *in toto*, dalla Birmania alle Filippine. D.G.E. Hall, *A History of South-East Asia*, London 1981 (4ª ed.) (trad. it. *Storia dell'Asia sudorientale*, Milano 1972, 3ª ed.), è ancora il testo base per una panoramica storica dell'Asia sudorientale vista nel suo complesso, dai primi tempi al 1950 circa. Un utile contributo è dato da A. Ibrahim (cur.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore 1985. Cfr. anche Barbara Andaya e L. Andaya, *A History of Malaysia*, London 1982, Basingstoke 2001 (2ª ed.) e M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia, c. 1300 to the Present*, Bloomington/Ind. 1981, Basingstoke 2001 (3ª ed.).

Il periodo moderno. C. van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, The Hague 1981 è un'analisi mirabilmente lucida delle rivolte contro il governo repubblicano in Indonesia tra il 1950 e il 1965, dirette a favore della trasformazione della nazione in uno Stato islamico. Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Chicago 1976 (rist.), è un capolavoro di

sensibile descrizione etnografica, nonostante la divisione alquanto meccanica della società giavanese in Santri (musulmani), *abangan* (agricoltori) e Prijayi (aristocratici burocrati), e la scarsa profondità dimostrata nella comprensione del contesto storico della religione giavanese. P.G. Gowing, *Muslim Filipinos. Heritage and Horizon*, Quezon City/Philippines 1979, presenta un'eccellente panoramica delle comunità islamiche delle Filippine dai tempi antichi fino agli anni '70 del XX secolo, ed è fornito di una bibliografia particolarmente curata. R. Israeli (cur.), *The Crescent in the East. Islam in Asia Major*, London 1982 contiene alcuni capitoli dedicati all'Islam in Birmania, Malesia, Tailandia, Indonesia e Filippine. In J.L. Esposito (cur.), *Islam in Public Life*, New York 1986 vi sono invece alcuni studi dedicati all'Islam nella vita pubblica di Malesia e Indonesia che forniscono un ragionevole sunto del ruolo svolto in ciascuna nazione. Cfr. anche B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague 1982 (rist.); G.W.J. Drewes, *Indonesia. Mysticism and Activism*, in G.E. von Grunebaum (cur.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago 1955, pp. 284-310; A.H. Johns, *An Islamic System or Islamic Values? Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia*, in W.R. Roff (cur.), *Islam and the Political Economy of Meaning. Comparative Studies in Muslim Discourse*, Berkeley 1986; e Astri Suhrke, *The Thai Muslims. Some Aspects of Minority Integration*, in «Pacific Affairs», 43 (1970-1971), pp. 531-47.

Studi specialistici. S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapore 1963 è un breve, provocatorio e delizioso testo che analizza il ruolo attribuito ai sufi nella predicazione dell'Islam in Asia sudorientale, accompagnato da un'analisi particolarmente interessante delle iscrizioni sulla stele ritrovata a Phanrang. M.B. Hooker (cur.), *Islam in South-East Asia*, Leiden 1983, rist. 1988 è una raccolta di sette saggi che affrontano l'Islam dell'Asia sudorientale con un approccio rinnovato e vigoroso, e riuniscono prospettive diverse derivanti da studi di etnografia, filosofia e legge islamica e letteratura. Ch. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, A.W.S. O'Sullivan (trad.), I-II, Leiden 1906 è l'opera classica dedicata alla descrizione di quella che, sotto molti aspetti, è stata la comunità musulmana più importante dell'Asia sudorientale. R. Israeli e A.H. Johns (curr.), *Islam in Asia*, II, *Southeast and East Asia*, Boulder 1984 include, tra i soggetti, l'analisi sociologica dell'islamizzazione di Giava, l'esegesi coranica in Malesia e Indonesia, e le interrelazioni reciproche tra l'Islam dell'Asia sudorientale e quello della sue terre d'origine. C.S. Kessler, *Islam and Politics in a Malay State. Kelantan 1838-1969*, Ithaca/N.Y. 1978 è un eccellente microstudio incentrato su una piccola città malese che ha vaste implicazioni per tutta la Malesia. N. Levtzion (cur.), *Conversion to Islam*, New York 1979 è un'utilissima raccolta di saggi che forniscono una solida base allo studio comparativo della conversione all'Islam. W.R. Roff (cur.), *Kelantan. Religion, Society, and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur 1974 è un'utile raccolta di materiale riguardante la vita e i movimenti islamici a Kelantan, che presenta anche un convincente paradigma per le altre regioni. Cfr. anche M.A.J. Beg, *Arabic Loan-Words in Malay. A Comparative Study*, Kuala Lumpur 1983 (3ª ed.); C.C. Berg, *The Islamisation of Java*, in «Studia Islamica», 4 (1955), pp. 11-142; Christine E. Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847*, London 1983; A.H. Johns, *Islam in Southeast Asia. Reflections on New Directions*, in «Indonesia», 19 (1975), pp. 33-55; e Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore 1973.

Letteratura. Per un'introduzione agli scritti islamici nei dialetti locali, cfr. C.C. Brown, *Sĕjarah Mĕlayu; or, Malay Annals*, Kuala Lumpur (1970) 1983 (2ª ed. riv.), una leziosa ma piacevole traduzione della recensione 1612 del *Sejarah Melayu*. G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, The Hague 1969 è l'edizione e la traduzione del testo manoscritto di un *primbon* (taccuino di uno studente) giavanese portato in Europa intorno al 1598; G.W.J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path*, The Hague 1977 comprende ottimi indici e bibliografia. R. Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur 1977 (3ª ed.) è un testo difficile, ma sicuramente degno di uno studio partecipe e attento: cfr. in particolar modo i capitoli che trattano le leggende musulmane, i cicli di racconti tratti da fonti islamiche, e la teologia, la giurisprudenza e la storia islamiche. Cfr. anche L.F. Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyah*, The Hague 1975.

A.H. JOHNS

L'Islam nell'Europa moderna

Se l'Europa medievale, in genere, non tollerava l'insediamento permanente di musulmani nei propri Paesi, il colonialismo del XIX secolo provocò uno spostamento di singoli musulmani nelle regioni metropolitane. Tuttavia, si trattava per lo più di emigranti stagionali che non arrivarono, se non raramente, a costituirsi in comunità.

Nella prima metà del XX secolo, invece, i musulmani giunsero in Europa occidentale soprattutto in qualità di soldati delle truppe coloniali: Algerini e Senegalesi in Francia, Indiani in Inghilterra, Tatari e altri gruppi dell'Europa orientale in Germania, Bosniaci in Austria, Marocchini in Spagna. Dopo la seconda guerra mondiale, la maggior parte degli emigranti musulmani si spostò in cerca di lavoro, ma aumentò notevolmente anche il numero di studenti e di professionisti che si fermò in Europa dopo aver terminato gli studi o la formazione tecnica. A partire dagli anni '70 del XX secolo crebbe, inoltre, anche il numero dei rifugiati politici, provenienti soprattutto da Libano (per lo più Palestinesi), Eritrea, Pakistan, Iran e Afganistan.

Il rapido aumento di questa diaspora musulmana postbellica nel breve arco di pochi decenni non fu seguito da uno sviluppo altrettanto vertiginoso della vita religiosa, così che molti immigrati spesso andarono incontro a una crisi di identità culturale. Prima del XX secolo in Europa occidentale non esistevano quasi moschee, e ancora negli anni '80 non si trattava che di casi isolati, di luoghi simbolo situati assai lontano dai centri in cui viveva la grande maggioranza della popolazione

musulmana. Per la maggior parte, gli uffici religiosi avevano luogo in qualche posto di fortuna, come case private, botteghe o autorimesse. Nel 1985 esistevano almeno cinquemila di queste «moschee private» in Europa occidentale.

Demografia. A causa della continua immigrazione e dei problemi statistici creati dai clandestini, un censimento attendibile della popolazione musulmana è assai difficile da stabilire, poiché le stime si rivelano di solito troppo basse e superate appena un anno o due dopo la loro pubblicazione.

Nel 1985, il totale della diaspora musulmana in Europa occidentale veniva stimato intorno ai sette milioni di individui, di cui all'incirca due rispettivamente in Germania e in Francia, e poco più di uno in Inghilterra. La più alta concentrazione veniva registrata nell'allora Berlino Ovest, dove una comunità composta da ben 300.000 musulmani costituiva il secondo maggiore gruppo religioso e superava quello cattolico, formato da 260.000 individui. Anche in Francia, l'Islam divenne la seconda religione già negli anni '70 e nel 2000 il totale si aggirava intorno al 10% della popolazione francese. In ognuno di questi tre Stati la scena musulmana è dominata da un particolare gruppo etnico: i Turchi in Germania, i Nordafricani in Francia e i Pakistani, insieme con immigrati del Bangladesh e dell'India, in Inghilterra, sebbene sia sempre più netta la tendenza a un'amalgamazione dei gruppi. In Inghilterra, per esempio, esistono anche grandi comunità turche, provenienti quasi esclusivamente da Cipro, e in Germania si registra un aumento nelle comunità pakistana e marocchina. I musulmani originari dell'Africa subsahariana sono presenti principalmente in Francia, poi in Inghilterra e, in misura minore, in Germania. La maggior parte degli immigrati musulmani dell'ex Iugoslavia lavora in Germania e in Austria, ma anche in Francia, Inghilterra, Olanda e soprattutto Svezia. Soltanto poche centinaia di Afgani sono emigrati in Inghilterra e qualche migliaio in Francia, ma la loro presenza in Germania ammontava a settemila già nel 1985. Gli Arabi mediorientali e gli Iraniani sono quasi egualmente ripartiti tra Germania, Francia e Inghilterra. La comunità araba nella ex Berlino Ovest, che ammontava a ventimila individui, metà dei quali Palestinesi, rappresentava una delle concentrazioni più forti. In Inghilterra e in Francia vi sono piccole comunità, costituitesi da lungo tempo, di Yemeniti. La comunità musulmana francese è la più omogenea e assomma il maggior numero di persone che hanno ottenuto la cittadinanza. Dal momento che l'Islam dell'Africa occidentale (Mauritania, Mali, Niger, Senegal, Guinea, Costa d'Avorio, Burkina Faso, Nigeria e Camerun) deriva da quello magrebino, regna tra i musulmani francesi un'armonia relativamente maggiore di quella che si registra in Inghilterra o in Germania, dove le diverse comunità sono molto polarizzate.

La diaspora dei musulmani eritrei e somali, seguita da un numero crescente di emigranti dall'Africa settentrionale e occidentale, ha investito anche Italia e Grecia, dove già si era formato un nutrito gruppo di Pakistani, principalmente tra gli addetti all'industria navale. In Spagna il numero dei musulmani è arrivato a superare le minoranze protestante ed ebrea, con una predominanza, sempre nel 1985, di lavoratori marocchini, seguiti da genti dell'Africa occidentale arrivati sull'onda dei Nordafricani. La Spagna registra anche la più numerosa comunità di Arabi e Iraniani benestanti; il governo ha accolto infatti la maggior parte dei rifugiati iraniani dopo la rivoluzione del 1978-1979, ma quando il loro numero ha raggiunto i sessantamila, i nuovi arrivati sono stati dirottati in Danimarca.

Già a metà degli anni '80 del secolo scorso, dunque, tutti i governi europei avevano dovuto istituire qualche misura legale per fermare l'immigrazione o almeno rimpatriare alcune minoranze musulmane. Tale politica è stata messa in atto di fronte al timore nazionale di una serpeggiante disoccupazione, benché la tesi xenofoba, che individuava negli immigrati i responsabili, restasse in buona misura di carattere psicologico, dal momento che la maggior parte degli Europei non sarebbe stata disposta a svolgere i lavori marginali e poco pagati che gli immigrati si assumevano. Tuttavia, la situazione può essere soggetta a una svolta radicale nel momento in cui perviene al mondo del lavoro quella generazione di Turchi, Marocchini o Pakistani nati in Europa. Già nel 1981, per esempio, il numero di medici musulmani impiegati nel servizio di sanità britannico era stimato intorno ai diecimila, mentre gli insegnanti si aggiravano tra i quindici e i diciassettemila e ingegneri e scienziati erano circa ventimila. I dati della Francia erano assai simili, mentre in Germania le cifre erano più basse ma il fenomeno registrava la stessa tendenza.

La situazione interconfessionale: musulmani sunniti e musulmani šīʿiti. In Europa occidentale e in America, il rapporto numerico tra sunniti e šīʿiti non si discosta dalle medie rappresentate nel mondo musulmano, con il 90% di sunniti e circa il 10% di šīʿiti. In Francia, dove predominano i musulmani originari dell'Africa, la percentuale degli šīʿiti è ancor più bassa, nonostante la relativamente forte concentrazione di Iraniani e la presenza di un meno nutrito gruppo di Libanesi šīʿiti. In Germania, al contrario, la proporzione degli šīʿiti arriva al 20%, se si include la setta Alevi, assai rappresentata tra i lavoratori turchi.

In Inghilterra, la numerosa comunità iraniana šīʿita è stata accresciuta dal sempre maggior numero di Indiani

e Pakistani, tanto che anche qui la percentuale šī'ita supera il 10%, grazie anche all'arrivo dei seguaci ismailiti dell'Aga Khan, che sono per lo più Indiani provenienti dall'Africa orientale.

A causa della pressione della diaspora, i musulmani sunniti e šī'iti spesso devono convivere e condividere i luoghi di culto. Tale situazione può favorire nel contempo il permanere di vecchi dissidi. In paragone con la polizia turca o pakistana, quella inglese o tedesca tratta i disturbatori con una certa indulgenza, così che gli immigrati estremisti rischiano assai meno nei Paesi della diaspora che nelle loro patrie d'origine. Nella città inglese di Rotherham, per esempio, che contava ben quattromila musulmani, si ebbero violenti scontri tra sunniti e šī'iti, e la polizia britannica finì per chiudere una moschea contesa. In Germania, i partiti turchi di estrema destra tentarono di istigare i giovani sunniti contro gli Alevi, che di solito sono membri della minoranza nazionale curda in Turchia e politicamente di sinistra.

Anomalie demografiche e tendenze alla conversione. Uno dei problemi sociali più seri con cui la diaspora musulmana si deve confrontare è lo squilibrio dei sessi, che porta con sé diverse implicazioni di ordine religioso. I precetti morali islamici ostacolano infatti una emigrazione altrettanto forte di donne, in quanto si ritiene difficile proteggere la loro *privacy* nel contesto incerto della vita in Europa. Le ragazze sono spesso rimandate nella loro terra d'origine dopo aver raggiunto la pubertà, così che non «incappino» in matrimoni con uomini fuori dalla loro comunità, e in particolar modo con non musulmani, o si rovinino la reputazione aderendo, anche di propria iniziativa, a uno stile di vita considerato troppo liberale. Degli oltre quattrocentomila Marocchini che vivono in Francia, per esempio, le donne rappresentano soltanto il 25%. In Germania la percentuale è ancora minore e in Scandinavia si abbassa al 16 per cento. Anche tra i gruppi di rifugiati, come gli Afgani e i Pakistani (soprattutto in Germania), la percentuale è altrettanto bassa, mentre fra i Turchi residenti in Germania il numero delle presenze femminili tende ad aumentare, pur restando ben lontano dalla parità.

La crescente preoccupazione di un'identità islamica sull'onda del processo di «reislamizzazione» ha indotto un sempre maggior numero di giovani uomini a «importare» mogli dalle terre d'origine, una tendenza osservabile sia tra gli studenti che tra i lavoratori. L'insorgenza del razzismo in Europa occidentale ha poi provocato una riduzione dei matrimoni tra donne europee e uomini musulmani. Nei casi di matrimoni misti, tuttavia, la conseguenza è di solito un accrescimento dei ranghi dei credenti musulmani: la maggioranza delle donne sposate non musulmane tende infatti a convertirsi all'Islam, almeno nominalmente, e anche gli uomini europei sposati con donne musulmane finiscono quasi sempre col convertirsi, dal momento che la legge islamica proibisce i matrimoni tra donne islamiche e uomini non musulmani.

L'Islam in Europa occidentale è stato anche considerevolmente incrementato dagli oltre diecimila convertiti che hanno abbracciato il Sufismo, ossia la mistica islamica. Oltre ai veri e propri convertiti, ve ne sono due volte tanti che si affiliano in modo meno rigoroso alle comunità ṣūfī, specialmente in Inghilterra e in Germania ma anche in Olanda, Italia e Grecia. L'esistenza di una catena di centri o «case» ṣūfī non può essere considerata un fenomeno passeggero o una semplice moda di spiritualismo alternativo. La *ṭarīqa* (fratellanza) della Chištīya, per esempio, che svolge un ruolo importante in Afganistan e nel subcontinente indiano, ha aperto il suo quartier generale in occidente a Bradford-on-Avon (Wiltshire); al Saint Anne's Center di Baldshaw (Sussex orientale), il direttore dell'organizzazione europea, Pīr Vilāyat 'Ināyat Khān, offre un programma di «insegnamenti, meditazione, conversazione con esperti guaritori circa la medicina di prevenzione, danza e preghiera universale». Nel 1980, una poetessa inglese, che ha adottato il nome della mistica islamica più riverita, Rābi'a al-'Adawīya, ha aperto una succursale di quest'associazione a Tunisi.

Sempre nella sfera del Sufismo non confessionale, esistono varie propaggini della *ṭarīqa* Darqāwīya che rivendica un legame spirituale con la città marocchina di Fez. Gli insegnamenti dei discepoli darqāwiti si rifanno chiaramente all'influenza di grandi maestri ṣūfī europei come René Guénon, Frithjof Schuon e Titus Burckhardt, sebbene si discostino quasi subito dalla generazione precedente per formulare invece un'interpretazione del Sufismo che sembra, sotto vari aspetti, più vicina al fondamentalismo che al misticismo. Il risultato è che questo gruppo di convertiti europei e americani, di solida derivazione medio borghese, rinuncerebbe ad ogni aspetto della vita moderna per un ritorno alle tradizioni del primo Medioevo. Nonostante ciò, il maggior centro per questo gruppo di convertiti, il Darqāwī Institute poco fuori Norwich (Norfolk), opera con efficienza ed esperienza manageriali. A livello locale, mantiene la sua associazione islamica in Inghilterra e un ufficio a Londra che coordina le attività delle altre affiliazioni, tra le quali vi sono la Society for the Return of Islam to Spain, con centri a Malaga, Siviglia, Cordova e Granada; la succursale americana, Islam West Foundation, con base a Tucson in Arizona; e il Center for the Unification of Native American Peoples (CUNAP), che opera come missione musulmana per gli indigeni della Bolivia.

Un gruppo assai differente di convertiti, generalmente poco riconosciuti come tali, comprende diversi ex *leader* studenteschi della sinistra indipendente, profondamente coinvolti nelle iniziative internazionali sui diritti umani e particolarmente legati ai movimenti di liberazione del Terzo Mondo. Questi convertiti hanno una profonda conoscenza degli insegnamenti islamici e sono genuinamente attaccati alla loro nuova fede, sebbene con molte riserve e malgrado il fatto che la loro versione della fede abbia poco a che spartire con quella della maggioranza ortodossa, ma rifletta piuttosto le idee di certe avanguardie intellettuali.

Tra i convertiti europei all'Islam vi sono state, poi, diverse figure di spicco, specialmente nel mondo accademico, e la loro prospettiva umanistica ha contribuito a gettare un ponte tra i due mondi culturali. Tra di loro figurano il barone Omar von Ehrenfels, antropologo austriaco (morto nel 1980); Vincent Monteil, esperto conoscitore dell'Africa e dell'Islam; Michel Chodkiewicz, direttore della casa editrice francese Éditions du Seuil; e Roger Garaudy, filosofo francese ed ex membro del Partito Comunista.

A livello più generale, tuttavia, le relazioni tra i convertiti occidentali e i loro correligionari orientali sono spesso problematiche. I nuovi arrivati lamentano di solito che non c'è nessun luogo dove l'Islam sia autenticamente praticato, che nessun Paese musulmano può essere preso a modello e che non esiste alcun *leader* a cui fare riferimento. Questi neoconvertiti, e soprattutto i membri della Darqāwīya, considerano di solito i musulmani della diaspora, siano essi studenti, diplomatici o lavoratori, come cattivi esempi da non imitare.

Riconoscimento pubblico delle comunità musulmane. Dal 1980 in poi, gruppi della diaspora musulmana in Europa hanno sollevato sentite rimostranze circa un'usurpazione indebita delle loro rappresentanze da parte di organismi, in prevalenza diplomatici, dei Paesi musulmani e hanno lamentato una situazione di disarmonia tra questi portavoce e le questioni che riguardano le comunità di immigrati. Queste lagnanze, non senza fondamento, riflettono una difficoltà basilare della situazione nella diaspora. L'Islam, almeno idealmente, respinge l'idea del sacerdozio e non ha una Chiesa. Un'alternativa al tipo di organizzazione modellata sulla Chiesa europea potrebbe essere rappresentata dalle strutture delle comunità ebraiche, i cui rabbini hanno una funzione non dissimile da quella degli *'ulamā'*, gli esperi religiosi musulmani. Tuttavia, molti musulmani provano avversione per ogni tipo di adattamento ai modelli europei, siano essi cristiani o ebraici. Le reazioni sono molto diverse, ma un'accettazione proficua dei moderni sistemi di organizzazione comunitaria si può trovare, di solito, soltanto in Paesi dove la diaspora musulmana si sia installata da generazioni.

In Gran Bretagna, Francia e Germania, un buon numero di eminenti accademici e intellettuali musulmani, alcuni ormai cittadini dei Paesi ospiti, hanno cominciato a interessarsi sempre più attivamente ai problemi delle loro comunità. Gli europei cristiani li considerano spesso degli «avvocati» assai poco rappresentativi della loro comunità religiosa, ma essi possono accollarsi con senso di responsabilità il ruolo di rappresentanti della tradizione islamica, e le comunità musulmane, in linea di massima, possono regolare la propria condotta sulla loro.

Tra gli organismi internazionali, il Muslim World Congress è di gran lunga quello che ha ottenuto più successo nell'affrontare la situazione delle comunità della diaspora. Nominando delegati locali per ogni provincia o Stato, ha fornito alle autorità dei Paesi ospitanti funzionari musulmani come consulenti su questioni di mutuo interesse. Tale rappresentanza è essenziale per il riconoscimento ufficiale dell'Islam come organismo strutturato all'interno della cornice legale europea. In Francia, il riconoscimento è stato annunciato nel 1977, alla vigilia delle celebrazioni per la nascita del Profeta, e in quell'occasione il Ministro degli Interni francese, Michel Poniatowski, ha dichiarato che i musulmani avrebbero goduto ora di uguali diritti nell'usufruire dei mezzi pubblici di comunicazione e di una voce in capitolo paritaria nella scelta dei *curricula* scolastici. Anche Austria e Belgio hanno compiuto simili passi, mentre la Germania a metà degli anni '80 del XX secolo era ancora in ritardo in questa direzione.

Prospettive future: assimilazione o isolamento? Le innumerevoli difficoltà con cui si devono confrontare le comunità musulmane della diaspora tendono ad alimentare l'oscurantismo o l'estremismo religioso e politico, che ostacolano l'integrazione nella società ospite e moltiplicano i problemi di preservazione dell'identità musulmana. È abbastanza comune che tale situazione diventi un circolo vizioso: l'isolamento intralcia il progresso dei giovani musulmani, i quali crescono svantaggiati dal punto di vista educativo e non possono nutrire molte speranze di una scalata sociale nel Paese ospite che è diventato ormai la loro patria.

Quando i nuovi arrivati sono accolti da grandi comunità preesistenti, si pone spesso in atto un estremo isolamento dalla vita del Paese ospite, tanto che lo stile di vita precedente rimane praticamente immutato. Le comunità di musulmani ortodossi turchi, in particolare, tendono a ricreare un'atmosfera del tutto avulsa dalla vita del Paese ospite. La Germania, per esempio, è stata considerata per lungo tempo un Paese congeniale alle comunità turche più conservatrici, uno Stato in cui si

poteva mantenere uno stile di vita che era proibito, o almeno reso molto difficile, nella Turchia kemalista. Gli insegnanti religiosi (*hocas*) che non avevano mai frequentato corsi di formazione istituiti dal governo turco, e che quindi non potevano insegnare ufficialmente in patria, convergevano in Germania, dove i lavoratori immigrati, per timore che i loro figli venissero traviati dalle tentazioni della vita moderna, spesso si offrivano di pagare loro le spese.

All'inizio degli anni '80 del XX secolo, la maggior parte dei Nordafricani residenti in Francia era già nata nel Paese ospite. All'interno di questa cosiddetta «seconda generazione» la tendenza ad una reislamizzazione è innegabile, e i membri più giovani sostengono con convinzione questi interessi comunitari. La partecipazione giovanile ai riti religiosi di preghiera e digiuno è infatti notevolmente cresciuta, sebbene si debba parlare in molti casi di atteggiamento spavaldo piuttosto che di devozione religiosa in senso tradizionale. I Nordafricani spesso sostengono che «attraverso l'identificazione con l'Islam, che è il vero potere rivoluzionario del Terzo Mondo, noi raggiungiamo l'autocoscienza e il rispetto dei nostri vicini». Altri tagliano corto in maniera semplicistica: «Senza l'Islam noi in Francia non conteremmo nulla!» E queste affermazioni di orgoglio nei confronti di un'appartenenza all'Islam vanno aumentando anche negli altri Paesi della diaspora.

[Dati affidabili e completi sulla situazione odierna dei musulmani in Italia non sono ancora disponibili, a causa soprattutto dell'estrema fluidità di una situazione di emigrazione alquanto recente, in parte incontrollata e in continuo mutamento. Attualmente i musulmani rappresentano la seconda comunità religiosa per numero di fedeli nel nostro Paese e vengono stimati intorno ai 500.000 (dati Caritas)-700.000 (dati OSI) individui, di cui meno del 10% ha la cittadinanza italiana. Gli Italiani convertitisi all'Islam sono stimati intorno alle 50.000 unità. La maggior parte dei musulmani immigrati gode di permessi di soggiorno e di lavoro, ma il numero di irregolari si aggira comunque intorno alle 80-85.000 unità, ferma restando la difficoltà oggettiva di censire tale parte di popolazione fluttuante che sfugge a verifiche ufficiali. Nelle scuole italiane, il 32,2% degli allievi extracomunitari è di religione musulmana e la presenza di giovani e giovanissimi all'interno delle varie comunità musulmane è preponderante.

Un'analisi della situazione presente per quanto riguarda la condizione dei musulmani rispetto all'accesso alla casa, alle condizioni di lavoro, all'istruzione, alla giustizia, ai servizi sanitari, scolastici e pubblici è offerta dalla sezione dedicata all'Italia del «Rapporto di monitoraggio della protezione delle minoranze nell'Unione Europea», un'indagine realizzata nel 2003 da «Eumap, Programma di monitoraggio dell'Adesione all'Unione Europea» dell'Open Society Institute (OSI) sulla situazione dei gruppi minoritari presenti in 15 Paesi europei.

La maggior parte degli immigrati di religione islamica è arrivata in Italia nell'ultimo ventennio e proviene in larga misura dal Magreb e dall'Africa. Le comunità più numerose sono a Roma, Milano, Torino, Brescia e provincia, ma esistono nutrite comunità islamiche anche in Liguria, Toscana, Emilia, Napoli, Catania e altrove.

Moschee vere e proprie sorgono a Roma e a Segrate, ma esistono naturalmente anche luoghi di culto ricavati da locali precedentemente destinati ad usi diversi (almeno una sessantina secondo una stima recente), senza contare le semplici sale di preghiera. La moschea di Monte Antenne, a Roma, è stata inaugurata nel 1995, è la più grande d'Europa ed è gestita dal Centro Islamico Culturale d'Italia, di impronta wahhābita.

La maggior parte dei centri islamici italiani è affiliata all'Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII), un'organizzazione nata nel 1990 allo scopo, appunto, di coordinare le varie comunità sparse sul territorio, di fornire una serie di servizi pratici ai loro membri, e di gestire attività di mediazione culturale. Nella seconda metà degli anni '90, a Milano, nasce la Comunità Religiosa Islamica Italiana (CoReIs), che si propone il dialogo interreligioso e l'approfondimento della dimensione contemplativa dell'Islam. Sempre a Milano, nel 2001, qualche mese dopo il tragico attentato alle Twin Towers di New York, si costituisce in forma autonoma l'associazione dei Giovani Musulmani d'Italia (GMI), formata in larghissima parte da giovani (l'età media va dai quindici ai diciassette anni) nati o cresciuti in Italia, di varia provenienza ed estrazione sociale, quasi tutti allievi di scuole superiori o studenti universitari. Questa «seconda generazione», assai più coinvolta nella vita del Paese, oltre a dimostrare uno spirito nuovo nell'affrontare le problematiche generazionali legate agli aspetti tradizionali delle comunità d'origine, si rende portavoce di diverse aspettative sociali e di nuovi approcci al modo di vivere la propria fede, candidandosi così a costituirsi come un valido mediatore nei confronti dell'opinione pubblica.

A livello culturale, poi, l'ultimo decennio ha visto un vero e proprio fiorire di associazioni e centri di cultura più o meno validi sul versante dell'integrazione, alcuni dei quali hanno avuto il merito di far conoscere qualche aspetto sociale ed etnografico di comunità musulmane provenienti da diverse parti del mondo.

Sul versante del rapporto tra lo Stato italiano e le rappresentanze delle comunità islamiche, va ricordato che non si è ancora raggiunto un accordo giuridico, come stabilito dall'articolo 8 della nostra Costituzione,

che sancisca diritti e doveri di tali comunità in ambito pubblico. *ndc*]

BIBLIOGRAFIA

Non sorprende che lo studio delle comunità musulmane nell'occidente moderno sia cresciuto con l'aumento della visibilità delle comunità stesse. Tuttavia, la maggior parte del materiale disponibile viene pubblicato sotto forma di articoli di rivista o di altre pubblicazioni periodiche, piuttosto che in forma libraria. Due gruppi di ricerca, che regolarmente pubblicano i risultati dei loro studi sull'argomento, l'uno nel mondo arabo e l'altro in Inghilterra, sono l'Institute of Muslim Minority Affairs dell'Università King Abdulaziz di Gedda, in Arabia Saudita, che vanta anche una propria rivista, e il Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations del Selly Oakes College di Birmingham, che pubblica tutta una serie di brevi monografie. Anche la rivista «Impact International», con sede a Londra, presenta un nutrito materiale sulla vita nella diaspora. Altri riferimenti bibliografici possono essere desunti dall'articolo di C. Durán, *Die Problematik der muslimischen Diaspora in Europa und Amerika*», in «Orient», 23 (1982), pp. 45-80.

Uno dei primi tentativi di fornire una panoramica della diaspora occidentale è rappresentato dall'opera di M.A. Kettani, *Muslims in Europe and America*, I-II, Beirut 1976. Tra gli studi dedicati alle situazioni locali citiamo Z. Badawi, *Islam in Britain*, London 1981; M.S. Abdullah, *Geschichte des Islam in Deutschland*, Vienna 1981; e F. Dassetto e A. Bastenier, *L'Islam transplanté*, Brussels 1984 (trad. it. *Europa. Una nuova frontiera dell'Islam*, Roma 1988), che si occupa degli immigrati turchi e marocchini in Belgio. Un eccellente e breve studio sulla situazione francese è M. Bennoune, *Maghribin Workers in France*, in «MERIP Reports», 34 (1975), pp. 1-12, 30; un saggio complementare, incentrato sulle difficoltà affrontate dalle comunità di immigrati in Francia è la monografia di T. Ben Jelloun, *Hospitalité française. Racisme et immigration maghrébine*, Paris 1984 (trad. it. *Ospitalità francese*, Stefania Papetti [trad.], Roma 1992).

In italiano segnaliamo i seguenti volumi dedicati alla situazione europea: Chantal Saint-Blancat, *L'Islam della diaspora*, Roma 1995; A. Negrini, *I musulmani tra noi. Chiesa cattolica e immigrati islamici in Europa. L'esempio tedesco*, Caltanissetta 1999; e S. Allievi, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Roma 2002. Per quanto riguarda lo specifico contesto italiano, tra i molti testi di varia natura editi in tempi recenti citiamo: V. Ianari (cur.), *L'Islam fra noi. Conoscere una realtà vicina e lontana*, Rivoli 1992; S. Allievi e F. Dassetto, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma 1993; Chantal Saint-Blancat (cur.), *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Roma 1999; S. Ferrari (cur.), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna 2000; A. Negri, *I cristiani e l'islam in Italia. Conoscere, capire, accogliere i musulmani*, Rivoli 2000; S. Allievi, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino 2003; S. Allievi, *I nuovi musulmani. I convertiti all'islam*, Roma 1999; e R. Ambrosini e S. Molina, *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino 2004. Per quel che concerne gli estremismi islamici, cfr. M. Allam, *Jihad in Italia. Viaggio nell'Islam radicale*, Milano 2003; e *I fratelli musulmani e il dibattito sull'islam politico*, Torino 1996.

La situazione delle donne musulmane in Europa è ancora poco esplorata; tra le opere della maggiore studiosa dell'argomento citiamo soltanto Nermin Abadan-Unat, *Implications of Migration on Emancipation and Pseudoemancipation of Turkish Women*, in «International Migration Review», 11 (1977), pp. 31-57. In italiano è stato tradotto il testo di Fatima Mernissi, *Donne del profeta. La condizione femminile nell'Islam*, Giovanna Maria Del Re (trad.), Genova 1997 (2ª ed.)

CALID DURÁN

L'Islam in America

L'identità dei primi musulmani che misero piede sul suolo americano è sconosciuta. Le prove che si sono volute produrre alla teoria di un arrivo musulmano da Spagna e Africa occidentale prima di Colombo sono piuttosto ambigue, ma non trascurabili. Si è scritto, per esempio, che intorno alla metà del X secolo, i sovrani musulmani di Spagna e dell'Africa settentrionale, loro terra d'origine, navigarono a ovest di Cordova fino all'«Oceano di nebbia» e tornarono dopo una lunga assenza, carichi di bottino, da una terra «strana e curiosa». Sebbene si sappia che genti di origine musulmana hanno accompagnato Colombo e i successivi esploratori spagnoli nel Nuovo Mondo, la loro affiliazione religiosa al tempo dei viaggi non venne registrata e così è ancora in discussione. Granada, l'ultima roccaforte musulmana di Spagna, cadde per mano dei cristiani nel 1492, alla vigilia dell'Inquisizione spagnola. Molti non cristiani fuggirono o abbracciarono il Cattolicesimo per sfuggire alla persecuzione. Almeno due documenti implicano la presenza di musulmani nell'America spagnola prima del 1550. Un decreto emanato nel 1539 da Carlo V, re di Spagna, vietava la migrazione alle Indie occidentali dei nipoti dei musulmani che erano stati bruciati sul rogo. Esso evidentemente rimase senza effetto perché, al momento della ratifica nel 1543, comparve contemporaneamente anche un ordine di espulsione di tutti i musulmani dai territori spagnoli d'oltremare.

Comunità di schiavi nelle piantagioni. Delle centinaia di migliaia di schiavi che Spagnoli, Portoghesi. Olandesi, Francesi e Inglesi portarono dall'Africa occidentale tra il 1530 e il 1850, per farli lavorare nelle miniere o nelle piantagioni delle colonie americane, una percentuale compresa all'incirca tra il 14 e il 20% era di religione musulmana. Tra di loro vi erano genti di lingua mande e di lingua wolof, provenienti delle coste del Senegal e dall'Alto Niger, contadini Hausa e artigiani delle oasi urbane del Sahara meridionale, e pastori Ful-

be delle savane occidentali del Sudan. Molti, tra di loro, vantavano un'ottima istruzione in arabo. I musulmani d'Africa erano sunniti e appartenevano alla scuola legale mālikita. Sebbene avessero lingue madri diverse, mutualmente incomprensibili, potevano comunicare tra di loro grazie alla conoscenza di preghiere e detti in arabo.

Gli schiavi africani vennero impiegati in Perù e in Messico nell'estrazione di minerali e metalli preziosi fino al 1680 circa, dopo di che si estinsero o vennero assorbiti nella popolazione indigena locale. All'inizio del XVII secolo, gli immigrati europei si stabilirono nelle zone temperate dell'America settentrionale e meridionale, ma le loro piccole fattorie e i loro allevamenti di bestiame a conduzione familiare non richiedevano l'impiego supplementare di una grande forza lavoro. Soltanto nelle isole caraibiche, nelle calde e fertili pianure settentrionali dell'America meridionale, nel Brasile orientale e negli Stati Uniti sudorientali l'economia era basata sul lavoro degli schiavi. Qui, rapidamente sterminata la popolazione nativa, si rese necessaria l'importazione di manodopera gratuita, che venne catturata per lo più in Africa.

Dopo l'afflusso di schiavi africani portati negli Stati Uniti meridionali nel corso di tutto il XVIII secolo, le generazioni successive nacquero in America e così le tradizioni ancestrali degli schiavi statunitensi non furono rivitalizzate dall'apporto continuo di nuovi arrivi dall'Africa. Il vigoroso proselitismo attuato dai missionari protestanti nel corso del XIX secolo costrinse gli schiavi non cristiani, tra i quali i musulmani, a praticare le loro fedi di nascosto e frammentariamente, così che poche pratiche islamiche risalenti al periodo della schiavitù sopravvivono ancora tra la popolazione statunitense di colore odierna. Eppure, molti afroamericani incontrano nella loro genealogia antenati musulmani, e i racconti orali, raccolti tra i più anziani negli anni '40 del XX secolo, contenevano ancora occasionali menzioni di usi islamici. Esistono tuttora testi in arabo, scritti da schiavi musulmani prima della Guerra Civile, e riferimenti sporadici in resoconti di viaggio di autori europei coevi che confermano ulteriormente la passata presenza islamica negli Stati Uniti meridionali.

I continui apporti di lavoratori dall'estero, che perdurarono fino al 1860 circa, tennero vive le numerose religioni della popolazione caraibica di colore. In Brasile, all'inizio del XIX secolo, i dotti musulmani di colore indossavano ancora il turbante come segno di distinzione e le donne di Trinidad si coprivano il petto a differenza delle conterranee non musulmane. La popolazione musulmana di colore di Port of Spain, a Trinidad, vantava un proprio sistema scolastico e raccoglieva fondi per riscattare i musulmani ancora schiavi. Dopo l'abolizione della schiavitù, nel 1830 nei territori portoghesi, nel 1833 in quelli inglesi, nel 1848 nelle colonie francesi e nel 1863 in quelle olandesi, moltissimi afroamericani delle isole e della vicina terraferma tornarono in Africa. Sebbene l'Islam sia praticamente scomparso nel XX secolo in Brasile e in molte isole, ancora oggi esistono piccole comunità rurali afroamericane nel Suriname, nella Guyana e a Trinidad e Tobago che continuano ad aggrapparsi tenacemente alla fede dei loro antenati musulmani.

Le piantagioni caraibiche ebbero a soffrire un brusco calo di manodopera quando gli schiavi affrancati si rifiutarono di continuare a lavorarvi a fronte dei bassi salari che venivano loro offerti. Nella Guyana, colonia da poco passata in mano inglese, il problema venne risolto con la massiccia importazione di lavoratori dall'India coloniale. Dal 1835 al 1917, più di 240.000 Indiani di lingua urdu, per lo più illetterati, emigrarono in Guyana; l'84 per cento di costoro era di religione induista, ma una minoranza, pari al 16% del totale, era costituita da musulmani sunniti di scuola ḥanafita. Grazie all'opportunità di comprare della terra a prezzo minore mediante la restituzione del denaro per il viaggio di ritorno una volta concluso il contratto di lavoro, il 66% di loro scelse di rimanere in Guyana e fece arrivare la propria famiglia dall'India. Alla fine del XX secolo, la popolazione della Guyana era formata dal 48% di Indiani, dal 34% di gente di colore e, per il resto, da indigeni americani, Portoghesi, Cinesi, Creoli ed Europei occidentali. La maggior parte della popolazione di colore è di religione cristiana; il 54% degli abitanti dei grandi centri urbani è costituito da Creoli protestanti, per lo più professionisti e funzionari governativi che svolgono un ruolo predominante nella vita nazionale. I musulmani appartengono per lo più a ceti rurali e sono in netta minoranza rispetto a induisti e cristiani.

Nel corso del XIX secolo, la competizione tra popolazione di colore e Indiani per la terra in Guyana contribuì a inimicare i due popoli, che erano già separati dalla barriera linguistica. Questi fattori ostacolarono l'integrazione di musulmani indiani e di afromusulmani in un singolo gruppo etnico basato sul comune retaggio religioso. D'altro canto, però, le comuni difficoltà della vita nelle piantagioni indebolirono i legami di casta e di religione tra gli Indiani, cosicché oggi sia gli Indiani induisti sia quelli musulmani sono divisi in due fazioni: conservatori e riformati. I musulmani conservatori, che hanno formato un loro partito politico nel 1964, quando la Guyana ha ottenuto l'indipendenza, fanno ancora indossare alle donne il caratteristico velo, il *purdah*, e hanno mantenuto l'uso dei matrimoni combinati. I musulmani riformati, invece, non sono così severi a riguardo della segregazione sociale dei sessi, le donne non portano il velo e molti giovani scelgono liberamente la

propria consorte. I negozianti musulmani che vivono in ambienti cittadini vendono carne di maiale, sigarette e alcolici. I musulmani riformati e gli induisti riformati, poi, partecipano in comune alle celebrazioni di entrambe le religioni.

I musulmani di origine indiana costituiscono il 5,3% della popolazione di Trinidad e Tobago e il 2% del Suriname. Negli anni '90 del XIX secolo, giunsero in Suriname, per lavorare nelle piantagioni di canna da zucchero olandesi, dei giavanesi, in prevalenza sunniti di scuola mālikita e di origine contadina. Nel 1901 essi erano ormai 33.000 e ammontavano a 50.000 negli anni '70. A causa del basso numero di donne tra di loro, molti sposarono Creole cristiane, e parte dei discendenti di queste coppie abbandonarono l'Islam.

Tra i musulmani dei Caraibi vi sono anche alcune migliaia di famiglie cinesi sunnite, giunte alla fine del XIX secolo e ora sparpagliate nei maggiori centri urbani di Trinidad, Panama, Messico, Ecuador e Perù. Legate da interessi commerciali, esse formano una comunità estremamente unita ed endogama, al di là di ogni vincolo nazionale. Tra i cristiani caraibici di colore, molti si sono convertiti all'Islam in seguito alla predicazione dei missionari dell'Aḥmadīya, una setta eterodossa originatasi nel XIX secolo in quello che è ora il Pakistan, e dei Bilalian, ossia Black Muslims e altri afroamericani che hanno abbracciato l'Islam sunnita dopo il 1976. Le varie comunità musulmane sunnite dei Caraibi hanno però pochissimi contatti tra di loro. Estremamente divise e isolate, non sono riuscite a creare un organismo religioso unico. Negli anni '70 del XX secolo, un *leader* religioso musulmano di Trinidad lamentava, per esempio, che i musulmani di origine indiana nei Caraibi avrebbero preferito sposarsi con induiste piuttosto che con correligionarie di colore.

L'immigrazione ottomana. Nel corso del XIX secolo, alcuni dignitari musulmani insieme con mercanti cristiani provenienti dall'Impero ottomano ebbero occasione di compiere dei viaggi d'affari nelle città statunitensi, e un piccolo gruppo di Turchi e Arabi scortò addirittura due imbarcazioni cariche di cammelli acquistati dal governo degli Stati Uniti allo scopo di facilitare i viaggi nei propri territori sudoccidentali. Un membro di questa delegazione divenne più tardi uno *scout*, ossia un esploratore dell'esercito americano. Nel 1871, un censimento canadese registra tredici persone di fede musulmana e di origine ignota, mentre i censimenti successivi, nel 1881 e nel 1891, non elencano più alcun musulmano. Negli anni '70 e '80 del XIX secolo, si registrò anche qualche conversione all'Islam sunnita da parte di Americani bianchi cristiani. Il gioielliere, editore e diplomatico Muhammad Alexander Webb, per esempio, convertitosi all'Islam nel corso di un viaggio in India, fondò nel 1893 l'American Islamic Propaganda Movement. Tenne molte conferenze negli Stati Uniti, scrisse tre libri sull'Islam, pubblicò un periodico intitolato «The Moslem World» e diede vita a sette circoli di Fratelli Musulmani negli Stati orientali e del Midwest, ricevendo persino un sostegno finanziario prima dall'India, e poi dal sultano ottomano, Abdul Hamid II. Tuttavia, dopo la morte di Webb, avvenuta nel 1916, il suo movimento si dissolse.

Diverse centinaia di Arabi musulmani di scuola ḥanafita provenienti dalla Siria, allora provincia ottomana, si stabilirono in America settentrionale negli anni compresi tra il 1900 e il 1914, con un picco di arrivi registrato nel 1908. Negli stessi anni giunsero anche alcuni arabi dal Marocco, dal Sudan e dallo Yemen. La stragrande maggioranza era formata da uomini incolti di campagna, con un'età compresa dai quattordici ai quaranta anni, i quali speravano di tornare in patria dopo aver fatto fortuna in America. Molti di loro iniziarono la loro carriera come commercianti all'ingrosso e al dettaglio per conto di mercanti arabi cristiani che si erano stabiliti a New York, Boston e Philadelphia circa un ventennio prima. I musulmani arabi si dispersero così negli Stati di Dakota, Minnesota, Montana, Alberta e Manitoba. Dopo la prima guerra mondiale, molti comprarono piccole fattorie, mentre altri furono assorbiti dalle industrie di Chicago, Gary, Pittsburgh e Detroit, dove alcuni intrapresero anche piccole attività in proprio e aprirono empori, ristoranti, caffetterie, botteghe da barbiere e imprese di pompe funebri. La maggioranza degli uomini non si sposò, a dispetto degli ideali islamici, per timore che una moglie cristiana americana si sarebbe rifiutata di abbracciare l'Islam o che, una volta trasferita nella patria del marito, non sarebbe mai riuscita ad abituarsi a quella vita. Gli uomini già sposati prima di emigrare spesso non rividero più moglie e figli, sebbene mandassero loro regolarmente denaro. Dei pochi che si sposarono, i tre quarti trovarono donne musulmane negli Stati Uniti oppure fecero arrivare spose dai loro Paesi, mentre il restante quarto sposò donne cristiane nordamericane. Molti matrimoni, misti e non, si rivelarono problematici e alcuni finirono col divorzio. Mancando di un'appropriata educazione musulmana, la maggior parte della scarna nuova generazione si convertì al Cristianesimo e venne assimilata nella società americana o canadese.

In un'altra parte dell'Impero ottomano, circa quarantamila musulmani sunniti turchi, curdi, albanesi e bosniaci lasciarono i loro Paesi nei Balcani, devastati dalla guerra, e le province anatoliche orientali per emigrare negli Stati Uniti tra il 1900 e il 1925. Come sesso, età, classe sociale, basso livello di scolarità e motivi che li inducevano a emigrare, rispecchiavano i musulmani

arabi che stavano arrivando nello stesso periodo. Negli anni precedenti alla Prima Guerra Mondiale, si sparpagliarono per tutto il continente e trovarono lavoro come fuochisti, sterratori, taglialegna, operai addetti alla costruzione delle ferrovie e minatori, e alcuni emigrarono a Panama per impiegarsi come operai nei lavori di costruzione del canale. Dopo il 1920, molti Albanesi tornarono nella loro nazione appena creata, mentre la maggior parte di Turchi, Curdi e Serbi Bosniaci trovarono lavoro nelle città industriali della costa orientale e della regione dei Grandi Laghi. Tra le due guerre, alcune migliaia di famiglie turche vennero a raggiungere i loro congiunti nelle grandi metropoli o si stabilirono nelle cittadine della Pennsylvania occidentale, del West Virginia e della Virginia.

Vita urbana. Detroit, il secondo centro statunitense per presenza islamica, riflette la natura eterogenea degli stanziamenti musulmani nell'America settentrionale. Fondata nel 1903 da un immigrato turco, negli anni '20 e '30 del XX secolo la comunità ottomana sunnita di Detroit arrivò a contare circa duemila persone, la maggior parte delle quali turche (45%) e curde (45%), più una piccola percentuale di Arabi e Albanesi (10%). Essi, nonostante le barriere linguistiche, riuscirono a formare un'unità etnica molto coesa e, dal 1912, presero a riunirsi per la preghiera nella casa del primo imam di Detroit, un arabo proveniente dalla costa orientale. Un dipendente arabo sudanese delle industrie Ford si fece propugnatore della raccolta fondi per la moschea e comprò dei lotti del cimitero di Detroit per potervi seppellire i musulmani defunti in Michigan. Prima di tornare in patria alla fine degli anni '20, organizzò anche un'associazione di pompe funebri e fondò una sede locale del Kızıl Ay, ossia la Mezzaluna Rossa, l'ala musulmana della Croce Rossa Internazionale. I membri della Mezzaluna Rossa ricevevano da Ankara, capitale della Turchia, dei libretti con il regolamento in lingua araba e con spazi per i timbri che attestavano le donazioni mensili. I sunniti di Detroit evitavano, però, di avere relazioni con il piccolo gruppo di šī'iti giunti negli anni '20 in città dal Libano meridionale, preservando così il legame settario più significativo all'interno dell'Islam. Tuttavia, il nazionalismo crescente divise più d'una volta i sunniti dopo la creazione, nel cuore dell'ormai smantellato Impero ottomano, della Repubblica Turca laica nel 1923. Le rivolte curde che ebbero luogo in Turchia nel 1928 e nel 1936 causarono uno scisma anche tra le due etnie di Detroit. I Curdi presero a boicottare la caffetteria dove si riuniva il fulcro della comunità sunnita perché apparteneva ad un turco, ne aprirono una loro stessi e si assicurarono, inoltre, il controllo della sede della Mezzaluna Rossa. I Turchi, dal canto loro, si dissociarono dal Kızıl Ay, organizzarono un'associazione di pompe funebri separata e fondarono il Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu (Associazione per gli Orfani Turchi). Quando le lotte dei Curdi si attenuarono, anche Turchi e Curdi di Detroit ricominciarono a frequentare gli uni le caffetterie, i funerali e le associazioni caritatevoli degli altri.

Soltanto il 5% dei sunniti di Detroit prese moglie: di questi, i tre quarti hanno sposato cristiane o ebree americane, mentre gli altri hanno sposato sunnite turche o albanesi. La maggior parte delle mogli americane non lavorava fuori casa, mentre molte donne turche aiutavano i mariti nella conduzione dei loro negozi o lavoravano altrove. Le mogli americane tendevano a incoraggiare i loro mariti a prendere la cittadinanza statunitense, ma non a rinnegare l'Isiam, e partecipavano alle attività di raccolta fondi e alle celebrazioni festive della Mezzaluna Rossa. La maggior parte delle mogli sunnite, invece, non partecipava alle iniziative delle associazioni di carità.

Immigrò negli Stati Uniti anche un certo numero di musulmani provenienti prima dalla Russia zarista e poi dall'Unione Sovietica. Nel corso del primo decennio del XX secolo, qualche centinaio di Tatari sunniti di lingua polacca lasciò la Russia Baltica per stabilirsi a Brooklyn, New York, e qualche famiglia tatara turcofona di Crimea e di Kazan fuggì dalla Russia meridionale in seguito alla rivoluzione del 1917. Dopo la seconda guerra mondiale, i Tatari di Crimea che avevano combattuto nell'Armata Rossa ed erano stati catturarti dai Nazisti emigrarono in America, talvolta passando per la Turchia. Essi formarono una comunità omogenea a New York, nel vicino New Jersey e a Chicago, mentre altrove si integrarono nelle comunità turche.

Negli anni '40, diverse migliaia di sunniti celebravano ogni anno a New York il Giorno del Sacrificio ('Īd al-Aḍḥā), sfilando a Harlem in fastosa parata. Gli uomini indossavano lunghe vesti, turbanti e fez, mentre le donne si adornavano di broccati e gioielli. Guidata dallo šayḫ Davud Ahmed Faisal, nato nell'isola caraibica di Grenada, a quanto sembra da una famiglia di origini marocchine e siriane, la sfilata comprendeva immigrati provenienti da diverse nazioni e anche convertiti afroamericani. All'interno della comunità musulmana i matrimoni non prevedevano vincoli etnici, il culto veniva celebrato in case private e in locali presi in affitto, e il sabato si tenevano lezioni di religione per i bambini. Per il resto dell'anno, i musulmani indossavano abiti normali e gli uomini erano impiegati in ogni genere di lavoro: fattorini, camerieri, meccanici, custodi, operai, agenti assicurativi e uomini d'affari.

Prima della seconda guerra mondiale, gli immigrati musulmani in America settentrionale costituivano una minoranza circondata da un mondo estraneo e cristia-

no. Pur mantenendo abitualmente un basso profilo religioso, la maggior parte aderì alla propria fede. I musulmani albanesi fondarono un'associazione religiosa e costruirono una moschea nel Maine nel 1915 e una nel Connecticut nel 1919. Negli anni '20, i sunniti libanesi aprirono una loro moschea a Ross, nel South Dakota, e nel 1934 a Cedar Rapids, nello Iowa, mentre nel 1928 i Tatari sunniti di lingua polacca ne eressero una a Brooklyn, tuttora attiva. La prima moschea canadese nacque nel 1938 presso Edmonton: riuniva venti famiglie libanesi che fondarono anche l'Arabian Muslim Association.

Demografia e sviluppi postbellici. I musulmani che lasciarono l'Asia e l'Africa per vivere in America e, più in generale, in Occidente, dopo la Seconda Guerra Mondiale lasciarono le loro patrie spinti dai cambiamenti economici e dagli sconvolgimenti politici delle loro terre d'origine, e attratti dall'opportunità di un miglioramento economico. Alla fine del XX secolo, praticamente tutti gli Stati dell'emisfero occidentale registrano la presenza di musulmani; in totale, essi provengono da più di sessanta diverse nazioni (per lo più mediorientali) e includono parlanti di vari dialetti arabi e di numerose lingue turche e indoeuropee.

Riguardo ai musulmani stabilitisi in America Latina, le notizie sono alquanto scarse. Sappiamo che si trattava per lo più di Arabi palestinesi e libanesi: i primi, per la maggior parte rifugiati che sfuggivano alle guerre israelo-palestinesi, avevano un'identità più decisamente nazionalista che religiosa, e tendevano a emigrare in nuclei familiari e a riunirsi in comunità residenti nelle metropoli di Brasile, Argentina e Cile dove lavoravano nelle industrie o nel commercio individuale. Gli immigrati libanesi, invece, provenivano in larga misura dai villaggi di montagna e, almeno fino al 1965, erano in prevalenza uomini. Molti cominciarono a lavorare come venditori al dettaglio di stoffe e articoli vari, spesso per conto di qualche parente che si era già stabilito, poi aprirono piccoli punti vendita al dettaglio che col tempo s'ingrandirono. Gli uomini, già sposati prima di trasferirsi, dopo pochi anni vennero raggiunti dalle loro famiglie, mentre gli scapoli tendevano a tornare per un breve periodo in patria per prendere moglie o si facevano mandare una sposa dai familiari rimasti laggiù.

Il numero dei musulmani che vivono in America settentrionale è stimato dai novecentomila ai tre milioni di individui. Nel 1951, in Canada ve n'erano soltanto due o tremila, compresi i discendenti dei primi immigrati, i nuovi arrivati e i convertiti locali. Nel 1983, essi arrivavano a centomila, rappresentavano circa lo 0,4% della popolazione totale e il 60% di loro era nato all'estero. Gli Stati Uniti, che dal 1936 non hanno più effettuato alcun censimento religioso, erano patria di oltre due milioni di musulmani negli anni '80, secondo le stime compiute sulla base di un censimento compiuto nel 1970 dall'Islamic Center di Washington, D.C., e dalla Federation of Islamic Associations. In entrambi i Paesi, un gran numero di immigrati musulmani sono arrivati dopo la guerra con visti studenteschi e vi sono rimasti alla conclusione dei loro studi universitari. Più di 750.000 studenti musulmani stranieri ora frequentano le università statunitensi e canadesi, e molti di loro probabilmente non torneranno nelle loro terre d'origine per stabilirvisi in via definitiva. Alcune donne americane che hanno sposato studenti musulmani si sono convertite all'Islam. Inoltre, migliaia di Americani di colore, prima Black Muslims o cristiani, dal 1976 hanno abbracciato l'Islam sunnita.

I musulmani nordamericani sono etnicamente assai diversificati, sia sulla base dell'origine nazionale, sia per via della lingua e sia per appartenenza a sette religiose. Negli Stati Uniti, i musulmani arabofoni formano il gruppo maggiore e maggiormente differenziato (sebbene soltanto il 10% degli Arabi americani sia musulmano); essi comprendono immigrati yemeniti che lavorano nelle fattorie californiane, operai libanesi, palestinesi e yemeniti, uomini d'affari libanesi e palestinesi benestanti e professionisti d'alto livello di tutte le nazionalità arabe. Gli altri gruppi nazionali preminenti sono gli Iraniani (90.000), raggruppati principalmente in California, e i Turchi (85.000). Sia negli Stati Uniti che in Canada, il numero dei sunniti supera largamente quello degli šī'iti, sebbene, in proporzione, il numero di šī'iti sia maggiore tra i residenti in Canada. In entrambi i Paesi, sono numerose le sette šī'ite e i gruppi eterodossi islamici che hanno stabilito delle comunità.

Sebbene l'Islam possa essere praticato anche senza una moschea, nel 1983 i musulmani statunitensi contavano 110 moschee, o centri religiosi, in 24 Stati e nel Distretto di Columbia, mentre i Bilalian, dal 1976 in poi, contano ben 156 moschee disseminate in 39 Stati. I musulmani canadesi vantano almeno una moschea per provincia. Queste moschee, alcune delle quali riflettono la tradizionale architettura islamica, sono sedi di multiformi attività, e non servono soltanto come luogo d'incontro per la preghiera del venerdì, o della domenica, per le celebrazioni festive, i matrimoni e i funerali, ma organizzano anche corsi religiosi per bambini e per adulti e informali raduni sociali. Dagli anni '50, i governi di Egitto, Arabia Saudita, Iran e Libano hanno stanziato fondi per la costruzione di moschee per le comunità musulmane in terre non musulmane, compresi gli Stati Uniti e il Canada. Malgrado tutto ciò, vi sono ancora molti musulmani che si radunano per pregare in locali d'affitto o in case private.

Salvo poche eccezioni, gli imam a servizio della co-

munità sunnita statunitense e canadese sono nati all'estero, la stragrande maggioranza in nazioni arabe e i rimanenti in Albania, Pakistan, Jugoslavia e Turchia. Molti hanno studiato in Egitto, all'università al-Azhar, o nelle università inglesi. Essi sanno affrontare con abilità i bisogni spirituali della generazione degli immigrati, ma spesso non comprendono del tutto il conflitto socioculturale che i figli di questi immigrati hanno sperimentato. L'America settentrionale non ha istituti teologici che possano formare gli imam, così da renderli più adatti a risolvere la dissonanza tra l'Islam e i valori individualistici e le istituzioni laiche che modellano la società angloamericana. Nel 1972 è stato formato un concilio di imam sunniti degli Stati Uniti e del Canada, seguito poco dopo da un concilio simile di moschee šī'ite.

Le prime organizzazioni islamiche a livello nazionale sono emerse negli Stati Uniti e in Canada negli anni '50. Nel 1954, un veterano libanese della seconda guerra mondiale organizzò la Federation of Islamic Associations (FIA), un'organizzazione che, nonostante le dispute faziose sorte al suo interno negli anni '80, possiede molti edifici ed estesi terreni, pubblica il periodico «The Muslim Star» e gestisce un fondo scolastico per borse di studio universitarie. La Muslim Students Association (MSA) degli Stati Uniti e del Canada, invece, è stata fondata nel 1963 per promuovere la solidarietà islamica, preservare lo stile di vita islamico e alimentare l'amicizia con i non musulmani. Essa vanta più di cento organismi affiliati, tra i quali l'Islamic Medical Association, l'Association of Muslim Social Scientists e l'Association of Muslim Scientists and Engineers. L'MSA opera con un centro di insegnamento islamico, un organismo di stampa, un servizio librario e negli Stati Uniti compie anche opera missionaria nelle carceri.

Ogni gruppo etnico musulmano ha inoltre proprie società religiose e secolari. In Canada, per esempio, circa ventimila ismailiti nizāriti, membri di una setta šī'ita originaria dell'India nordoccidentale che segue l'Aga Khan, hanno propri concili religiosi di distretto che dipendono a loro volta da concili regionali, nazionali e internazionali. Essi hanno costruito dieci ğamā'at ẖāna, o case di preghiera, a Toronto e altre a Vancouver, le due città che ospitano anche i loro centri informativi. I bambini, maschi e femmine, beneficiano del Fondo per l'Educazione Superiore istituito dall'Aga Khan.

Le comunità etniche musulmane sono integrate in varia misura nella società nordamericana, a seconda del livello sociale dei membri nelle loro terre d'origine e delle opportunità o delle difficoltà che hanno trovato nelle località in cui vivono. Molti immigrati turchi della seconda metà del XX secolo, per esempio, provenivano da famiglie di funzionari governativi, dagli alti gradi delle forze armate e dalle *élite* delle città di provincia. Le loro comunità si sono stanziate in prevalenza nelle zone residenziali e contano un ugual numero di donne e di uomini che svolgono attività professionali come medici, docenti universitari o ingegneri. La maggior parte delle seicento famiglie turche di Rochester, New York, appartengono invece alla classe di artigiani e commercianti delle città della Turchia sudorientale. Molti di essi sono abili sarti, che lavorano per industrie d'abbigliamento o che possiedono un loro proprio negozio. I Turchi di Windsor, in Canada, emigrati dai piccoli centri o dalle città della Turchia asiatica, nella loro nuova patria sono divenuti in buona parte piccoli coltivatori. Spesso lavorano sia gli uomini che le donne per incrementare le entrate familiari. Le espressioni religiose in queste conunità sono molto diverse tra di loro. Tra i professionisti vi sono molti musulmani nominali, che riconoscono il concetto di unità di Dio e di Muḥammad come suo profeta, ma pregano raramente, non sono ligi al digiuno del Ramaḍān, fanno un moderato uso di alcolici e, quando capita, consumano carne suina. Le donne seguono del tutto la moda americana e le famiglie permettono alle figlie di uscire liberamente. Sottolineano la loro appartenenza all'etnia turca, piuttosto che la loro identità musulmana, a differenza dei Turchi di Rochester che, invece, le fanno risaltare entrambe con la stessa intensità. Questi ultimi hanno acquistato diversi lotti di terreno e hanno restaurato i vecchi edifici che in essi sorgevano, convertendoli in moschea, in centro sociale con annessa caffetteria e in aule dove vengono tenuti corsi di inglese, di storia e tradizioni turche e di religione. Si riuniscono settimanalmente per seguire la preghiera condotta da un imam turco, rispettano il mese di digiuno, esprimono la speranza di compiere il pellegrinaggio a Mecca e non consumano carne di maiale. I Turchi di Windsor, infine, condividono una moschea con altri gruppi etnici, l'utilizzano soprattutto per i matrimoni e celebrano le feste religiose in case private. Tutte le famiglie proibiscono alle figlie di uscire liberamente e combinano i matrimoni tra ragazzi e ragazze.

In America, l'Islam ha dunque conosciuto diverse intensità e modalità di pratica a seconda dei tempi e dei luoghi, e si è dimostrato sufficientemente flessibile da adattarsi ai costumi locali che non ne violino i princìpi fondamentali. Contemporaneamente, i musulmani americani stanno imparando a sviluppare appropriati *standard* comportamentali per le donne che vivono in società in cui il corpo femminile è altamente esposto; linee guida adatte all'interazione di uomini e donne in una società culturalmente permissiva; nuove forme di rapporti coniugali in un mondo in cui le donne lavorano fuori casa; e, infine, le modalità adatte a trasmettere i valori islamici alla generazione futura.

[Per quel che concerne gli Stati Uniti, dati recenti forniti dal Center for Immigration Studies parlano di una popolazione musulmana di circa tre milioni di individui, due terzi dei quali immigrati (o loro discendenti) e un terzo convertiti (per la maggior parte Afro-Americani): la percentuale dei cittadini di religione islamica, dunque, supererebbe attualmente di poco l'1% della popolazione statunitense.

Le etnie degli immigrati musulmani sono estremamente varie e coprono l'intera gamma dei Paesi a componente islamica. La maggior parte degli immigrati (circa un milione di individui) proviene dall'Asia meridionale (Bangladesh, India e Pakistan), dall'Iran (circa 300.000) e da vari Paesi arabofoni (nell'insieme, circa 600.000 unità). La grande maggioranza è sunnita, mentre gli šiʿiti raggiungono soltanto il 10% del totale.

Le aree che presentano maggiori concentrazioni di immigrati musulmani sono naturalmente i grandi insediamenti urbani, e in particolare l'area compresa tra New York e Washington; le metropoli di Los Angeles e San Francisco in California; il triangolo industriale Chicago-Cleveland-Detroit; e il Texas, soprattutto nelle zone di Houston e di Dallas-Fort Worth. Gli Stati sudorientali e nordoccidentali contano invece il minor numero di immigrati, con le eccezioni, rispettivamente, della Florida e dell'area di Seattle.

Secondo i dati forniti dall'Office of International Information Programs del Dipartimento di Stato americano, attualmente negli Stati Uniti sorgono 1.209 moschee, per il 60% fondate dopo il 1980. Dal punto di vista architettonico, soltanto 100 sono moschee vere e proprie, mentre le altre sono state ricavate da edifici precedentemente adibiti ad altri usi. La maggior parte delle moschee statunitensi (70%), oltre a svolgere le tradizionali funzioni di luogo di culto e centro per l'aggregamento sociale, fornisce anche aiuti materiali e assistenza ai membri delle proprie comunità, e alcune di esse (20%) sono dotate di scuole a tempo pieno. L'educazione dei bambini, del resto, è uno degli argomenti che più sta a cuore alle comunità musulmane, che giudicano inadeguati e fallimentari gli insegnamenti etici e morali impartiti ai bambini occidentali.

Oltre alle infrastrutture di tipo religioso, dottrinale e scolastico, gli Stati Uniti hanno assistito, nell'ultimo decennio e in particolare in risposta agli eventi della politica mondiale, ad un notevole incremento e sviluppo della rete di organizzazioni musulmane, che operano in svariati settori sociali, professionali ed etnico-culturali, organizzando convegni e pubblicando periodici. Tuttavia, come lamenta il *leader* moderato Muhammad Hisham Kabbani, alcune di tali organizzazioni si servono dei più popolari argomenti di dibattito, come la discriminazione religiosa, le relazioni tra le comunità o la politica mediorientale, per celare sotto tale facciata attività e scopi che non rientrano in alcun modo nella cornice della politica sociale e che possono essere definiti di carattere fondamentalista. Anche le tre maggiori associazioni del Paese, l'American Muslim Council, il Council on American-Islamic Relations e il Muslim Public Affairs Committee, che dichiarano di rappresentare gli interessi politici dei musulmani, sono bollate come fondamentaliste dal Center of Immigration Studies, che le accusa di perseguire i propri scopi senza tenere conto, in realtà, degli interessi e degli orientamenti moderati della maggioranza della popolazione statunitense di religione islamica. *ndc*]

[Vedi *AFROAMERICANE, RELIGIONI*, vol. 16].

BIBLIOGRAFIA

Le pubblicazioni inerenti i musulmani dell'America settentrionale sono analizzate in S.S. Nyang, *Islam in the United States of America. A Review of the Sources*, in «The Search. Journal for Arab and Islamic Studies», 1 (1980), pp. 164-82. Tre eccellenti panoramiche dell'Islam nell'America anglofona sono l'opera di A. Muhammad, *Muslims in the United States*, in Yvonne Yazbeck Haddah, B. Haines e Ellison Findley (curr.), *The Islamic Impact*, Syracuse/N.Y. 1984, pp. 195-217; lo studio di B. Abu-Laban, *The Canadian Muslim Community. The Need for a New Survival Strategy*, in E.H. Waugh, B. Abu-Laban e Regula B. Quereshi (curr.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton 1983, pp. 75-92; e lo studio di Emily Kalled Lovell, *Islam in the United States. Past and Present*, in E.H. Waugh, B. Abu-Laban e Regula B. Quereshi (curr.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton 1983, pp. 93-110.

Gli studi riguardanti specifiche comunità musulmane dell'emisfero occidentale vengono pubblicati sporadicamente da periodici come «al-Ittihad», pubblicato dalla Muslim Students Association of the United States and Canada; «The Arab Studies Quarterly», edito a cura della Association of Arab American University Graduates; «The Muslim World», e vari periodici a carattere antropologico e sociologico. Tra i libri che contengono materiale informativo sui gruppi musulmani arabo-americani, citiamo S.Y. Abraham e N. Abraham (curr.), *The Arab World and Arab Americans. Understanding a Neglected Minirity*, Detroit 1981; B. Abu-Laban e Faith T. Zeady (curr.), *Arabs in America. Myths and Realities*, Wilmette/Ill. 1975; Barbara C. Aswad (cur.), *Arabic-speaking Communities in American Cities*, New York 1974, 2ª ed. 1980; Elaine C. Hagopian e Ann Paden (curr.), *The Arab Americans*, Wilmette/Ill. 1969; e Jean L. Elliott (cur.), *Minority Canadians. Immigrant Groups*, I-II, Scarborough/Ont. 1961-1971. Per un'analisi delle difficoltà incontrate da un gruppo di lavoratori arabi musulmani immigrati negli Stati Uniti, cfr. N. Abraham, *Detroit's Yemeni Workers*, in «MERIP Reports», 57 (1977), pp. 3-9. La monografia di A. Elkholy, *The Arab Moslems in the United States*, New Haven 1966 resta l'unico studio di un certo spessore sull'adattamento delle comunità musulmane e sulla trasformazione della loro osservanza religiosa in America. Barbara J. Bilgé, *Variations in Family Structure and Organization*

in the Turkish Community of Southeast Michigan and Adjacent Canada, Diss., Wayne State University 1985 esplora le sfaccettature della vita socio-culturale dei Turchi musulmani. Altre informazioni riguardanti le comunità musulmane, turcofone e non, dell'area di Detroit sono contenute in brevi articoli della stessa Barbara J. Bilgé, in J.M. Anderson e Iva A. Smith (curr.), *Ethnic Groups in Michigan*, Detroit 1983.

BARBARA J. BILGÉ

'IṢMA («infallibilità»). Concetto della teologia musulmana associato al profeta Muḥammad e, tra i musulmani šī'iti, anche agli imam. In qualità di religione profetica, l'Islam predica una rivelazione che proviene da un Dio trascendente ed è trasmessa dai profeti all'umanità perché serva da guida affidabile. Ovviamente, questa rivelazione è autentica fin dalla sua prima manifestazione e mantiene la sua autenticità e integrità attraverso i secoli.

In questa cornice teorica, si presentano due problemi legati alla *'iṣma*: 1) l'infallibilità del Profeta, che attiene all'autenticità del messaggio divino, e 2) l'infallibilità del consenso della comunità (*iğmā'*) e quella dell'imam, che riguarda la trasmissione del messaggio e la salvaguardia dall'errore tra le successive generazioni della comunità. Inoltre, le due branche in cui l'Islam si divide, anche se a grandi linee, cioè i sunniti e gli šī'iti, difendono visioni diametralmente opposte della *'iṣma*, tali da doversi studiare separatamente.

L'infallibilità del Profeta. L'esistenza dell'ispirazione profetica è condivisa dai musulmani sunniti e šī'iti: si tratta, in sostanza, dell'investitura che Dio garantisce a certi individui. Per gli aš'ariti, Dio decide liberamente a chi assegnare la missione di profeta, e questi è l'«ammonitore», l'eco fedele delle parole divine, che deve mostrare un'assoluta sincerità (*ṣidq*) nel compiere la missione alla lettera. Per questo motivo la *'iṣma* profetica è riservata a quella persona.

Va detto, peraltro, che né il Corano né l'*ḥadīṯ* (tradizione profetica) prendono in esame tale questione, che risulta essere, invece, il prodotto di una più tardiva elaborazione. Proprio il Corano parla degli errori commessi dai profeti, dell'ammissione dei loro sbagli e del loro pentimento (sure 8,23; 21,87). Perfino Muḥammad non è esente da queste avvertenze generali (9,43.118; 33,37) e il Corano ne afferma la fallibilità (47,21), tanto che il Profeta è una persona come tutte le altre (18,110). Le prime professioni di fede, d'altronde, non menzionano la *'iṣma* dei profeti, e anzi la sua prima affermazione sembra comparire soltanto nel *Fiqh akbar* II (La Somma Comprensione II) risalente al X secolo. Ibn Sa'd (morto nel 845) e al-Ṭabarī (morto nel 923) mostrano una chiara tendenza a salvaguardare Muḥammad da qualsiasi rischio di politeismo, sia per garantire l'autenticità della sua missione che per fargli onore.

Nel frattempo, in ambiente iraniano, gli antichi culti di semidei orientali avevano lasciato alcune «tracce» nella coscienza popolare e non è da escludere che influenzassero la Šī'a nella concezione del perfetto imam e nella deificazione degli 'alidi. Muḥammad fu dunque investito di straordinari privilegi, e dalla giustapposizione di filosofia neoplatonica e miti iraniani si sviluppò una forma di «teofania illuminativa» che vedeva in lui il Logos eterno e parlava di una «luce di Muḥammad» (*nūr muḥammadī*). Dai centri ṣūfī queste idee passarono lentamente alla popolazione in generale, sempre pronta ad attribuire al Profeta, il Messaggero di Dio per antonomasia, le più straordinarie prerogative.

Lasciando da parte le discussioni scolastiche, si possono individuare, sulla base del *Fiqh akbar* II (articoli 8 e 9), le posizioni più o meno universalmente accettate, e cioè che tutti i profeti sono esenti da grandi o piccoli errori, così come lontani da qualsiasi mancanza di fede e incapaci di atti malvagi, eccezion fatta per qualche involontario minimo errore. Questi princìpi si applicano ad ogni istante della vita di Muḥammad.

Per la Šī'a, l'assenza di peccato è una «grazia nascosta» (*luṭf ġā'ib*) che Dio concede agli imam e ai profeti. Secondo i *falāsifa*, i filosofi musulmani, essa appartiene ai profeti per natura; è una facoltà (*malaka*) che si giustifica con la conoscenza (*'ilm*) di cui dispone il profeta della natura benigna e maligna delle cose, come pure degli atti di obbedienza e disobbedienza. Secondo i *mutakallimūn*, i teologici scolastici, la *'iṣma* si spiega perché Dio non permette peccati mortali in coloro che liberamente e apertamente sceglie come suoi profeti e apostoli. In ogni azione che compie, Dio pone il profeta in uno stato (*ḥukm*) di assenza dal peccato.

L'infallibilità della comunità. I musulmani sunniti ritengono che la *'iṣma* si manifesti nel consenso generale (*iğmā'*) della comunità. *Iğmā'* significa letteralmente «accordo unanime» e si può interpretare come una sorta d'ispirazione generalizzata, l'equivalente dell'espressione *vox populi vox Dei*. Tale consenso riguarda questioni essenziali, mentre su diversi affari di secondaria importanza è ammesso un certo grado di tolleranza, in linea con l'*ḥadīṯ* secondo cui «la varietà delle opinioni è una grazia di Dio».

Gli interpreti qualificati della *iğmā'* erano, in origine, i compagni del Profeta e i loro immediati successori, mentre poi si fece ricorso agli *'ulamā'*, o «uomini di scienza». La *iğmā'* non è il risultato di un'ampia consultazione, quanto, piuttosto, la tacita approvazione concessa dagli *'ulamā'* alle decisioni prese da un gruppo di loro colleghi. L'infallibilità della *iğmā'* ha durata limitata, nel senso che dà legittimazione soltanto a ciò che è

stato già deciso dalla comunità. Non si tratta, dunque, di un principio di rinnovamento, ma di un principio di stabilità.

L'infallibilità dell'imam. In contrasto con i sunniti, che rappresentano ciò che si potrebbe definire una comunità fondata sulla *iğmā'*, gli šī'iti, fin dall'inizio, professarono la dottrina dell'infallibile imam: egli è un uomo speciale, scelto da Dio per guidare i credenti sulla retta via, da un punto di vista spirituale e temporale. L'imam è designato in base alla trasmissione ereditaria di un diritto divino. Ai cinque pilastri della fede musulmana, la dottrina šī'ita ne aggiunge un sesto, la *wilāya*, o devozione al dettato dell'imam, principio che implica il rifiuto dei suoi nemici.

In virtù delle sue qualità personali, anch'esse doni di Dio, l'infallibile imam degli šī'iti è la guida e il maestro dell'Islam. Egli è l'erede del Profeta, impartisce ordini e insegna in nome di Dio; in questo modo, l'infallibile rivelazione divina si manifesta attraverso l'imam di ogni determinato periodo. Tuttavia, questo non si può verificare a meno che egli non si innalzi al di sopra degli ordinari esseri umani in virtù di qualità superumane derivanti dalla sua stessa sostanza. I pensatori šī'iti si spinsero assai lontano seguendo questa linea, arrivando a parlare di una luce divina che passa di generazione in generazione fino a che raggiunge l'imam di un'epoca e lo investe del più profondo livello possibile di cristallina conoscenza, ossia della completa infallibilità. Questa conoscenza non si limita all'ambito religioso, perché gli imam sono anche in possesso di una conoscenza segreta che si trasmetterebbe da uno all'altro. Essi hanno il dono dell'ispirazione e possono proclamare soltanto la verità. Secondo gli šī'iti, l'imam è il depositario del criterio ultimo della verità quanto all'interpretazione della volontà di Dio e del Profeta.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio più tecnico della *'iṣma*, sono utili le voci *'Iṣma*, *Idjmā'* e *Idjtihād* comprese nella *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. L'argomento è trattato per esteso in H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad B. Taimīya*, Al-Qāhira 1939; a p. 187 nota 1 si troverà una valida bibliografia sulla *'iṣma*. Altri lavori che trattano la *'iṣma* sono L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris 1954, specie alle pp. 119-34, e *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, specie alle pp. 181-92. Si può consultare anche l'articolo di G.C. Anawati, *Le problème de l'infaillibilité dans la pensée musulmane*, in E. Castelli et al. (curr.), *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico*, Padova 1970, pp. 505-14, e quello di T. Andrae, *Die Unfehlbarkeit ('iṣma) der Propheten*, in *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, pp. 124-74. Tra gli altri studi di carattere generale che affrontano l'argomento, si segnalano I. Goldziher, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, Paris 1920, specie alle pp. 175-80, e D.M. Donaldson, *The Shī'ite Religion*, London 1933, specie i capp. 29-31.

GEORGES C. ANAWATI

IŠRĀQĪYA. Da *išrāq* («illuminazione»), nome di una scuola filosofica esoterica dell'Islam. Le due principali correnti di pensiero che segnano lo sviluppo della filosofia islamica, l'una essoterica e l'altra esoterica, sono dette rispettivamente *falsafa* («filosofia scolastica», derivante da Aristotele e Platone) e *'irfān* (una specifica corrente filosofica che deriva da un'esperienza metafisica dell'Essere, filtrata attraverso la sua realizzazione spirituale). Introdotta in Occidente a partire dal XII secolo, grazie a numerose traduzioni dall'arabo al latino, fu la *falsafa* che finì con il rappresentare, pressoché esclusivamente, la «filosofia islamica» nel mondo occidentale, mentre l'altra importante tradizione, quella dell'*'irfān*, rimase nella più completa oscurità. Quest'ultima, tuttavia, è sempre stata una forza creativa all'interno della spiritualità islamica e ha originato un tipo di filosofia ben differenziato dalla *falsafa*, e per molti aspetti del tutto opposto. [Vedi *FALSAFA*].

Pensiero immaginativo. La parola *filosofia* sembra alludere all'atto interiore di pensiero come il prodotto logico della pura ragione. Bisogna peraltro tener presente che il pensiero filosofico non viene attivato necessariamente soltanto a livello di pura ragione. Dato che la coscienza umana è estremamente complessa e si articola su più stadi, varie tipologie di pensiero possono essere realizzate a diversi livelli della mente. Il pensiero «immaginativo» è uno di questi.

Conosciuto anche come «pensiero mitopoietico» o «mitopoiesi», il pensiero «immaginativo» è un particolare modello di pensiero che si sviluppa mediante interconnessioni e interazioni tra un certo numero di immagini archetipiche in una specifica dimensione profonda della coscienza. Secondo la terminologia tecnica dell'*'irfān* islamico, questa dimensione profonda prende il nome di *'ālam al-miṯāl*, letteralmente «mondo delle immagini simboliche». Il tipo di filosofia prodotto da questa modalità di pensiero presenta, naturalmente, significative differenze dalla filosofia intesa come prodotto della pura ragione.

Il pensiero «immaginativo» non è confinato all'*'irfān* islamico, tutt'altro. Numerosi e diversi sistemi filosofici formatisi in varie regioni asiatiche contemplano l'esistenza di espressioni di una coscienza «immaginativa». Il cosidetto «illuminazionismo» (*išrāqīya*) di Suhrawardī ne costituisce un esempio, mentre la «unità dell'essere» (*waḥdat al-wuğūd*) postulata da Ibn 'Arabī ne rappresenta un altro. A complicare ulteriormente la que-

stione riguardante la variante islamica della filosofia «immaginativa» o esoterica, tuttavia, è il fatto che la maggioranza dei pensatori di alto livello in quest'ambito erano pure grandi maestri della filosofia scolastica, essoterica, e questo fa sì che le due modalità di pensiero, quella «immaginativa» e quella razionale, appaiano sottilmente intrecciate guardando alla superficie testuale delle loro opere. Questo è tanto più vero nel caso di personalità quali Suhrawardī e Ibn 'Arabī. [Vedi *IBN AL-'ARABĪ*].

Suhrawardī, in particolare, fu autore di tre voluminosi libri sulla scolastica, *Kitāb al-talwīḥāt*, *Kitāb al-muqāwamāt* e *Kitāb al-muṭāraḥāt*, la celebre trilogia che dà prova delle sue qualità, raramente superate, di filosofo essoterico, prima che si accingesse alla redazione della sua opera più importante sull'Illuminazionismo, *Ḥikmat al-išrāq* (Teosofia dell'illuminazione). Come indicato fin dal titolo, si tratta di un prodotto del pensiero «immaginativo», che rappresenta un tipo specifico di filosofia esoterica fondato su un'esperienza metafisica della luce. Ciononostante, esso comincia con una sobria esposizione dei princìpi della logica aristotelica, per poi divenire gradualmente una presentazione «immaginativa» della struttura gerarchica degli angeli della luce. È importante sottolineare che questa apparentemente singolare combinazione della modalità di pensiero essoterico ed esoterico, insieme alla stessa concezione di *išrāq*, può essere fatta risalire fino a Ibn Sīnā (Avicenna).

Ibn Sīnā e la «filosofia orientale». Da molti punti di vista, e in particolare in riferimento all'idea di *išrāq*, Ibn Sīnā può essere ritenuto un importante precursore di Suhrawardī. Curiosamente, però, nell'opera di Ibn Sīnā le modalità di pensiero, razionale e «immaginativa», sono coscientemente e metodicamente separate l'una dall'altra, tanto che *falsafa* e *'irfān* vengono concepiti come due tipi di filosofia indipendenti e sostanzialmente diversi (anche se nella strutturazione delle narrazioni simboliche di Ibn Sīnā non possiamo non notare alcuni concetti tecnici dell'aristotelismo che si insinuano nello spazio «immaginativo» dell'*'irfān*).

Va detto che, tra i due tipi di filosofia, Ibn Sīnā stesso riteneva di gran lunga più importante l'«immaginativo» (esoterico) rispetto al razionale (essoterico). All'inizio del suo *magnum opus*, il celebre *Kitāb al-šifā'* (Libro del Rimedio, noto in Occidente attraverso una traduzione latina come *Sufficientia*), che si configura come un'ampia e sistematica esposizione della filosofia peripatetica, Ibn Sīnā afferma che non intende riflettere il suo pensiero personale, ma vuole che gli studenti di filosofia familiarizzino con la visione del mondo degli antichi Greci, e di Aristotele in particolare.

Quanto al suo «vero pensiero», pare che abbia a lungo cullato l'idea di esporlo compiutamente in un libro affatto diverso, *Al-ḥikmat al-mašriqīya* (Filosofia orientale), di cui ciò che sopravvive, *Manṭiq al-mašriqīyīn* (La logica degli orientali), ne costituisce soltanto l'introduzione. Completo o no che fosse, il libro vero e proprio non è giunto fino a noi. Oltre a quest'opera, possiamo contare su alcuni brevi trattati di esoterismo e qualche racconto simbolico di sua invenzione.

L'impiego delle parole «Oriente» e «orientale» da parte di Ibn Sīnā non è privo d'importanza, giacché il termine *mašriq* («Oriente»), derivante dalla radice *šrq*, letteralmente significa «luogo (*ma-*) dove ciò che viene designato dalla radice *šrq* giunge a compimento», vale a dire, il punto d'origine della «illuminazione» (*išrāq*). L'«Oriente», detto in altri termini, non è da intendersi, dunque, come una nozione geografica, ma come parola che designa l'Est in una speciale geografia mitopoietica o spirituale.

L'«Oriente», in questo particolare contesto, è quindi il luogo sacro a partire dal quale fa la sua comparsa la luce divina, illuminando l'intero creato, «il luogo dove sorge il sole», l'origine prima dell'esistenza. Nel commento persiano a un racconto mitico-simbolico di Ibn Sīnā, *Ḥayy ibn Yaqẓān* (un nome proprio, che letteralmente significa: «Vivente, figlio del Vegliante»), uno dei suoi discepoli (forse Abū 'Ubayd al-Ǧuzǧānī?) spiega la simbologia dei vocaboli «Oriente» e «Occidente» nei seguenti termini: adattando la teoria aristotelica della distinzione tra «forma» e «materia», Ibn Sīnā inizia affermando che la materia, in sé e per sé, non esiste, mentre la forma è la fonte dell'esistenza. La materia, in altre parole, non sarebbe altro che pura non-esistenza; la sua cornice culturale di riferimento, quella iranica, trasforma tuttavia questa proposizione, in modo naturale e immediato, in un altro postulato, e cioè quello secondo cui la materia, in sé, è pura e semplice oscurità. Nella mappa «immaginativa» della sua geografia simbolica, egli assegna la materia (intesa come oscurità) alla regione occidentale del cosmo.

Le implicazioni di questa idea sono chiarissime: Ibn Sīnā definisce l'Oriente come la dimora originaria della forma (ovvero della luce), e quindi, sul piano simbolico, come il mondo delle «forme», o della luce esistenziale; l'Occidente, per contro, è il mondo della «materia», vale a dire dell'oscurità e della non-esistenza.

La materia si trasforma in esistenza soltanto grazie all'influsso della luminosa energia della forma che proviene dal sacro Oriente attraverso l'intermediazione di alcuni angeli, il cui numero è limitato a dieci in piena conformità con le dieci sfere celesti dell'astronomia ellenistica. Gli angeli, che riflettono direttamente la luce divina, incarnano il più alto grado di luminosità esistenziale, mentre tutti gli altri esseri, animati e non, che di-

ventano luminosi (ossia che esistono) mediante l'opera di illuminazione degli angeli, sono meno splendenti (in altre parole, sono meno densamente esistenti). La luminosità esistenziale diventa sempre meno intensa a mano a mano che i raggi della luce divina percorrono verso il basso la scala dell'essere (e quindi si allontanano sempre di più dalla loro fonte originaria), fino a quando sprofondano quasi del tutto nell'oscurità della materia, e ciò avviene allorché raggiungono gli stadi più bassi dell'esistenza.

Fintantoché esistono fattualmente, le «cose» nel mondo empirico non sono oscurità assoluta, quanto, piuttosto, ombre di esistenza, deboli riflessi della luce divina. Tuttavia, essendo la materia totalmente predominante nel mondo empirico, esso è «immaginativamente» rappresentato come un mondo oscuro. In alcuni casi privilegiati, comunque, e specialmente nei profeti, la coscienza umana può improvvisamente infiammarsi di una luce gloriosa grazie all'influenza dell'Intelletto Attivo (cioè Gabriele, l'angelo della rivelazione), illuminando il mondo dell'oscurità in cui le anime dei normali esseri umani sono imprigionate; si tratta, evidentemente, di un tipico motivo dello gnosticismo.

Questo, seppure in breve sintesi, è l'impianto generale della «filosofia orientale» di Ibn Sīnā. Alla base di essa vi è chiaramente la visione di un cosmo inteso come interazione di luce e ombra, un vasto campo «immaginativo» in cui la luce divina si manifesta in forme infinitamente diverse e variegate, e si determina in funzione di differenti gradi di fusione con l'oscurità materiale grazie all'attività di trasmissione della luce che esercitano gli angeli. Si tratta di una visione gnostica del mondo permeata dalla presenza «immaginativa» degli angeli della luce. [Vedi *IBN SĪNĀ*].

Suhrawardī, fondatore della scuola išrāqita. La visione esoterica del mondo presente nella filosofia di Ibn Sīnā, con la sua forte carica gnostica, fu ereditata da Šihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabaš ibn Amīrak al-Suhrawardī (1153-1191), il vero fondatore della scuola illuminazionista in Iran. Molto significativamente, Suhrawardī, che è conosciuto con il titolo onorifico di Šayḫ al-Išrāq, «Maestro dell'Illuminazione», fa risalire la «tradizione» della sua filosofia illuminazionista a Ermete Agatodemone (che compare nell'Islam nella figura del profeta Idrīs). Bisogna ricordare che, molto prima della nascita dell'Islam, la scuola ermetica mediterranea si era stabilita ad Alessandria, e da lì si era propagata nei vasti territori del Medio Oriente. Là, nella città di Harran, i «seguaci del profeta Idrīs», i Sabei che veneravano il *Corpus Hermeticum* come loro scrittura sacra, coltivarono il sapere esoterico dell'ermetismo e lo diffusero in varie direzioni; proprio attraverso una di queste giunse fino a Suhrawardī.

Nella dimensione «immaginativa» della coscienza di Suhrawardī, comunque, la storia dell'Illuminazionismo (che da lui viene identificata direttamente con la storia della filosofia in generale) assume una forma notevolmente originale e specifica. La sapienza išrāqita, intesa come la sola autentica realizzazione della «filosofia perenne» (*ḥikma 'atīqa*) dell'umanità, ha la sua origine ultima nelle rivelazioni divine ricevute dal profeta Idrīs, ossia Ermete, che divenne pertanto il capostipite dei filosofi. Tale sapienza ermetica fu tramandata alla posterità grazie a due canali ben distinti, quello egizio-ellenico e quello iranico antico. Il primo ramo della saggezza ermetica, fiorito nell'antico Egitto, si affermò poi in Grecia, dove giunse a produrre saggi gnostici come Pitagora, Empedocle, Platone e Plotino. Questa linea della tradizione rimase viva nell'Islam grazie ad alcuni dei primi eminenti sufi, tra cui Ḏū al-Nūn (morto nell'859) e Abu Sahl al-Tustarī (morto nell'896).

Il secondo filone dell'ermetismo, rappresentato nell'Iran antico dai leggendari re-sacerdoti Kayūmarṯ, Farīdūn e Kay Ḫusraw, diede origine al Sufismo di Bāyazīd al-Basṭāmī, più noto in Occidente come al-Bisṭāmi (morto nell'874), e di Manṣūr al-Ḥallağ (morto nel 922).

Suhrawardī si considerava come il punto di convergenza tra queste due tradizioni e mirava a unificare e integrare in un complesso organico tutti i più importanti elementi della saggezza ermetica elaborati lungo il corso della sua evoluzione storica. All'insieme di idee gnostiche così formato, Suhrawardī impresse una peculiare riformulazione filosofica, strutturata sulla falsariga del simbolismo zoroastriano della luce e dell'oscurità (intendendo Zoroastrismo, in questa sede, come l'insegnamento spirituale, «esoterico» di Zoroastro, in contrapposizione a quello «essoterico»).

Simbologia Est-Ovest. Nell'avvicinarci alla filosofia illuminazionista di Suhrawardī, il primo aspetto che dobbiamo tenere in considerazione è la simbologia dell'Est e dell'Ovest. Nel suo *Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbīya* (Il racconto dell'esilio occidentale), composto in arabo, mentre la maggior parte dei suoi racconti o leggende sono in persiano, Suhrawardī stabilisce chiaramente che egli applica a «Oriente» e «Occidente» gli stessi significati «immaginativi» di cui parla Ibn Sīnā. Così, anche per lui, l'Oriente è la dimora della luce, il luogo sacro in cui si origina la luce divina, la sorgente dell'illuminazione spirituale e cosmica, mentre l'Occidente è l'abisso dell'oscurità materiale, in cui l'anima umana è imprigionata e da cui deve liberarsi per poter fare ritorno alla sua vera casa, l'Oriente.

Gerarchia delle luci. Respingendo (o modificando radicalmente) la dottrina aristotelica dell'ilomorfismo, che spiega ogni essere esistente in termini di congiun-

zione tra la materia e una forma specifica, Suhrawardī adopera un'ontologia del tutto differente, di origine gnostica, in base alla quale ogni cosa è spiegata secondo una scala graduata di luce (o come una combinazione sempre diversa di luce e oscurità); la «forma» aristotelica, dunque, viene trasformata in angelo, un essere luminoso. La filosofia di Suhrawardī si rivela, così, un'ontologia della luce, organizzata su vari gradi di intensità e secondo un ordine gerarchico.

La luce, sostiene Suhrawardī, è ciò che illumina se stessa, e così facendo illumina tutte le altre cose. La luce, detto in altro modo, è ciò che esiste per sé e in sé (vale a dire, la luce *è* esistenza), e in virtù della propria esistenza rende esistenti anche le altre cose. Sfugge, quindi, a ogni definizione, mentre tutte le altre cose possono e devono essere definite facendo riferimento ad essa. La luce, in breve, non è altro che la «presenza» (*ḥuḍūr*) ontologica delle cose, ed è la fonte ultima dell'esistenza. Ne consegue, pertanto, che l'intero creato dev'essere concepito come una grandiosa gerarchia di luci, a partire dalla luce assoluta nel suo più alto grado di luminosità fino alle più flebili luci già sul punto di sprofondare nel regno dell'oscurità totale (*ġasaq*), ovvero dell'assoluta non-esistenza.

Alla sommità di questa gerarchia cosmica di luci si trova la «luce delle luci» (*nūr al-anwār*) che, nella terminologia delle scienze teologiche islamiche, è Dio. Al di sotto, e discendendo fino al dominio dei corpi densamente oscuri del mondo fisico, si trovano diversi gradi di luce (esistenza) che, nel sistema di Suhrawardī, assumono l'aspetto di angeli che governano il creato.

A differenza dell'angelologia di Ibn Sīnā, che è di tipo neoplatonico, quella di Suhrawardī è sostanzialmente zoroastriana. Lungi dall'essere fissato in dieci (in corrispondenza con le dieci sfere celesti tolemaiche), il numero degli angeli è illimitato. La loro funzione, inoltre, non si riduce alla triplice conoscenza della propria origine, di se stessi e di coloro che da essi derivano, come per gli angeli neoplatonici; ne consegue che la gerarchia degli angeli in Suhrawardī è di gran lunga più complessa rispetto a quella di Ibn Sīnā. Tanto per cominciare, bisogna distinguere tra due diversi ordini fondamentali di angeli, quello «longitudinale» (*ṭūlī*) e quello «latitudinale» (*'arḍī*), in relazione alle loro successive generazioni, alla loro disposizione nello spazio e alle loro funzioni.

Ordine longitudinale e latitudinale. L'ordine longitudinale di angeli getta le fondamenta del creato nel suo complesso come un «tempio di luce», o meglio come un insieme abbagliante di «templi di luce» (*hayākil al-nūr*; sing. *haykal al-nūr*), splendente grazie agli angeli che riflettono la «luce delle luci» e si riflettono reciprocamente. Suhrawardī descrive la loro disposizione gerarchica in questo modo: dalla «luce delle luci», che rappresenta il limite sommo della luminosità cosmico-metafisica, proviene l'arcangelo Bahmān, che è la «luce più vicina» (*nūr aqrab*). Contemplando direttamente la sua stessa origine, la «luce delle luci», l'arcangelo Bahmān la riflette senza alcun intermediario, e ciò crea immediatamente un'altra entità luminosa, o arcangelo, che è doppiamente illuminata, sia dalla «luce delle luci» che dalla prima luce da cui si è originata. La duplice illuminazione della seconda luce ne genera subito una terza, che è illuminata quattro volte: una dalla «luce delle luci», una dalla prima luce e due dalla seconda (che a sua volta, come si è detto, è doppiamente illuminata). La progressione verso il basso degli arcangeli prosegue in questo modo, producendo l'ordine «longitudinale» delle luci. Nella terminologia tecnica di Suhrawardī, ognuna di queste luci angeliche è definita «luce dominante» (*nūr qāhir*), e la «dominazione vigorosa» (*qahr*) è uno dei princìpi basilari che determinano l'attività delle creature angeliche.

L'ordine longitudinale degli arcangeli di luce racchiude in sé due aspetti opposti, il maschile e il femminile, dal primo dei quali si origina un ordine di angeli del tutto differente, quello latitudinale. A differenza degli arcangeli dell'ordine longitudinale, gli angeli dell'ordine latitudinale non si generano l'un l'altro, ma semplicemente coesistono in orizzontale, posizionati fianco a fianco, e costituiscono in questo modo il mondo degli «archetipi» eterni che sono gli equivalenti «immaginativi» delle idee platoniche. Suhrawardī definisce questi angeli «signori delle specie» (*arbāb al-anwā'*; sing. *rabb al-naw'*). Ogni cosa nel mondo empirico deve sottostare al dominio di un signore delle specie; in altri termini, ogni creatura esistente nel nostro mondo ha un suo corrispondente archetipo metafisico nella dimensione angelica, qualcosa di paragonabile alla relazione ontologica tra l'individuo e il regno degli universali che caratterizza l'idealismo platonico. Ogni creatura del mondo empirico è tecnicamente definita il «talismano» (*ṭilasm*) di uno specifico angelo, che la governa e la protegge dall'alto; quest'angelo prende il nome di «signore del talismano» (*rabb al-ṭilasm*).

Quanto all'aspetto femminile dell'ordine longitudinale, esso è collegato in primo luogo ad alcuni attributi negativi, come dominato, dipendente, ricettivo all'illuminazione, lontano dalla «luce delle luci», non esistente, e così via. Le stelle fisse e i cieli visibili si generano a partire da tale aspetto, come pure numerose ipostasi delle energie luminose degli arcangeli. Questo segna la fine dell'Oriente e l'inizio dell'Occidente.

L'ordine latitudinale degli angeli dà origine anche ad un altro ordine angelico, la cui funzione fondamentale è quella di governare le specie in qualità di viceré dei

«signori delle specie». Questi angeli ricevono da Suhrawardī il nome di «luci che indicano la direzione» (*anwār mudabbira*; sing. *nūr mudabbir*). Facendo ricorso alla peculiare parola persiana *ispahbad*, traducibile con «comandante in capo», Suhrawardī denomina questi angeli anche «generali della luce» (*anwār isfahbadīya*): sono gli angeli incaricati di preservare il movimento dei cieli, e che, in qualità di agenti dei «signori delle specie», sovrintendono a tutte le differenti creature del mondo fisico, compresi gli esseri umani, il cui comune «signore delle specie» è l'arcangelo Gabriele (Ǧibrīl). Il «governatore» (o *ispahbad*, il «generale della luce») di Gabriele risiede nella parte più interna e profonda dell'anima di ogni essere umano, da cui impartisce comandi circa i suoi atti, interni ed esterni.

Come si può facilmente osservare anche soltanto da questa breve e necessariamente incompleta esposizione, la visione del mondo illuminazionista di Suhrawardī è sostanzialmente di tipo mandalico. Il creato, nella sua interezza, è concepito o immaginato come un vasto mandala cosmico composto di innumerevoli angeli di luce che si dispongono in disegni geometrici lungo assi longitudinali e latitudinali. Siamo di fronte a un tipico prodotto della coscienza mandalica, che si autorealizza completamente nella forma di una visione del creato come uno spazio «immaginativo», saturo di luce.

Sviluppi postsuhrawardiani. La vita di Suhrawardī fu estremamente breve: egli venne assassinato nel 1191, all'età di trentotto anni, nella cittadella di Aleppo, dove si trovava recluso in quanto propugnatore di «nuove idee» anti-islamiche. Dopo la morte, tuttavia, l'influsso del suo insegnamento išrāqita si fece sentire sempre più nel mondo islamico, specie in Iran, dove rivestì il ruolo di maggiore importanza nella formazione della filosofia šī'ita.

La lunga serie dei seguaci del Maestro dell'Illuminazione comincia con Šams al-Dīn Šahrazūrī (XIII secolo), che fu allievo diretto di Suhrawardī o di uno dei suoi discepoli più vicini. Egli scrisse il commento più ampio, nonché il primo sistematico, alla *Ḥikmat al-išrāq*, preparando il terreno per successive interpretazioni di questa fondamentale opera dell'Illuminazionismo. In effetti, fu sulla base di questo testo che Quṭb al-Dīn Šīrāzī (morto nel 1311) redasse il suo celebre commento alla *Ḥikmat al-išrāq*.

Šahrazūrī fu, a dire il vero, un pensatore di gran lunga più originale rispetto a Quṭb al-Dīn Šīrāzī, e il suo commento fu senz'altro più importante e interessante di quello di quest'ultimo, che oggi sappiamo esserne una versione abbreviata. La fama di Quṭb al-Dīn, peraltro, oscurò ben presto quella del suo grande predecessore, tanto che il suo commento venne considerato come *il* commento per antonomasia alla *Ḥikmat al-išrāq*. Dall'inizio del XIV secolo a oggi, quasi tutti coloro che si sono interessati all'Illuminazionismo di Suhrawardī hanno letto o studiato la sua opera passando principalmente attraverso l'interpretazione di Quṭb al-Dīn.

L'importanza storica di Quṭb al-Dīn si basa sul fatto che, oltre ad essere un ardente propugnatore dell'Illuminazionismo, fu anche discepolo di Ṣadr al-Dīn Qūnawī (o Qunyawī), allievo e genero di Ibn 'Arabī e, grazie a loro, assai versato nella corrente filosofica del *waḥdat al-wuǧud*; egli è infatti ritenuto uno dei più abili divulgatori delle idee di Ibn 'Arabī. Combinando, dunque, queste due importanti correnti della filosofia islamica successiva ad Avicenna, Quṭb al-Dīn finì per determinare in modo decisivo lo sviluppo posteriore della scuola išrāqita, al punto che, dopo di lui, l'Illuminazionismo di matrice suhrawardiana assorbì rapidamente nella sua struttura le più significative idee della «unità dell'essere» che erano state sviluppate per proprio conto dalla scuola di Ibn 'Arabī.

L'opera d'integrazione raggiunse un primo stadio di completamento in Iran, nel periodo safavide. I due secoli di questa dinastia (1499-1720), durante i quali la città di Isfahan fu il centro politico e culturale e la Šī'a duodecimana la forma più riconosciuta dell'Islam, promossero ciò che spesso viene definito il «rinascimento della cultura islamica (šī'ita)». Fu proprio nella fiorente città di Isfahan che le eredità intellettuali di Ibn 'Arabī e di Suhrawardī vennero armoniosamente integrate, grazie all'opera di generazioni di eccellenti pensatori, in un complesso organico. Oggi gli storici della filosofia islamica alludono a questi pensatori come alla «scuola di Isfahan», la cui figura più significativa fu senz'altro Ṣadr al-Dīn Šīrāzī (conosciuto popolarmente come Mullā Ṣadrā, 1571-1640). [Vedi *MULLĀ ṢADRĀ*].

La filosofia di questo pensatore si costituisce in un sistema complesso e di proporzioni colossali, sintesi di idee provenienti da fonti disparate e del suo originale pensiero. Quanto all'Illuminazionismo, Mullā Ṣadrā rese completamente esplicito ciò che fin dall'inizio era implicito (e soltanto di rado esplicito), e cioè la totale identificazione della «luce» con «l'esistenza»: questa, a sua volta, divenne un sinonimo di «luminosità». Nella sua visione metafisico-«immaginativa», l'esistenza di ogni cosa non è altro che un grado di luce, un'emanazione luminosa o illuminazione dalla «luce delle luci». Questa si identifica completamente con ciò che, nel *waḥdat al-wuǧūd* di Ibn 'Arabī, è «l'uno», ossia l'esistenza nel suo stato primordiale di assoluta indeterminatezza, pronta, però, a determinarsi in un'infinita serie di diverse automanifestazioni ontologiche. [Vedi *ERMETISMO*, vol. 3; *IMMAGINI E IMMAGINAZIONE*, vol. 4; e *NŪR MUḤAMMAD*].

BIBLIOGRAFIA

Traduzioni delle opere di Suhrawardī. *L'Archange empourpré*, trad. H. Corbin, in *Documents spirituels*, Paris 1976, XIV (trad. it. *L'angelo purpureo*, Milano 2000), è una raccolta di racconti simbolici e brevi saggi di Suhrawardī, tradotti dal persiano e dall'arabo in francese, con abbondanti annotazioni, indispensabile per chiunque voglia iniziarsi al mondo mistico del Maestro dell'Illuminazione. Della *Ḥikmat al-išrāq* Henry Corbin ha pubblicato una traduzione francese in *Le Livre de la sagesse orientale. Kitâb hikmat al-ishrâq*, Paris 2003.

Studi su Suhrawardī e l'Illuminazionismo. La migliore introduzione alle teorie di Suhrawardī è il capitolo di S.H. Nasr, *Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl*, in M.M. Sharif (cur.), *A History of Muslim Philosophy*, I-II, Wiesbaden 1963-1966, I, pp. 372-98. Cfr. anche, nella stessa opera, il suo *The School of Ispahan*, II, pp. 904-32; un saggio breve ma di grande significato è, sempre, di Nasr, *The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardī*, in «Islamic Quarterly», 14 (1970), pp. 111-21, in cui si traccia l'evoluzione storica dell'Illuminazionismo in Iran, India e Turchia fino ai nostri giorni. Cfr. anche H. Corbin, *Sohrawardī et les platoniciens de Perse*, in *En Islam iranien*, I-IV, Paris 1971-1972, II, in assoluto uno degli studi più importanti su Suhrawardī.

TOSHIHIKO IZUTSU

KA'BA. La Ka'ba («cubo») è la Casa di Allāh, collocata a Mecca. Si tratta del più importante santuario dell'Islam, la *qibla*, il punto preciso verso il quale si rivolgono i musulmani quando recitano la preghiere quotidiane (*ṣalāt*), in qualsiasi parte del mondo si trovino. Situata al centro della grande moschea aperta Ḥaram, costituisce il centro geografico e religioso del mondo islamico, la meta per tutti i musulmani che rispettano l'obbligo coranico del pellegrinaggio a Mecca. La tradizione musulmana la pone proprio al di sotto della Ka'ba celeste.

La costruzione, in granito meccano, ha più o meno – come indica il nome – la forma di un cubo, di poco più di sedici metri d'altezza, tredici di lunghezza e undici di larghezza. La sua unica porta (non vi sono finestre) è collocata sul lato nordorientale, circa due metri più in basso rispetto al pavimento della moschea. Raramente la Ka'ba viene resa accessibile, mediante l'uso di scale rimovibili che danno adito al suo interno. Qui, appese al soffitto, ci sono numerose lampade in oro e in argento; tre pilastri di legno, recentemente sostituiti, sostengono il soffitto.

Ciò che è sacro ai musulmani non è il contenuto dell'edificio, ma la costruzione nel suo complesso. L'oggetto più importante, del resto, è collocato all'esterno: si tratta della Pietra Nera (*al-ḥağar al-aswad*), che è incastonata nell'angolo orientale (il colore, in realtà, è rosso-bruno scuro). La Pietra Nera, che ora è racchiusa da una massiccia cornice d'argento, ha un'origine ignota (forse si tratta di un meteorite), ma risale certamente a tempi preislamici. Si racconta che essa cadde dal cielo, oppure che fu portata sulla terra dagli angeli, quando era ancora di colore bianco, per segnare il sito della Ka'ba originale; annerita dal tocco degli uomini nel corso dei millenni, essa costituisce una sorta di registro della degradazione umana. I musulmani la chiamano la «pietra angolare della Casa» oppure la «mano destra di Dio sulla terra», ma continuano a ripetere che essa non è un idolo e non deve essere venerata: le preghiere vanno rivolte a Dio, non alla Pietra Nera. Quando cominciano il rito della circumambulazione (*ṭawāf*) della Ka'ba, che fa parte del rituale del pellegrinaggio, i musulmani baciano o toccano la Pietra Nera, come si dice abbia fatto lo stesso Muḥammad. Il *ṭawāf* viene eseguito nelle immediate vicinanze della Ka'ba, su un ampio marciapiede di granito lucido detto *maṭāf*, luogo della circumambulazione.

Fra la Pietra Nera e la porta di ingresso vi è una sezione di muro esterno chiamata *multazam*, contro cui i fedeli premono il loro corpo alla conclusione della circumambulazione, allo scopo di ricevere la *baraka* («benedizione», «potere») associata alla sacra Casa.

La Ka'ba è solitamente coperta dalla *kiswa* («veste»), una pesante stoffa nera ricamata in oro, che ogni anno viene fabbricata dagli artigiani di Mecca. Prima del 1927 essa veniva donata ogni anno dagli Egiziani e portata a Mecca da una carovana di pellegrini che partiva dal Cairo. La *kiswa* contiene alcune strisce bianche con scritte in arabo, per lo più versetti del Corano.

Accanto alla Ka'ba è collocato un contenitore di vetro con ornamenti dorati (che sostituisce una precedente struttura in legno), che racchiude la pietra indicante la stazione di Ibrāhīm (Abramo). Si dice che su questa pietra sia miracolosamente conservata l'orma del piede di Abramo, che vi salì sopra per completare la costruzione della Ka'ba originale: si tratta, per così dire, del marchio del fabbricante.

Nell'angolo opposto a quello della Pietra Nera vi è un piccolo edificio che contiene la sacra fonte di Zamzam, la cui acqua i pellegrini bevono alla conclusione della circumambulazione e delle preghiere. La fonte fu suscitata miracolosamente da Dio per salvare Hāğar (Agar) e Ismā'īl (Ismaele): egli aveva dapprima comandato ad Abramo di abbandonare in quel luogo deserti-co madre e figlio, promettendo di prendersene cura al suo posto.

L'origine storica della Ka'ba è incerta, ma essa sicuramente esisteva già parecchi secoli prima della nascita di Muḥammad (ca. 570 a.C.). All'epoca essa era il principale luogo di culto dell'Arabia centrale e, collocata com'era al centro di un territorio sacro (*ḥaram*), aveva tutte le caratteristiche di un santuario semitico. [Vedi *ḤARAM E ḤAWṬA*]. L'Islam l'ha inserita all'interno del proprio culto monoteista, secondo un processo che fu iniziato dallo stesso Muḥammad, il quale, impossessatosi della Ka'ba, la purificò degli idoli (e forse delle immagini) che conteneva.

Nel corso della sua lunga storia, la Ka'ba è stata più volte danneggiata dal fuoco, da inondazioni, terremoti e attacchi. L'edificio odierno risale al XVII secolo, ma contiene numerosi elementi architettonici provenienti dagli edifici precedenti. Nel 1958 il governo saudita ne ha restaurato le pareti e il tetto. Due anni prima aveva cominciato a ricostruire e ampliare la moschea Ḥaram, aggiungendo quasi 6.000 metri quadrati all'area precedente: ora la moschea occupa oltre 16.000 metri quadrati e può ospitare 300.000 persone.

[Vedi anche *PELLEGRINAGGIO ISLAMICO*].

BIBLIOGRAFIA

Descrizioni della Ka'ba si trovano negli studi sullo *ḥağğ*. I testi classici sono: Chr. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880; M. Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923. Più recente è D.E. Long, *The Hajj Today. A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, Albany/N.Y. 1979. Cfr. anche Chr. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I-II, The Hague 1888-1889; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, I-II, London 1928. Sullo *ḥağğ*: J.L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, 1829, rist. London 1968; R.F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, I-II, London 1893; S. Soubhy, *Pèlerinage à la Mecque et à Médine*, Cairo 1894; A. Kamal, *The Sacred Journey*, New York 1961.

HARRY B. PARTIN

KALĀBĀḎĪ, AL- (morto nel 380/5 eg. / 90/5 d.C.), nome completo Abū Bakr Muḥammad ibn Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Kalābāḏī; autore di un noto trattato sul Sufismo delle origini. Come indica il nome, era originario di Kalābāḏ, un quartiere di Bukhara. Sebbene manchino i particolari relativi alla sua biografia, si dice che fosse stato allievo del sufi Abū al-Ḥusayn al-Fārisī e che fosse un giurista della scuola ḥanafita con simpatie māturīdite che studiò giurisprudenza (*fiqh*) con Muḥammad ibn Faḍl.

Delle opere attribuite ad al-Kalābāḏī se ne sono conservate due. Il *Ma'ānī al-aḫbār*, noto anche come *Baḥr al-fawā'id* e sotto altri titoli, fu composto nel 985 ed è tuttora inedito. Si tratta di un breve commentario etico, di ascendenza ṣūfī, su 222 tradizioni scelte del Profeta e comprende passi citati nell'opera principale di al-Kalābāḏī, il *Kitāb al-ta'arruf limaḏhab ahl al-taṣawwuf*. Questo capolavoro è stato pubblicato diverse volte: l'edizione più affidabile è quella di A.J. Arberry (Il Cairo, 1933), che l'ha tradotto in inglese con una particolareggiata introduzione con il titolo *The Doctrine of the Sufis*.

Tale opera è la fonte precipua per lo sviluppo del Sufismo delle origini (dal II/VIII al IV/X secolo). Si divide in settantacinque capitoli distribuiti in due parti. La prima parte, che si apre con una sommaria analisi introduttiva sui primi sufi importanti, espone le dottrine dell'Islam accettate dal Sufismo. Tali dottrine si possono far risalire agli articoli di fede presenti nel credo noto come *Al-fiqh al-akbar* II (La più grande conoscenza II) che, pare, al-Kalābāḏī cita direttamente. La seconda parte riporta gli sforzi ascetici, le esperienze spirituali, i termini tecnici e gli eventi miracolosi dei sufi, sulla base dei loro detti e dei loro versi.

Tutta l'opera è pervasa dal proposito dichiarato di al-Kalābāḏī di arrestare la decadenza del Sufismo e di dimostrare che esso si inserisce all'interno dell'ortodossia islamica. Quale fonte primaria per la storia del Sufismo delle origini il *Ta'arruf* di al-Kalābāḏī può essere affiancato alle opere di al-Sarāğ (morto nel 988), Abū Ṭālib al-Makkī (morto nel 996) e al-Sulamī (morto nel 1021).

Il *Ta'arruf* rispecchia la tradizione ṣūfī diffusasi in Transoxiana in epoca samanide; in breve tempo divenne un trattato autorevole sul Sufismo e su di esso vennero compilati commentari. Di questi ultimi il più importante è il persiano *Nūr al-murīdīn wa-fazīhat al-mudda'īn*, noto anche come *Šarḥ-i Ta'arruf* (Commentario al *Ta'arruf*), di Abū Ibrāhīm Ismā'īl ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Mustamlī (morto nel 1042), un sufi di Bukhara. Si tratta del più antico trattato ṣūfī esistente in persiano ed è conservato in numerosi manoscritti, uno dei quali copiato nel 1081. Il valore di tale fonte per lo sviluppo del Sufismo in Transoxiana risiede nei numerosi commenti a tutte le citazioni ṣūfī riportate nel *Ta'arruf*, e fu evidentemente compilata proprio per istruire i discepoli del Sufismo. Dal punto di vista lin-

guistico l'opera presenta forme dialettali persiane risalenti al X secolo, e vi ricorrono molte parole arabe.

Sembra che il commentario al *Ta'arruf* attribuito a 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Anṣārī (morto nel 1089) sia andato perduto, mentre lo *Ḥusn Al-ta'arruf*, un commentario arabo scritto dal giudice šāfi'ita 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Ismā'īl al-Qūnawī (morto nel 1327 o 1329) è conservato in un manoscritto. Vi è anche un commentario anonimo in arabo, erroneamente attribuito a Yaḥyā Suhrawardī (morto nel 1191), che riassume l'importanza del *Ta'arruf* nel motto: «Se non fosse per il *Ta'arruf*, non avremmo conosciuto il Sufismo».

BIBLIOGRAFIA

G.C. Anawati e L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris 1976, 3ª ed. (trad. it. *Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienza e tecnica*, Torino 1960).

A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge 1935.

G. Lazard, *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris 1963, cfr. pp. 67-71.

P. Nwyia, *Al-Kalābādhī*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., IV, Leiden 1978.

GERHARD BÖWERING

KALĀM. Nell'uso comune *kalām* significa discorso, linguaggio, frase, proposizione, parole, ma nel campo del pensiero religioso musulmano ha due particolari significati: la parola di Dio (*kalām Allāh*) e la scienza del *kalām* (*'ilm al-kalām*), che può intendersi come teologia dogmatica o, più precisamente, come apologia dell'Islam. A parte alcune note preliminari sul *kalām* come parola di Dio, la presente voce tratterà di quest'ultimo significato del *kalām*. [Per ulteriori precisazioni sul kalām Allāh, vedi *CORANO*].

Etimologia e definizioni

Kalām Allāh ricorre spesso nel Corano (ad es. sure 2,75; 9,6; 48,15). Dio parlò ai Profeti (2,253). Egli «parlò a viva voce a Mosè» (4,164; 7,143 e altrove). Tuttavia, nell'elenco dei nomi più belli di Dio (*asmā' Allāh al-ḥusnā*) non figurano né *kalām*, né *mutakallim* (parlante). Furono i teologi che, in base alla testimonianza del Corano, attribuirono il titolo *kalām* a Dio e quello di *kalām Allāh* al Corano. Da questa iniziativa sorse il problema controverso del rapporto fra il Corano e la Parola come attributo divino. Qui citiamo di passaggio che, durante il Medioevo europeo, Tommaso d'Aquino definì i *mutakallimūn* (di cui confutò l'occasionalismo e la negazione della causalità) come «loquentes in lege maurorum» (coloro che parlano per conto dell'Islam).

Quanto alla scienza del *kalām*, questo termine finì per significare la teologia dogmatica musulmana. Nel tentativo di determinare l'origine di tale uso, Harry A. Wolfson suppone che il termine *kalām* fosse la traduzione araba dei diversi significati del termine greco *logos*: «parola», «ragione», «argomento». Fu anche adoperato per indicare l'azione di spiegare o discutere una scienza specifica, e *mutakallimūn* indicò coloro che trattano tale scienza, per esempio *al-kalām al-ṭabī'ī* (*peri physeos logoi*). I «fisici» (*physikoi*, *physiologoi*) sono talvolta detti *al-mutakallimūn fī al-ṭabī'iyāt*, coloro che trattano di questioni di fisica. Il termine greco *theologoi* viene tradotto con *aṣḥāb al-kalām al-ilāhī* oppure *al-mutakallimūn fī ilāhīyāt* (cioè, coloro che trattano del divino). Gradualmente il termine venne a significare la scienza specifica, perfettamente definita, oggetto del presente articolo.

Nel suo famoso *Muqaddima*, Ibn Ḫaldūn dà la seguente definizione di *'ilm al-kalām*: «La scienza del *kalām* comporta la discussione con prove logiche in difesa degli articoli della fede e la confutazione degli innovatori che nelle loro affermazioni dogmatiche deviano dai primi musulmani e dall'ortodossia musulmana. Il vero nucleo (*sirr*) degli articoli di fede è l'unicità di Dio» (Il Cairo s.d., p. 321; trad. Rosenthal, New York 1958, III, p. 34).

Questo ruolo di apologetica difensiva attribuito alla scienza del *kalām* è rimasto tipico nell'Islam. Lo šayḫ modernista Muḥammad 'Abduh ha scritto che lo scopo del *kalām* era di «fissare le credenze religiose al fine di operare per conservare e consolidare la religione» (*Risālat al-tawḥīd*, p. 5; trad. p. 5).

Al-Īǧī (morto nel 1355), commentato a lungo e chiaramente da al-Ǧurǧānī (morto nel 1413), da principio definisce la funzione del *kalām* «ricerca di una prova garante (dell'esistenza) del Creatore e della sua unicità» (*Mawāqif*, I, p. 26). In seguito, nello stesso trattato, spiega che «il *kalām* è la scienza che ha la responsabilità di stabilire solidamente le credenze religiose fornendo prove ed eliminando i dubbi» (pp. 34-35). Prosegue affermando esplicitamente lo scopo, l'utilità, il grado di eccellenza, le questioni trattate e la spiegazione del termine scelto.

Infine, per citare un manuale popolare del XIX secolo, la glossa di al-Bāǧūrī al *Ǧawharat al-tawḥīd*, *kalām* o *tawḥīd* viene definito «la scienza che permette di fissare con chiarezza le credenze religiose, basata su prove definitive di queste credenze» (*Ḥāšiya 'alā Ǧawharat al-tawḥīd*, p. 8). Per al-Bāǧūrī questa definizione è il primo dei dieci «fondamenti» che concorrono a formare ciascuna branca del sapere. Il secondo elemento è il

soggetto: Dio, gli inviati e i profeti, l'essere contingente in quanto serve a dare esistenza al suo Creatore, e le *sam'īyāt*, o verità tradizionalmente accettate. Il terzo elemento è la sua utilità: la conoscenza di Dio sostenuta da prove decisive e l'acquisizione della «felicità eterna». Il quarto è il grado di eccellenza, e il quinto è le rapporto fra questa scienza e le altre discipline. Chi si interessa al *kalām* considera la propria scienza la più nobile di tutte in ragione del suo soggetto e la vede come base di tutti gli altri campi del sapere. Il sesto elemento indica i fondatori della scienza: per il *kalām* ortodosso, al-Aš'arī (morto nel 935) e al-Māturīdī (morto nel 956), che «coordinarono gli scritti relativi a questa scienza e confutarono gli argomenti speciosi introdotti dai mu'taziliti». Il settimo elemento è il nome: *tawḥīd* o *kalām*. L'ottavo riguarda i mezzi usati, ossia gli argomenti razionali e tradizionali. Il nono è la sua categoria legale, poiché lo studio del *kalām* è considerato obbligatorio dai suoi cultori. Infine, il decimo riguarda le questioni trattate, che si occupano di ciò che è necessario e impossibile attribuire a Dio e ai profeti.

Origini e fonti della scienza del Kalām

Tra gli influssi che si possono cogliere nella scienza del *kalām* vi sono quelli delle fonti dirette che includono il Corano, gli *ḥadīṯ*, il consenso comune e la ragione, mentre le fonti indirette vanno ricercate nelle religioni preislamiche dell'Impero bizantino e di quello sasanide, nella filosofia greca e anche nei dissensi politici del primo periodo islamico.

Il Corano. È l'elemento primario su cui è costruita la scienza del *kalām*. L'Islam è anzitutto la religione del Libro: è abbandonarsi a Dio che, agli occhi del credente, si rivela nel Corano, il libro per eccellenza, la sua parola increata. Il Corano non è né la storia del popolo di Dio, né la vita di Muḥammad; è invece un «discorso» che Dio fa all'umanità in prima persona.

Il Corano si presenta, infatti, come l'assoluto inizio della rivelazione. Le rivelazioni precedenti, ebraica e cristiana, non sono state conservate nella versione autentica e, di conseguenza, non possono considerarsi «date». La teologia musulmana si trova, quindi, di fronte a un documento che comprende tutto, trasmesso da un solo uomo e corrispondente a un periodo di tempo molto limitato. Non vi è nessuna rivelazione progressiva, nessuna *preparatio coranica* secondo un piano divino, nessuno sviluppo paragonabile a quello dell'Antico Testamento rispetto al Nuovo Testamento, oppure a quello all'interno del Nuovo Testamento stesso. Tutti i dogmi sono dati esplicitamente nel testo del Corano.

Il nucleo del Corano, punto di partenza della scienza del *kalām*, non è sistematico. Si tratta essenzialmente di una raccolta di «rivelazioni» avvenute nell'arco di circa vent'anni, con cui il Profeta informa i suoi seguaci degli ordini di Dio secondo le circostanze, alcune anche politiche.

Un esperto del *kalām* trova nel Corano quattro elementi. Il primo è la teodicea, ossia, l'esistenza di Dio, la sua unità, il suo io eterno, la sua onnipotenza, la sorgente della vita e della morte, la sua fissità, la sua onniscienza e la sua misericordia. Dio è dotato di parola e di volontà. Egli è il Creatore. Il secondo è l'antropologia: Dio ha creato l'uomo dalla polvere. Ha soffiato il suo spirito in lui (*wa-nafaḫa fīhi min rūḥihi*). L'intelligenza umana è superiore a quella degli angeli. Adamo ha disubbidito a Dio, ma il suo peccato non ha avuto conseguenze per i suoi discendenti; quindi, per l'Islam non vi è peccato originale. L'essere umano è il vice reggente di Dio (*ḫalīfat Allāh*) sulla terra, il sovrano del mondo creato, che deve sottomettersi al volere di Dio. Il terzo elemento è l'escatologia: il giudizio dell'individuo, il paradiso, l'inferno e il Giudizio finale; Dio è il signore della morte. Infine, vi è la morale: personale, famigliare, sociale; i diritti di Dio.

Il Corano si presenta come una rivelazione divina, ma, tuttavia, non comunica misteri di carattere sovrannaturale. Vi è il mistero globale dell'essere divino (*al-ġayb*), trascendente e assolutamente inaccessibile all'intelligenza umana, ma nessun mistero che riguardi la Trinità, l'incarnazione o la redenzione e, quindi, nessun mistero che riguardi la Chiesa e i sacramenti. Al contrario, l'idea stessa dell'incarnazione è energicamente respinta. I teologi esperti in *kalām* devono solo organizzare gli elementi di una teodicea naturale cercando di sintetizzarli. Se trascuriamo la connotazione peggiorativa che il termine *razionalismo* ha acquistato negli ambienti cristiani occidentali dal XVIII secolo, possiamo dire che la teologia musulmana è fondamentalmente razionalista: ossia, nega la possibilità d'accesso a dei misteri d'ordine soprannaturale. Per i suoi rappresentanti più lucidi, che non sono sempre necessariamente i più religiosi, la teologia musulmana è essenzialmente un sistema metafisico superiore, cui si accompagnano, in modo quasi accidentale, alcune nozioni positive che riguardano il culto e che sono rivelate da Dio nel Corano.

Infine, il Corano fu rivelato in lingua araba. Questo fatto, per i teologi musulmani, indica un legame necessario fra la nozione religiosa e la natura di Dio. Il Corano arabo è la parola stessa di Dio. Di conseguenza la lingua araba è da considerarsi essa stessa rivelata, o almeno come quella che meglio esprime la parola di Dio. Questo spiega il ruolo essenziale della lingua nell'elaborazione della teologia musulmana e l'importanza delle scuole di grammatica per l'interpretazione dei testi sacri.

Ḥadīṯ. Questo termine si riferisce al *corpus* di espressioni verbali e di azioni del Profeta, il «modello perfetto», le cui parole anche le più insignificanti, assumono valore normativo. Le raccolte canoniche degli *ḥadīṯ* hanno autorità dogmatica e morale, seconda solo al Corano, almeno secondo i pensatori musulmani tradizionali.

Il consenso della comunità (Iǧmāʿ). Il consenso della comunità, rappresentato dai suoi dotti, è un fattore interno di regolamento. Secondo Henri Lammens, è una sorta d'istinto del popolo che, di fronte a certe innovazioni, reagisce secondo lo spirito dell'Islam. Il Profeta disse: «La mia comunità non sarà mai d'accordo su un errore» e da questo i suoi discepoli desunsero che la comunità è infallibile per quanto riguarda le credenze e le pratiche religiose.

L'idea di *iǧmāʿ*, quantunque alquanto complessa in teoria, in pratica si dimostrò efficace per mantenere una linea tradizionale di orientamento durante il fervore causato dalle nuove condizioni. L'Islam non ha né un ministero ufficiale, né un'istituzione di consiglieri, quindi l'*iǧmāʿ* esercita, più o meno tacitamente, una funzione regolatrice nella comunità musulmana. Riformatori qualificati, sollecitati da Dio potrebbero dedicarsi legittimamente a riportare la comunità musulmana alla purezza della sua linea originale o proporre soluzioni alle richieste del mondo moderno in conformità con la legge religiosa.

Ragione. Per un certo numero di tradizionalisti, specialmente dei primi tempi, l'unico atteggiamento accettabile dal punto di vista religioso era l'assoluta fedeltà al Corano e agli *ḥadīṯ* non accompagnata da alcuna elaborazione razionale. Ciò nonostante, per la teologia tradizionale la ragione divenne un fattore essenziale al problema della fede. Essa è necessaria a qualsiasi adulto che non si contenti della cieca accettazione della tradizione (*taqlīd*), ma voglia cercare di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio e la verità della religione musulmana. I teologi stessi fanno uso della ragione per stabilire l'autenticità delle proprie nozioni storiche, per soppesare le testimonianze, per difendere i dogmi e confutare le obiezioni. Questa tendenza si è spinta tanto oltre che alcuni trattati di teologia dedicano la maggior parte del loro contenuto alle *ʿaqlīyāt*, a quelle verità cui la ragione può giungere con i suoi soli mezzi, mentre il Corano e gli *ḥadīṯ* servono per confermare. Una certa quantità di nozioni positive, le *samʿīyāt*, sono note solo tramite la rivelazione: si tratta di nozioni che riguardano l'escatologia, la profetologia, il califfato e argomenti del genere. La misura in cui si accetta l'uso della ragione varia da scuola a scuola: per alcune ci si può servire solo della logica come strumento; altre dedicano un instancabile zelo dialettico ai problemi teologici anche più trascurabili.

Cristianesimo. L'influsso del Cristianesimo fu sentito in modo informale, soprattutto attraverso la Bibbia stessa o tramite contatti fra i musulmani e i cristiani che abitavano in Paesi musulmani, oppure formalmente per mezzo di discussioni con teologi cristiani, specialmente a Damasco e a Bagdad. Fra questi teologi ricordiamo i nestoriani concentrati a Hira, i giacobiti (monofisiti) e, infine, i melkiti – fra cui Giovanni Damasceno e il suo discepolo Abū Qurra – oltre a parecchie sette dissidenti, più o meno cristiane. Tentando di difendere i dogmi dell'Islam nelle discussioni con questi gruppi, i teologi musulmani si trovarono a dover affrontare alcuni punti problematici come il libero arbitrio e la predestinazione, gli attributi divini e il Corano increato. (Nel Corano, Gesù è considerato il verbo di Dio).

Filosofia greca. Agli occhi dei pensatori musulmani, la filosofia greca apparve come un corpo unico del sapere in cui Platone e Aristotele, lontani dall'essere opposti, sono complementari l'uno all'altro. Gli scritti neoplatonici apocrifi, come il *De Causis* e la *Pseudo-Teologia di Aristotele* non fecero che rafforzare tale convinzione. Queste dottrine greche, conosciute direttamente o tramite i commentatori, esercitarono il loro influsso in due direzioni. Alcuni pensatori musulmani adottarono un orientamento schiettamente razionale, nel senso del termine usato nella Francia del XVIII secolo. Negarono la rivelazione, conservando solo una vaga nozione di un Dio filosofico, posizione propria specialmente di Abū Bakr al-Rāzī, il Rhazes dei Latini.

Altri pensatori, integri nella loro fede, si assunsero il compito di difendere i principali dogmi della loro religione con questo strumento, il pensiero greco, appena messo a loro disposizione. Essi furono i muʿtaziliti, i primi teologi dell'Islam, che ben presto si divisero in due gruppi. I dissidenti, come al-Ašʿarī, vollero fare il minimo uso della filosofia, ossia quanto bastava per l'elaborazione teologica, dando maggiore risalto al nucleo religioso vero e proprio del Corano. L'altro gruppo, i *falāsifa*, pensatori ellenizzanti come al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd e altri, erano più filosofi che musulmani; per loro le idee religiose erano solo una sovrastruttura o un pretesto per filosofare. L'*iǧmāʿ* favorì la tendenza del primo gruppo e le idee degli ašʿariti divennero la filosofia comune dell'Islam, mentre la tendenza dei secondi incontrò grande diffidenza e la loro dottrina venne tollerata a fatica.

Manicheismo e Mazdeismo. L'invasione dell'Iran portò i musulmani in contatto con un clima culturale molto ricco e complesso, dove i cristiani armeni e siriani in particolare erano già impegnati in controversie con i mazdei e i Magi. L'ardente monoteismo dell'Islam, che, per tema di togliere qualcosa all'onnipotenza di Dio, fece Dio creatore anche del male, oltre che del

bene, offrì agli apologisti mazdei un nuovo motivo di discussione, come è dimostrato dallo *Škand gumānig wizār*, trattato apologetico mazdeo del IX secolo. I teologi risposero con dei trattati contro il dualismo.

Quanto ai manichei, la loro sopravvivenza nel X secolo in Oriente, attestata dal *Fihrist* di Ibn al-Nadīm, fa credere che, con la caduta dei loro persecutori mazdei e il periodo di calma seguito alla conquista musulmana, la loro dottrina riuscisse a trovare una nuova linfa vitale.

Dissensi politici. Le lotte politiche fra i musulmani segnano l'inizio dell'elaborazione dei problemi teologici. Dato che l'Islam tradizionale è inseparabilmente *dīn wa-dawla*, «religione e Stato», ne consegue che ogni cosa riguardante la linea politica, la trasmissione del potere, la legittimità e le lotte per l'autorità pubblica si esprima in termini religiosi e provochi violenti conflitti fra i partigiani delle fazioni opposte. In questo modo si sono evoluti fra i musulmani i problemi circa la natura della fede, il suo rapporto con le azioni, la sua possibilità di aumentare o diminuire, la posizione del peccatore non ravveduto e tuttavia ancora credente, il califfato e questioni simili.

Principali scuole e temi fondamentali

Seguiremo ora l'ordine cronologico che permetterà di mettere in evidenza l'origine e lo sviluppo dei problemi.

Prime professioni di fede. I più antichi documenti ancora esistenti che danno espressione ufficiale alla dottrina sono le prime professioni di fede, alcune delle quali sono state studiate da A.J. Wensinck in *The Muslim Creed*. Data la natura frammentaria del Corano, non deve sorprendere se non vi troviamo un riassunto sistematico della dottrina. Le affermazioni fondamentali di Muḥammad riguardano la trascendenza e l'unità di Dio, la dichiarazione fatta con parole di fuoco degli orrori del giudizio, e il carattere profetico del suo messaggio. [Vedi *PROFESSIONE DI FEDE ISLAMICA*].

Alcuni decenni dopo la morte di Muḥammad, tuttavia, l'espandersi della nuova religione e i problemi politici e sociali che ne seguirono indussero i capi della comunità ad esporre i tratti essenziali dell'Islam, riassumendoli in una formula facile da recitare e da ricordare. Alcune di queste formule si trovano nelle raccolte degli *ḥadīṯ*. Ad esempio, viene chiesto a Muḥammad: «Che cos'è l'Islam?», ed egli risponde: «È non associare nulla con Dio, eseguire le preghiere rituali, dare le elemosine prescritte e digiunare durante il Ramaḍān». Quando gli chiedono cosa sia la fede, risponde: «È credere in Dio, nei suoi angeli, nel suo libro, nel suo incontro [con i credenti in Paradiso] e nel suo Profeta, credere nella resurrezione e nel destino finale».

Lo sviluppo dell'Islam, la lotta contro le tribù in rivolta e le conquiste, a poco a poco, richiesero la distinzione fra *islām* (sottomissione) e *īmān* (fede). [Vedi *ĪMĀN E ISLAM*]. Si può essere musulmani in molti modi diversi, e l'atteggiamento esteriore non è necessariamente indice della fede interiore. Fu a questo punto che vennero definiti i «cinque pilastri dell'Islam». Questi sono solitamente espressi nei termini seguenti: «L'Islam è costruito su cinque pilastri: la fede, la preghiera rituale (*ṣalāt*), le offerte (*zakāt*), il digiuno del Ramaḍān e il pellegrinaggio». L'Islam si presenta così nella sua totalità come fede e azioni. Non si parla ancora di guerra santa.

La conversione all'Islam indusse a comporre una formula semplice che fosse la sintesi dei messaggi della nuova religione: la *šahāda* («testimonianza») adempì questa funzione. Recitandola, i nuovi convertiti entravano nella comunità musulmana; era la loro professione di fede: «Non c'è dio se non Dio, e Muḥammad è il messaggero di Dio».

Professione di fede ridotta all'espressione più semplice, la *šahāda* fu soddisfacente finché le discussioni interne non spinsero i discepoli di uno stesso maestro gli uni contro gli altri. Una volta sorto il disaccordo, si formò inevitabilmente un gruppo ortodosso che cercò di chiarire la propria posizione in termini inequivocabili e lanciò l'anatema contro chi non l'accettava integralmente. Fu in questo contesto che comparvero le prime professioni di fede.

Il Fiqh al-akbar. Una delle principali professioni di fede giunte sino a noi è il *Fiqh al-akbar*. Si è tentati di vederlo come il semplice sviluppo della professione di fede originale, ma non è affatto così. La *šahāda* è l'enunciato dell'adesione alla comunità musulmana; il credo è la professione di fede della comunità stessa, che desidera esprimere la propria posizione rispetto alle sette dissidenti. Questa particolare professione non parla né dell'unità di Dio, né della missione di Muḥammad, perché nessuno dei due è chiamato in causa. Gli articoli che la compongono sono:

1. Noi non consideriamo nessuno (di quelli che professano l'Islam) infedele a motivo della sua fede, né neghiamo la sua fede.
2. Noi ordiniamo il bene e proibiamo il male.
3. Ciò che ti raggiunge, non poteva mancarti, e ciò che ti manca non ti poteva raggiungere.
4. Non disconosciamo nessuno degli Apostoli di Dio, né accettiamo nessuno di loro in particolare.
5. Noi lasciamo a Dio la questione di ʿUṯmān e di ʿAlī. Egli solo conosce il segreto delle cose nascoste.

6. Il sapere in fatto di religione è migliore del sapere in fatto di legge.
7. La differenza di opinioni nella comunità è una benedizione di Dio.
8. Chiunque crede in ciò che deve essere creduto, ma dice «Non so se Mosè e Gesù sono o non sono profeti» è un miscredente.
9. Chiunque affermi di non sapere se Dio è in cielo o in inferno è un miscredente.
10. Chiunque dica di non conoscere la punizione nella tomba appartiene alla setta della Ǧahmīya, che è condannata alla perdizione.

La Waṣīya. Fu con la *Waṣīya* (Testamento) di Abū Ḥanīfa (morto nel 767) che cominciarono a sorgere i primi grandi problemi; è vero che questi non sono stati ancora classificati secondo gruppi omogenei, ma si è già cominciato a raccoglierli. Possiamo dividere i ventisette articoli di questo credo secondo i temi seguenti.

1. *Il problema della fede.* Il testo afferma che la fede sta nella testimonianza verbale, nel credere con la mente e nel conoscere col cuore. Non aumenta, né diminuisce (art. 2). Il credente e il miscredente sono realmente tali (art. 3). I peccatori musulmani non cessano d'essere musulmani (art. 4). Le opere sono distinte dalla fede (art. 5). Infine, la fede permette di classificare gli uomini in tre categorie: i credenti con intenzioni pure, i miscredenti che riconoscono la loro mancanza di fede e gli ipocriti (art. 14).

2. *Predestinazione.* Questo problema è trattato in tutta la *Waṣīya*. Anzitutto si afferma contro i dualisti e la Qadarīya che solo Dio controlla il bene e il male (art. 6), che le azioni dei mortali sono create da Dio (art. 11) poiché gli esseri umani non hanno nessun potere naturale (art. 12), e che Dio crea nello stesso tempo la facoltà e l'azione (art. 15). Infine è Dio che ordina alla penna (celestiale) di scrivere (art. 17); ossia, egli determina tutte le cose.

Il tema delle azioni umane è strettamente legato con quello della predestinazione, poiché le azioni dipendono totalmente dal volere divino. Il rapporto fra questi due fatti costituisce il problema cruciale della filosofia morale speculativa. Insieme alla predestinazione, viene affermata la distinzione fra tre tipi di azioni, ossia le obbligatorie, le opzionali e le biasimevoli. Seguono circa dieci affermazioni che specificano le credenze escatologiche: la punizione della tomba (art. 18), l'interrogatorio nella tomba (art. 19), in cielo e in inferno (art. 20 e 27), la bilancia (art. 21), la lettura del libro (art. 22), la resurrezione (art. 23), l'incontro di Dio con gli abitanti del Paradiso (art. 24), l'intercessione del Profeta (art. 25) e la visione di Dio in trono (art. 8). Inoltre ci sono affermazioni che riguardano la natura creata o increata del Corano (art. 9), l'ordine di precedenza dei primi califfi (art. 10), la precedenza di ʿĀ'iša (art. 26) e la validità delle abluzioni eseguite sulle scarpe (art. 16).

Fiqh al-akbar II. Il *Fiqh al-akbar II* ci porta su un terreno più chiaramente definito, poiché i dibattiti avevano obbligato i capi religiosi a chiarire le credenze, a respingere tutto ciò che poteva minacciare la trascendenza di Dio, e a specificare il ruolo dei profeti nonché il valore dei loro messaggi.

Tutto il contenuto della fede si rivela già dalla prima affermazione: Dio, gli angeli, i suoi inviati, la resurrezione, il decreto del bene e del male, la conta dei peccati, la bilancia, il cielo e l'inferno. Viene così presentata l'intera base teologica da determinare: la teologia è già in possesso di tutto il materiale da definire. I diversi articoli del credo, circa quaranta in totale, trattano ciascun punto, lo sviluppano, senza tuttavia seguire l'ordine proposto all'inizio.

Problematiche e tesi muʿtazilite. I muʿtaziliti, «i primi pensatori dell'Islam», diedero forma sistematica alla scienza del *kalām*. I grandi muʿtaziliti vissero a Bassora (Abū al-Huḏayl al-ʿAllāf, morto nell'849; al-Naẓẓām, morto nell'846; al-Ǧāḥiẓ, morto nell'872), oppure a Bagdad (Bišr ibn al-Muʿtamir, morto nell'825; Abū Mūsā al-Mirdar, morto nell'841; Ṯumāma ibn al-Ašras, morto nell'828).

Sebbene non insegnassero la stessa dottrina su tutti gli argomenti, avevano comunque uno spirito comune. Storici ed eresiografi non si sono sbagliati nel riassumere le caratteristiche della loro dottrina con cinque argomenti detti *al-uṣūl al-ḫamsa*: l'unità di Dio (*al-tawḥīd*), la sua giustizia (*al-'adl*), la promessa e la minaccia (*al-wa'd wa-al-wa'īd*), la posizione «neutrale» in relazione al peccatore (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) e infine «l'ingiunzione del bene e la proibizione del male» (*al-amr bi-al-ma'rūf wa-al-nahy 'an al-munkar*).

Prima tesi: tawḥīd. Preoccupati di evitare anche il minimo appiglio all'antropomorfismo nell'assegnazione degli attributi a Dio, i muʿtaziliti si avvalsero in tutto il suo rigore della *via remotionis*, la trascendenza (*tanzīh*) di Dio. I versetti antropomorfici dovrebbero essere «interpretati» metaforicamente, e in alcuni casi persino scartati. Allo stesso modo, venivano accantonati gli *ḥadīṯ* contraddittori. In contrasto con la «gente degli *ḥadīṯ*» e gli ʿalidi, i muʿtaziliti affermavano il loro agnosticismo quanto alla natura di Dio. Senza esagerare come la Ǧahmīya, che aveva negato in modo assoluto gli attributi di Dio, asserirono che tutti questi attributi sono identici all'essenza di Dio e che non hanno esistenza reale. Contrariamente alla Dahrīya (materialista), credevano in un Dio creatore personale. Se Dio è spirito assoluto spirituale, non può essere percepito dai sensi, da qui il loro rifiuto della «visione di Dio» nella

vita futura, la *ru'ya* dei tradizionalisti. La trascendenza totale di Dio in rapporto al mondo, li portò a distinguere rigorosamente fra il pre-eterno e il *muḥdaṯ* (ciò che ha cominciato ad essere), e a respingere energicamente qualsiasi nozione di *ḥulūl* (l'infusione del divino nel creato).

I mu'taziliti accettarono il concetto di conoscenza divina «contingente» o «creata» delle libere intenzioni e delle possibilità in generale. Studiarono l'oggetto e i limiti del potere divino, analizzarono il controllo dell'uomo sulle proprie azioni, e affermarono che egli crea tali azioni per «generazione» (*tawallin*).

Con la stessa preoccupazione di eliminare qualsiasi sospetto di associazionismo, affermarono che il Corano, la parola di Dio, è stato creato. Nella storia dei mu'taziliti, questa posizione attrasse la massima attenzione a causa delle sue ripercussioni politiche. Il Corano, sostenevano, è una «specie» di parola creata da Dio. Lo si chiama «parola di Dio» perché, contrariamente alle nostre parole, fu creato direttamente.

Seconda tesi: la giustizia di Dio. Insieme al *tawḥīd*, la credenza relativa alla giustizia divina servì a caratterizzare i mu'taziliti, o meglio, essi si autodefinirono con orgoglio «la gente della giustizia e dell'unità». Analizzando la nozione di giustizia umana ed estendendola a Dio, trassero due conclusioni.

1. Essere intelligente e saggio, Dio deve necessariamente agire secondo un proposito, un'idea, un determinato piano. Nell'universo c'è un ordine stabilito, oggettivo, e vi sono anche scopi intermedi, egualmente connessi con un fine ultimo. Di conseguenza vi sono un bene e un male oggettivi, antecedenti la determinazione introdotta della legge religiosa. Dio deve fare sempre il meglio, *al-aṣla*; può desiderare solo il bene.

2. Dio non vuole il male. Non lo ordina, poiché il suo desiderio (*irāda*) e il suo comandamento (*amr*) sono identici. Il male è creato dagli uomini, com'è logico che sia, dato che essi creano tutte le loro azioni, buone o cattive. Hanno, infatti, ricevuto da Dio un «potere» (*qudra*), che permette loro di agire liberamente. Per questa ragione, inevitabilmente riceveranno una ricompensa per le loro buone azioni e una punizione per quelle malvagie.

Terza tesi: la promessa e la minaccia. Si tratta qui del destino del credente (*mu'min*), del peccatore (*fāsiq*) e del miscredente (*kāfir*) nell'aldilà. Viene usata anche la locuzione «i nomi e gli statuti» (*al-asmā' wa-al-aḥkām*), con riferimento agli statuti giuridici che decidono il fato di ciascun gruppo. Alla base di tutta la questione sta il problema della fede e della miscredenza. Per i mu'taziliti, avere fede non significa semplicemente approvare nel cuore e pronunciare la professione di fede (*šahāda*), ma soprattutto evitare i «peccati maggiori» (*kabā'ir*). I miscredenti e i peccatori musulmani non pentiti sono condannati all'inferno.

Quarta tesi: la «posizione intermedia» tra fede e miscredenza. È un corollario al concetto mu'tazilita di giustizia divina e di fede, facilmente assimilabile alla tesi precedente. La posizione del peccatore musulmano (*fāsiq*) è intermedia fra quella del credente e quella del miscredente. Condannato nell'aldilà all'eterna dannazione (benché meno severa di quella del *kāfir*), rimane tuttavia un membro della comunità musulmana, mentre è ancora in vita.

Quinta tesi: «imporre il bene». Contrariamente a quelli che consideravano sufficiente la critica, i mu'taziliti preferivano l'azione diretta. L'ordine deve essere ristabilito «con la spada». Se c'è speranza di sconfiggere l'avversario, bisogna rovesciare i capi colpevoli, se necessario persino ucciderli, oppure obbligarli, pena la morte, ad accettare la vera dottrina.

Non è questo il luogo per illustrare la storia dei mu'taziliti, il loro temporaneo trionfo e la loro sconfitta finale. [Vedi *MU'TAZILA*]. I testi di storia riportano diversi stadi della *miḥna* (inquisizione), che rappresenta la lotta finale dei sostenitori delle dottrine razionali contro i pensatori tradizionalisti più rigorosi. I razionalisti furono sconfitti e la «gente degli *ḥadīṯ*» trionfò definitivamente. Rimane, tuttavia, il fatto che i mu'taziliti rappresentano una svolta nella storia del pensiero musulmano e che hanno lasciato un segno definitivo, anche solo per la reazione da essi suscitata, sulla problematica del *kalām*.

Fu uno dei disertori della Mu'tazila, Abū al-Ḥasan al-Aš'arī, che riuscì a conciliare una *via media* fra il razionalismo e il letteralismo dei tradizionalisti. Per lunghi anni discepolo di al-Ǧubbā'ī, capo dei mu'taziliti di Bassora, al-Ḥasan ruppe pubblicamente col maestro e si rivoltò violentemente contro gli ex compagni. Dapprima cercò di conquistare il favore dei letteralisti esprimendo la propria ammirazione per Ibn Ḥanbal, come si legge all'inizio del suo *Ibāna*, o «chiarimento» dei princìpi religiosi.

Il suo vero sforzo teologico, tuttavia, doveva essere il tentativo di conciliare le diverse scuole. Con la sua conversione intendeva riscoprire il significato della dottrina tradizionale, «ritornare» al Corano e all'insegnamento dei primi musulmani. Nell'ambito dell'esegesi respinse energicamente il *tanzīh*, esageratamente drastico, dei mu'taziliti che conduceva al *ta'ṭīl*, una vera e propria autopsia della nozione di Dio. Desiderò mantenere l'interpretazione letterale del testo e, in questo frangente, si dimostrò discepolo fedele di Ibn Ḥanbal. Si tratta, tuttavia, di un letteralismo peculiare di al-Aš'arī, perché gli aš'ariti posteriori si allontanarono notevolmente dal rigido letteralismo del loro fondatore,

provocando l'ira di Ibn Ḥazm e degli stessi ḥanbaliti (Laoust, *Ibn Taymiyya*, pp. 81-82). Anche sulla questione della «visione di Dio» e sui termini e gli attributi antropomorfici (*Ibāna*, p. 47) giunse a posizioni che Ibn Ḥanbal avrebbe sottoscritto senza esitazione.

Questo è il pensiero di al-Aš'arī testimoniato dalle nostre fonti dirette. Ma per al-Ǧuwaynī (morto nel 1085), maestro di al-Ġazālī, al-Aš'arī non fu un teologo seguace di Ibn Ḥanbal, bensì il conciliatore di due posizioni opposte. Nel suo *Tabyīn* (pp. 149ss.) Ibn 'Asākir dimostra come il suo maestro, quando trattava le questioni principali, seguiva una via di mezzo fra le esagerazioni dei mu'taziliti e quelle dei rappresentanti della Ḥašwīya, che, ed è vero, venivano reclutati fra gli ḥanbaliti estremisti. La tavola 1 riassume le posizioni fondamentali di Aš'arī paragonate a quelle degli estremisti. Tutto il *kalām* posteriore considerò al-Aš'arī come il suo fondatore.

Al-Māturīdī (morto nel 956) fu seguace e contemporaneo di al-Aš'arī. I suoi dissensi con quest'ultimo derivavano soprattutto dal fatto che seguivano teorie legali diverse. Al-Aš'arī era probabilmente discepolo di al-Šāfi'ī. Al-Māturīdī era, invece, discepolo di Abū Ḥanīfa, persiano come lui. Preferì le soluzioni liberali, razionali, tenendosi il più possibile aderente ai mu'taziliti, pur rimanendo nei limiti dell'ortodossia. Un esempio di questo aspetto lo vediamo nel suo atteggiamento riguardo al problema della libertà e del *kasb*. La soluzione di al-Māturīdī cercava di rispettare l'intervento dell'uomo, cui attribuisce la «capacità» di agire. Affermava anche che il credente può dire «Io sono un vero credente», mentre al-Aš'arī aggiungeva la clausola restrittiva «se Dio lo vuole». (Questo è il problema dell'*istiṯnā'*). Per i māturīditi era inconcepibile che Dio potesse punire coloro che gli avevano obbedito, mentre gli aš'ariti accettavano questa possibilità, almeno in teoria. Secondo i māturīditi, spesso chiamati «i turpi mu'taziliti», la ragione, anche senza la legge religiosa, ci avrebbe insegnato che è inevitabile conoscere Dio; per gli aš'ariti, questa consapevolezza proviene unicamente dalla rivelazione. I diversi punti di divergenza, che ammontano a una cinquantina, sono secondari e non impediscono affatto che gli aš'ariti e i māturīditi siano considerati indistintamente «la gente della tradizione e degli *ḥadīṯ*», i primi nella parte occidentale dell'Impero (Siria, Iraq, Egitto), i secondi nella parte orientale.

L'Aš'arīya si diffuse in Persia sotto i Selgiuchidi, poi in Siria e in Egitto sotto gli Ayyubidi e i sultani Mammelucchi, e infine nel Magreb con la dinastia degli Almohadi fondata da Ibn Tūmart (morto nel 1130?). Questo trionfo fu caratterizzato dal progressivo sviluppo della dottrina ad opera del *qāḍī* al-Bāqillānī, di al-Ǧuwaynī (Imām al-Ḥaramayn) e infine di al-Ġazālī, figure che servono per delimitare i principali periodi. [Vedi *AŠ'ARĪYA*].

Dalla Via Antiqua alla Via Moderna. Nel suo famoso *Muqaddima*, Ibn Ḫaldūn (morto nel 1406) presenta il tempo di al-Ġazālī (morto nel 1111) come uno spartiacque nell'evoluzione del *kalām*. La *via antiqua*, caratterizzata da una dialettica ispirata soprattutto alla logica dei dottori della legge, sfociò nella *via nova*, che poggiava sul sillogismo aristotelico. Questa svolta non deve, tuttavia, essere sopravvalutata: gli influssi, almeno per quanto riguarda gli argomenti trattati, dovettero farsi sentire molto prima tramite i mu'taziliti, alcuni dei quali avevano letto Aristotele. Questa tendenza è già visibile negli scritti di al-Bāqillānī (morto nel 1013), irriducibile avversario dei mu'taziliti, e ancor più in quelli del suo discepolo al-Ǧuwaynī (morto nel 1085). Quest'ultimo fu un vero e proprio antico nell'uso della dialettica, ma un antico che preannunciava la vittoria del nuovo metodo, che avrebbe trionfato col suo discepolo al-Ġazālī che, con i teologi successivi, si sarebbe ulteriormente avvicinato al metodo dei *falāsifa*.

Seguiremo ora questa evoluzione nel *Tamhīd* di al-Bāqillānī, nell'*Iršād* di al-Ǧuwaynī e nell'*Iqtiṣād* di al-Ġazālī, per finire con i trattati in cui la nuova tendenza raggiunge la sua maturità.

Il Tamhīd di al-Bāqillānī. In quest'opera l'autore, che non si è ancora completamente liberato dalle preoccupazioni apologetiche, unisce la presentazione delle sue credenze insieme a lunghe discussioni contro le sette non musulmane e i dissidenti musulmani. Lo schema della sua presentazione è il seguente:

Preliminari. Scienza; natura; fondamenti.

I. *De Deo Uno*. 1) Esistenza di Dio: a) divisione degli oggetti conosciuti; b) accidenti; c) natura creata della parola e prova dell'esistenza di Dio. 2) Suoi attributi: egli è uno, vive, conosce, sente, vede, parla, vuole; egli non ha appetiti. 3) Azioni divine: né motivo (*ġaraḍ*) né causa (*'illa*); egli agisce liberamente.

II. *Sezione Apologetica*. Confutazione di astrologi, dualisti, magi, cristiani, brahmani (induisti), Ebrei e corporalisti (*muǧassima*, ossia quelli che sostengono l'interpretazione letterale dei versetti antropomorfici del Corano).

III. *Il califfato*. 1) Princìpi di metodologia e natura del califfato. 2) Qualità che un califfo deve possedere. 3) I primi quattro califfi. 4) Validità del loro califfato. (Vedi anche Gardet e Anawati, 1948, pp. 154-56).

L'Iršād di al-Ǧuwaynī. Nel suo *Iršād*, il maestro di al-Ġāzālī, chiamato anche Imām al-Ḥaramayn («imam

TAVOLA 1. *La posizione conciliante di al-Aš'arī, secondo il qāḍī Abū al-Ma'ālī ibn 'Abd al-Malik (al-Ǧuwaynī), come riferito da Ibn 'Asākir, Tabyīn (pp. 149ss.).*

Estremo per difetto	Al-Aš'arī	Estremo per eccesso
1. Gli attributi Negati (*ta'ṭīl, ibṭāl*) da mu'taziliti, ǧabariti, rāfiḍiti.	Sono reali, ma non come gli attributi umani.	Sono come gli attributi umani (*ḥašwīya*).
2. Azioni umane Gli uomini hanno un potere (*qudra*). Sono suscettibili di *kasb* (qādariti, mu'taziliti).	Nessun potere. Dio crea le azioni degli uomini, che sono dotati di *kasb* (attribuzione, responsabilità giuridica).	Né potere, né *kasb* (ǧabariti).
3. Visione di Dio Negata da mu'taziliti, ǧahmiti e naǧǧāriti.	Dio sarà veduto (dagli occhi), ma senza *ḥulūl*, senza termini, senza modalità, come egli vede noi.	Vedremo Dio come vediamo le cose dei sensi (*ḥašwīya*).
4. Onnipresenza di Dio Dio è ovunque senza *ḥulūl* o direzione (mu'taziliti).	Dio esisteva prima che vi fosse lo spazio. Creò il trono e il seggio. Non ha bisogno di uno spazio. La creazione dello spazio non ha cambiato affatto la sua natura.	Dio è «infuso» (*ḥulūl*) nel trono. Siede sul trono che è il suo spazio (*ḥašwīya*).
5. Ta'wīl (interpretazione) Mano = potere e grazia; volto di Dio = la sua esistenza; discesa di Dio = discesa di certi versetti o dei suoi angeli; seduto sul trono = dominazione (mu'taziliti).	La mano e il volto sono attributi reali come l'udito e la vista... = attributo... = attributo....	La mano è un vero membro, il viso è un volto di forma umana. La discesa è reale, come l'essere seduto sul trono (*ḥašwīya*).
6. Corano È la parola creata di Dio (mu'taziliti).	Il Corano [eterno] è la parola increata di Dio, eterna, immutabile. Le singole lettere, l'inchiostro con cui fu scritto sono creati.	Tutto è increato (*ḥašwīya*).
7. Fede È creata (mu'taziliti, ǧahmiti e naǧǧāriti).	La fede è di due tipi: quella di Dio, increata; quella del credente, creata.	La fede è assolutamente increata (*ḥašwīya*).
8. Punizione eterna Il musulmano che commette un peccato grave è dannato per l'eternità (ḫāriǧiti, mu'taziliti).	Il peccatore musulmano deve abbandonarsi alla benevolenza divina. Dio può accettare un uomo subito in paradiso o decretare una punizione in un inferno temporaneo.	Il destino del peccatore musulmano sarà discusso solo nel Giorno del Giudizio (Murǧi'a).
9. Intercessione Il Profeta non ha potere di intercedere (mu'taziliti).	Il Profeta può intercedere per i peccatori credenti se Dio lo permette.	Muḥammad e 'Alī possono intercedere, senza l'ordine o il permesso di Dio, anche per i miscredenti (rāfiḍiti).
10. Califfato Mu'āwīya, Ṭalḥa, Zubayr e 'Ā'iša sono colpevoli. La loro testimonianza non è accettata (mu'taziliti). Non sono colpevoli (Omayyadi).	Ogni *muǧtahid* raggiunge un risultato. Su questo principio vi è accordo generale.	Tutti questi sono miscredenti (rāfiḍiti).

Fonte: Gardet e Anawati, 1948, pp. 58-59.

dei due luoghi sacri»), presenta parecchie volte i princìpi della sua classificazione. In alcuni punti divide il suo trattato fra ciò che esiste necessariamente in Dio e ciò che è possibile, ossia, fra ciò che Dio può e ciò che non può compiere. In altri punti distingue fra i concetti accessibili alla ragione e quelli raggiungibili solo attraverso la via tradizionale. Benché non sia facile orientarsi nell'*Iršād*, possiamo presentarne il piano in questo modo:

Introduzione. Il carattere della ragione; la natura della scienza.

I. *L'esistenza di Dio*. 1) Contingenza del mondo (suo inizio nel tempo). 2) Prove dell'esistenza di Dio (*a novitate mundi*).

II. *Ciò che necessariamente esiste in Dio*. 1) Attributi dell'essenza: unità di Dio. 2) Attributi qualificativi: a) riconoscimento degli attributi; b) conoscenza degli attributi stessi (la parola; i nomi divini; altri attributi).

III. *Ciò che Dio può e non può compiere*. 1) Visibilità di Dio: la creazione delle azioni dell'uomo. 2) La promessa e la minaccia. 3) Profetologia. 4) I problemi «tradizionali» (*sam'īyāt*): a) aspetti diversi: termini assegnati alle cose, sostentamento per mantenere la vita, censura delle azioni degli uomini; b) escatologia; c) nomi e qualifiche giuridiche; d) il califfato.

L'Iqtiṣād di al-Ġazālī. L'autore dell'*Iḥyā'* discute *ex professo* e con precisione la scienza del *kalām* in un compendio intitolato *Al-iqtiṣād fī al-i'tiqād* (La giusta misura nella fede). Egli intendeva rimanere vicino all'ortodossia aš'arita, semplificando al massimo i dibattiti dialettici ed eliminando le indagini filosofiche che il maestro al-Ǧuwaynī aveva incluso nei suoi trattati.

Al-Ġazālī dedica quattro capitoli a un'introduzione generale del *kalām*. Il primo capitolo sottolinea l'importanza di questa scienza: essa ci permette di conoscere Dio, i suoi attributi e l'opera dei suoi messaggeri. Tuttavia, nel secondo capitolo l'autore si preoccupa di informarci che questa scienza concerne soltanto un certo numero di persone, dato che, per quanto concerne le verità della fede e i dubbi che possono sorgere, bisogna distinguere diverse categorie di uomini, poiché non tutti sono in grado di dedicarsi ad essa. Il *kalām* può essere affrontato senza pericoli solo per risolvere certi dubbi dei credenti e per cercare di convincere i miscredenti perspicaci. Infine, il quarto capitolo analizza le fonti.

Al-Ġazālī divide, quindi, tutte le questioni considerate in quattro ampie sezioni, ciascuna articolata con precisione. Poiché Dio è l'oggetto del *kalām*, dobbiamo prima studiarne l'essenza e questo è lo scopo della prima sezione. La seconda sezione tratta degli attributi; la terza, dell'opera di Dio e delle sue azioni personali; la quarta, dei suoi inviati. Quello che segue è un riepilogo generale dell'intera opera:

Preliminari. La natura del *kalām*; la sua importanza; la sua metodologia.

I. *L'essenza divina*. 1) Dio esiste. 2) Egli è eterno. 3) È permanente. 4) È privo di sostanza. 5) È incorporeo. 6) Non è accidentale. 7) Non è definito. 8) Non è localizzato. 9) È visibile e conoscibile. 10) Egli è uno.

II. *Gli attributi di Dio*. 1) Gli attributi stessi: vita, conoscenza, potere, volontà, udito, vista, parola. 2) Lo «*status*» di questi attributi: a) non sono l'essenza: b) sono nell'essenza; c) sono eterni; d) i nomi divini.

III. *Le azioni di Dio* (ciò che Dio può o non può fare). 1) Dio può decidere (è libero) di non imporre alcun obbligo alle sue creature. 2) Al contrario, può decidere di stabilire ciò che non possono fare. 3) Dio non fa nulla invano. 4) Può far soffrire gli animali innocenti. 5) Può mancare di ricompensare chi gli obbedisce. 6) L'obbligo di conoscere Dio viene solo dalla rivelazione. 7) È possibile che siano inviati profeti.

IV. *Gli inviati di Dio*. 1) Muḥammad. 2) Escatologia (e fede). 3) Il califfato. 4) Le sette.

Evoluzione della Via Moderna. In precedenza (Gardet e Anawati, 1948) abbiamo parlato dell'evoluzione della *via moderna* con la progressiva introduzione della filosofia tramite l'analisi dei trattati sul *kalām* come il *Nihāyat al-aqdām* di al-Šahrastānī (morto nel 1153), il *Muḥaṣṣal* di Faḫr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209) e il *Ṭawāli' al-anwār* di al-Bayḍāwī (morto nel 1286). Qui mostreremo i risultati di questa evoluzione come è stata fissata nel *Mawāqif* di al-Īǧī (morto nel 1355) col commento di al-Ǧurǧānī (morto nel 1413). Con questo trattato la scienza del *kalām* raggiunge il suo vertice nell'Islam sunnita. Il testo di Īǧī e Ǧurǧānī, con le glosse di altri commentatori, rappresenta l'opera più vasta (quattro volumi di oltre cinquecento pagine ciascuno) e più sistematica del pensiero speculativo dell'ortodossia musulmana. Il trattato ha offerto materiale per anni di specializzazione nelle grandi università musulmane e si deve riconoscere, specialmente facendo il paragone con le opere precedenti, che la sua fama è ben meritata. Anche se le parti più tipicamente tradizionali e la teologia vera e propria sono esposte con moderazione, la parte filosofica con la sua lunga introduzione critica è ampiamente sviluppata. Formata da sei trattati e da un'appendice, l'opera è agevolmente divisibile:

I. *Preliminari.* 1) I presupposti del *kalām* e tutto il sapere. 2) Scienza (o sapere) *in genere.* 3) La divisione del sapere (le prime due operazioni dello spirito). 4) L'esistenza delle scienze o conoscenze necessarie. 5) Il ragionamento. 6) Diverse forme di ragionamento.
II. *Princìpi generali.* 1) Essere e non essere. 2) Essenza. 3) Il necessario e il possibile. 4) L'uno e il molteplice. 5) Causa ed effetto.
III. *Gli accidenti.* 1) *In genere.* 2) Quantità. 3) Qualità. 4) Le relazioni (*nisab*): relazioni locali, spazio, movimento. 5) Rapporti (*iḍāfa*).
IV. *Sostanza.* 1) Il corpo. 2) Accidenti del corpo. 3) L'anima separata. 4) L'intelletto.
V. *Teologia «razionale» (ilāhīyāt).* 1) L'essenza divina. 2) La trascendenza di Dio (la *via remotionis*). 3) La sua unità. 4) Gli attributi positivi. 5) Gli attributi «possibili»: visibilità, conoscibilità. 6) Le azioni di Dio (problema delle azioni umane). 7) I nomi divini.
VI. *Le questioni tradizionali (sam'īyāt).* 1) Profeti. 2) Escatologia. 3) Statuti e nomi. 4) Il califfato.
Appendice. Le sette.

Aš'arīya intransigente. La cosiddetta via dei «modernisti» fu realmente la linea di pensiero più originale nel *kalām* aš'arita maturo. Fra i rappresentanti più caratteristici si ricordano al-Šahrastānī, Faḫr al-Dīn al-Rāzī e al-Isfahānī (morto nel 1348). Al-Rāzī, che amava definirsi aš'arita, non esitò ad avvalersi di tesi māturīdite o persino di idee mu'tazilite.

Altri modernisti, forse meno audaci, non esitarono, tuttavia, ad attingere dalla *falsafa* varie idee sulla logica, la filosofia della natura o la metafisica. Questa fu la più ortodossa delle tendenze derivate dal pensiero di al-Īǧī, compresa quella di al-Ǧurǧānī, che si definiva aš'arita. Molto simile a lui nella metodologia fu il suo avversario al-Taftāzānī (morto nel 1389), che tentò di opporsi alle conclusioni della *falsafa*, pur mettendosi sullo stesso piano della filosofia.

Le glosse, i commentari e le discussioni si moltiplicarono, spesso con notevole ricchezza di argomentazioni e punti di vista originali. Ma tutto questo non servì allo sviluppo del *kalām* come scienza teologica: il risultato più evidente di tali studi fu quello di spingere, per reazione, l'insegnamento del *kalām* nelle pastoie del più «inflessibile conservatorismo».

Il *Kalām* andò ulteriormente irrigidendosi negli scritti aš'ariti e, perduta la freschezza dei suoi primi anni, finì per congelarsi nelle forme stereotipe dei «manuali» commentati e ricommentati a non finire. Se paragoniamo il *Ǧawharat al-tawḥīd* di al-Bāǧūrī del XIX secolo col *Muḥaṣṣal* di al-Rāzī, troviamo le stesse suddivisioni principali, le stesse risposte, la stessa «atemporalità». I manuali di quell'epoca sono spesso compendi di tutti quelli del passato, ma inquadrati e codificati nelle soluzioni più rigide della scuola.

L'elenco di questi manuali e dei loro autori sarebbe veramente interminabile; basterà fare menzione di due scrittori che vissero all'inizio e alla fine di questo lungo periodo e che furono, e ancora sono, rilevanti nell'insegnamento ufficiale. Il primo è al-Sanūsī, del XV secolo, famoso per i suoi trattati di *kalām* scritti per soddisfare i tre cicli d'insegnamento (*Umm al-barāhīn*) detti *al-ṣuġrā* (il piccolo) o *Sanūsīya*, *al-wusṭā* (il mediano) e *al-kubrā* (il grande). Il secondo autore è Ibrāhīm al-Bāǧūrī (morto nel 1860), rettore di al-Azhar, che scrisse commentari sui suoi predecessori, al-Sanūsī stesso, al-Laqānī e il suo maestro al-Faḍālī. Le differenze fra al-Sanūsī e al-Bāǧūrī sono minime. Un autore che tentò di risvegliare la teologia dal suo sonno, Šayḫ Muḥammad 'Abduh (morto nel 1905), giudicò così questo periodo: «Chiunque studi le opere di quest'epoca troverà soltanto discussioni sui vari termini, ricerche sulla metodologia. E troverà questo soltanto in un numero limitato di opere caratterizzate da debolezza e consacrate da impotenza».

Periodo riformista. Fu proprio Muḥammad 'Abduh, discepolo del riformatore Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī (morto nel 1897), colui che tentò di rinnovare la problematica del *kalām* alla luce della rinascita generale del Medio Oriente. La sua originalità in questo campo fu il suo razionalismo religioso. Credeva profondamente nell'Islam, ma desiderava una religione totalmente interpretata che potesse rispondere sul piano intellettuale alle domande dei critici, sul piano sociale al desiderio dell'umile di vivere una vita decente e, nell'ambito politico, all'ardente amore di libertà dell'uomo.

Contro le idee aš'arite tradizionali, che schiacciavano il credente sotto il peso di una predestinazione fatalistica, affermò l'esistenza della libertà degli uomini come base delle azioni e della responsabilità. Non volle occuparsi di quelle che considerava sottigliezze metafisiche e si volse invece a un pragmatismo fondamentalmente agnostico poiché era interessato soprattutto alla pratica. Dal momento che la legge divina, la ragione, la coscienza e il buon senso suggeriscono la responsabilità da parte dell'uomo, di conseguenza ne suggeriscono anche la libertà. Era inutile ritornare alle vecchie discussioni sulla base e la natura di questa libertà. Bastava riconoscere che non contraddiceva l'onnipotenza di Dio poiché: «Dio è la causa per cui l'uomo agisce, e l'uomo è la causa per cui Dio agisce». Siamo ben lontani dal *kasb* («acquisizione») di Aš'arī che nega qualsiasi potere all'essere umano.

A questa esplicita concezione della libertà umana aggiunse un'affermazione sulla legge naturale, che mo-

stra, ancora una volta, l'influsso dei mu'taziliti. Come loro, anch'egli riconobbe che vi sono esseri obiettivamente buoni o cattivi, naturalmente belli o brutti, per concludere che è possibile che vi sia una «legge naturale». La legge religiosa non differisce essenzialmente dalla morale naturale. «La legge venne solo per dimostrare ciò che esiste (*al-wāqi'*). Non è la legge che lo fa buono» (*Risāla*, p. 80, trad. p. 56).

Nel trattare della profezia presenta egualmente tendenze razionalistiche. Pur mantenendo la posizione ortodossa, sottolinea gli aspetti psicologici e sociali della profezia (*ibid.*, pp. 127/86).

Nel discutere del *kalām* insiste soprattutto sul fattore politico nella formazione e nella differenziazione delle scuole. Riconosce che alcuni elementi stranieri integrati nella comunità promossero le prime discussioni dogmatiche (*ibid.*, introd., p. 55). Il carattere razionale della scienza del *kalām* viene affermato vigorosamente: è la ragione che viene chiamata a esaminare le prove delle credenze e delle regole di condotta imposte dalla religione proprio per dimostrare che esse vengono veramente da Dio (*ibid.*, pp. 129/88). In risposta a Hanotaux non esita a scrivere: «In caso di conflitto fra ragione e tradizione, è la ragione a dover decidere. Questa posizione può essere avversata soltanto da poche persone, fra quelle le cui opinioni non si possono prendere in considerazione» (Gardet e Anawati, 1948, p. 86, n. 3).

Nella sua *Risālat al-tawḥīd*, Šayḫ Abduh si sofferma appena sulle introduzioni metafisiche così comuni nei manuali tradizionali. Dopo aver dato le definizioni usuali di impossibile, contingente e necessario, presenta la prova classica dell'esistenza di Dio e i suoi attributi. Essere necessario, dotato di vita, sapienza e volontà, essere onnipotente, libero e uno: questi gli sono attributi che la nostra ragione può scoprire da sé. È invece molto circospetto sul problema del rapporto di questi attributi con l'essenza di Dio: consiglia [al credente] di avere l'accortezza di «fermarsi al limite che la nostra ragione può raggiungere» (*Risāla*, pp. 52/37).

La «nuova teologia» del gran muftī egiziano si presenta anche nell'opinione sull'origine della fede: contesta l'autorità delle scuole giuridiche basate sul consenso della comunità (*iǧmā'*) e rifiuta la tradizionale imitazione servile (*taqlīd*). Solo il Corano e l'autentica *sunna* devono servire come fondamento dell'*iǧtihād*, ossia lo sforzo dell'elaborazione personale delle posizioni religiose fatto da teologi qualificati. La stessa preoccupazione di rinnovamento appare nel suo commentario al Corano, che desidera sia pragmatico e orientato essenzialmente come «guida morale» (*hidāya*); deve accordarsi con la civiltà moderna e spronare l'attività, l'energia e la fatica personale. I passaggi antropomorfici devono essere interpretati facendo uso della ragione (*ta'wīl 'aqlī*) al modo di Ibn Rušd. La trascendenza (*tanzīh*) di Dio deve essere assicurata ad ogni costo.

Muḥammad 'Abduh riuscì a suscitare nei suoi migliori discepoli lo spirito di apertura mentale e di rinnovamento. Il più degno di menzione è Šayḫ Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, che fu nominato rettore di al-Azhar nel 1945.

Parallelamente a questo movimento riformista in Egitto e nel Vicino Oriente, vi fu uno sforzo *sui generis* di rinnovamento non meno sostenuto nell'India britannica. Fu dovuto in particolare al lavoro di Sayyid Ahmad Khan (morto nel 1898), il cui *Tabyīn al-kalām* (Commentario della Sacra Bibbia) fu scritto fra il 1862 e il 1865; Syed Ameer Ali (morto nel 1928), autore di *The Spirit of Islam* (London 1922), e Muḥammad Iqbal. le cui *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* furono pubblicate nel 1934.

Due osservazioni finali. Per completare la presentazione del *kalām* nell'Islam si dovrebbe trattare anche il *kalām* šī'ita, in particolare l'attività dei discepoli e dei successori di Mullā Ṣadrā (morto nel 1640), durante il XIX e il XX secolo. Fra gli autori spiccano Ḥāǧī Mullā Hādī Sabziwārī, Aštiyānī, Ṭabāṭabā'ī, Rāfi'ī Qazwīnī e Muḥammad Amūlī. (Cfr. gli articoli di Seyyed Hossein Nasr sulla scuola di Isfahan e di Mullā Ṣadra, in M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, II, Wiesbaden 1966).

Fra gli scrittori musulmani contemporanei, alcuni, allontanandosi dalla struttura tradizionale della teologia. hanno cercato di parlare di Dio e delle dottrine musulmane in un modo adatto al mondo moderno. Fra questi Kāmil Ḥusayn, Sayyid Quṭb, Tawfīq al-Ḥakīm, 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād e Muṣṭafā Maḥmūd. Lo storico del *kalām* non deve trascurare il loro contributo.

[Vedi anche le biografie dei principali studiosi qui menzionati].

BIBLIOGRAFIA

Opere generali. Per una trattazione generale sul *kalām*, cfr. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/Mass. 1976; D.B. Macdonald, *Kalām*, in *Encyclopaedia of Islam*, 1ª ed. Leiden 1934; L. Gardet, *Ilm al-Kalam* e *Kalām*, in *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. Utili anche: L. Gardet e G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, 3ª ed., 1981; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962, 2ª ed. riv. Edinburgh 1987. Cfr. infine J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I-II, London 1942-1967; A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947; rist. Westport/Conn. 1981.

Fonti tradotte. Sono disponibili in traduzione inglese alcune opere di al-Aš'arī: W.C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation*, New Haven 1940 (ed. e trad. di *Al-ibānah 'an uṣūl al-diyāna*); R.J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arī*, Beirut 1953 (ed. e trad. di *Al-luma'* e di *Al-ḥatt 'alā al-baḥt*); D.B. Macdo-

nald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London 1903, rist. London 1985 (trad. di alcune posizioni dottrinali di al-Aš'arī, al-Ġazali, Abū Ḥafṣ al-Nasafī e al-Faḍālī). Cfr. anche G. Makdisi, *Censure of Speculative Theology*, London 1962 (ed. e trad. di Ibn Qudāma, *Taḥrīm al-naẓar fī kutub ahl al-kalām*); A. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Šahrastānī*, Oxford 1934 (ed. e trad. di Al-Šahrastānī, *Kitāb nihāyat iqdām fī 'ilm al-kalām*); E.E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam*, New York 1950, 1980 (ed. e trad. di Al-Taftāzānī, *Šarḥ al-'aqā'id al-nasafīya*).

Studi critici. A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, 2ª ed. New Delhi 1979 (studio eccellente, che contiene anche la traduzione di alcune credenze ḥanafite); M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Āš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965 (studio dettagliato delle opere e degli insegnamenti di al-Bāqillānī, al-Baġdādī, al-Bayhaqī e al-Ğuwaynī); M. Hortens, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912; G.C. Anawati, R. Caspar, M. El-Khodeiri, *Une somme inédite de théologie mo'tazilite. Le Moghnī du qāḍī 'Abd al-Jabbār*, in «Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales», 4 (1957), pp. 281-316.

Per gli sviluppi moderni in India e Pakistan, cfr. A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967; Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, ed. riv. London 1922; A.A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, Bombay 1963; W. Cantwell Smith, *Modern Islām in India*, London 1963, Delhi-New York 1981; Chr. Troll, *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978.

GEORGES C. ANAWATI

KUBRĀ, NAĞM AL-DĪN (540-618 eg. / 1145-1221 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū al-Ğannāb Aḥmad ibn 'Umar; sufi iraniano. Noto ai posteri come la «grande sferza» (*al-ṭāmma al-kubrā*) – da cui il nome Kubrā – in riferimento alle sue taglienti capacità dialettiche, Nağm al-Dīn nacque nella città di Khorezm (Khiva). Cominciò a dedicarsi alla disciplina ṣūfī viaggiando prima in Egitto e poi in Anatolia. Il suo primo maestro fu Rūzbihān al-Wazzān (morto nel 1188), un iraniano che risiedeva in Egitto. Il maestro successivo fu un seguace di Ḍiyā' al-Dīn Abū Nağīb al-Suhrawardī (morto nel 1168), fondatore dell'ordine (*ṭarīqa*; pl. *ṭurūq*) Suhrawardīya e autore dell'*Ādāb al-murīdīn*, un manuale molto letto dai novizi ṣūfī. Altri due maestri di Nağm al-Dīn furono anch'essi discepoli di Suhrawardī: 'Ammār ibn Yāsir al-Bidlisī (morto nel 1200?) e Ismā'īl al-Qaṣrī (morto nel 1193). Quando Nağm al-Dīn tornò a Khorezm fondò un ostello ṣūfī (*ḫānagāh*) e si dedicò alla formazione dei numerosi novizi. Nel loro insieme questi studenti stabilirono una linea ṣūfī nota ai posteri come Kubrawīya, dalla quale si diramarono diversi ordini nelle generazioni successive. Sebbene questi ordini abbiano goduto di vita breve, i loro fondatori giunsero ad esercitare una durevole influenza sia tra i sunniti sia tra gli šī'iti grazie ai loro discepoli, che fecero conoscere gli insegnamenti di Kubrā in Anatolia, Asia Centrale e India. Quanto a Nağm al-Dīn, morì per mano dei Mongoli nel terribile saccheggio di Khorezm nel 1221.

Le numerose opere di Kubrā sono innanzitutto in arabo; un'eccezione rilevante è rappresentata da un manuale in persiano per novizi ṣūfī (*Ṣifāt al-ādāb*) che ha segnato una tappa importante nello sviluppo della letteratura persiana di ispirazione ṣūfī. Di particolare importanza è inoltre il suo commentario in arabo del Corano, che consta di ben nove volumi; tuttavia la sua opera più imponente è con ogni probabilità il *Fawā'iḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl*, che contiene la psicologia ṣūfī di Kubrā e le descrizioni degli stati mistici che un novizio può affrontare. Riassumendo brevemente il testo, per Kubrā l'essere umano è un microcosmo che incorpora in sé tutto ciò che esiste nel macrocosmo, tranne le speciali qualità di Dio, rappresentate dai nomi divini. Con l'eccezione della qualità *al-raḥmān al-raḥīm* («il Clemente Misericordioso»), le altre qualità di Dio possono essere tutte ottenute attraverso un processo di ascesa spirituale, sempre che il sufi segua le pratiche ascetiche del digiuno, del silenzio e della preghiera e si eserciti, con l'aiuto di un maestro, nella disciplina della concentrazione sui nomi divini. In corrispondenza di ogni tappa di ascesa spirituale vi è un colore che la simboleggia, in un sistema che va dal nero al verde, il colore più alto di rango perché associato alla vita eterna.

L'influenza di Kubrā è ben confermata da tutta una serie di famosi sufi che furono suoi diretti discepoli, che s'ispirarono al suo pensiero o che furono allievi dei suoi discepoli. Tra questi maestri si possono annoverare anche Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (morto nel 1220?), autore persiano dell'opera agiografica ṣūfī *Taḏkirat al-awliyā'* e del noto testo poetico e filosofico *Manṭiq al-ṭayr*; Nağm al-Dīn Dāyā Rāzī (morto nel 1256), discepolo di Kubrā che portò il pensiero del maestro in Anatolia e, attraverso i suoi discepoli, in India; 'Alā' al-Dawla Simnānī (morto nel 1336), figura importante dello sviluppo dell'ordine naqšbandita in Asia Centrale; e Sayyid 'Alī Hamadānī (morto nel 1385), emerito esponente del Sufismo del Kashmir.

BIBLIOGRAFIA

Le principali opere di Kubrā sono state edite da Fritz Meier. La sua traduzione di *Die Fawā'iḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl des Nağmad-dīn al-Kubrā*, Wiesbaden 1957 contiene un'estesa introduzione, essenziale nella sua esattezza. Cfr. anche la traduzione del *Ṣifāt al-ādāb* ad opera dello stesso F. Meier, *Ein Knigge für Sufi's*, in «Rivista degli studi orientali», 32 (1957), pp. 486-524, e il

suo *Stambuler Hadschriften dreier persischer Mystiker. 'Ain al-quḍāt al-Hamadānī, Nağm al-dīn al-Kubrā, Nağm al-dīn al-Dāja*, in «Der Islam», 24 (1936), pp. 1-42. Altri testi di Kubrā e studi riguardanti la Kubrawīya si possono trovare in M. Molé, *Traités mineurs de Nağm al-Dīn Kubrā*, in «Annales islamologiques», 4 (1963), pp. 1-78; *Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire*, in «Revue des études islamiques», 29 (1961), pp. 61-142; *Professions de foi de deux Kubrawis. 'Ali-i Hamadānī et Muḫammad Nūrbaḫs*, in «Bulletin d'études orientales», 17 (1961-1962), pp. 133-204; e *La version persane du Traité de dix principes de Najm al-Dīn Kobrá, par 'Ali b. Shihāb al-Din Hamadāni*, in «Farhang-e Īrān zamin», 6 (1958), pp. 38-51.

KARL BARBIR

L

LĀHORĪ, MUḤAMMAD ʿALĪ (1874-1951), studioso dell'Islam e fondatore del ramo lāhorita del movimento Aḥmadīya. Nato a Murar (Kapurthala), India, Lāhorī completò i suoi studi universitari in inglese (1896) e giurisprudenza (1899) a Lahore. La sua vita e le sue opere s'intrecciano strettamente al movimento Aḥmadīya, setta minore dell'Islam fondata nel 1899 da Ġulām Aḥmad (morto nel 1908 circa), ai cui suggerimenti Lāhorī sottopose le sue due opere maggiori, una traduzione del Corano e *The Religion of Islam*. Nel 1902, Lāhorī venne nominato coeditore del periodico dell'Aḥmadīya, «Review of Religions», attraverso cui propagò le notizie e le idee del movimento al mondo non musulmano. Questo incarico segnò l'inizio della prolifica carriera di Lāhorī. Tradusse in inglese gli scritti di Ġulām Aḥmad, difese le sue opinioni contro la crescente opposizione della maggioranza sunnita e scrisse su vari aspetti dell'Islam.

Nel 1914, con la morte del successore di Ġulām Aḥmad, Nūr al-Dīn – studioso coranico di grande levatura, considerato dai suoi oppositori il vero ideatore del movimento Aḥmadīya – la comunità si divise su posizioni dottrinali. Lāhorī ne capeggiò una fazione, che prese il suo nome: fu il gruppo più liberale e più vicino alla grande corrente dell'Islam sunnita, ma anche il più aggressivo nei suoi metodi di espansione e il più verboso nello spiegare le differenze dottrinali con gli altri gruppi di medesima derivazione. Muḥammad ʿAlī fu l'anima delle attività letterarie e missionarie del gruppo, inclusa l'apertura di nuovi centri nell'Europa occidentale e in America settentrionale.

Lāhorī scrisse abbondantemente, tanto in urdu quanto in inglese. Munito di metodologia di ricerca occidentale e di mezzi linguistici, spiegò e difese vari precetti dell'Islam, per controbilanciare la critica dei missionari cristiani e promuovere tra i musulmani educati all'occidentale lo sviluppo di un senso d'orgoglio per la loro eredità culturale. Fu il primo musulmano a pubblicare una traduzione inglese, con note esplicative, dell'intero testo coranico (1917). L'opera fu seguita da uno studio, *Muhammad the Prophet* (1924), e poi dal suo sèguito, *Early Caliphate* (1932). Ma Lāhorī s'interessò anche di argomenti d'attualità ai suoi tempi. A commento della crisi del califfato ottomano, per esempio, scrisse una breve monografia intitolata *The Khilafat in Islam* (1920), mentre la sua opera maggiore, *The Religion of Islam*, fu scritta in risposta a un libro dallo stesso titolo pubblicato nel 1906 da F.A. Klein.

Il tenore degli scritti di Lāhorī riflette lo stile dei tempi – polemico, apologetico e missionario – ed egli si colloca senza dubbio tra gli intellettuali di quel periodo, come Sayyid Ahmad Khan, Syed Ameer ʿAli, Ḥālī, Chirāġ ʿAlī e Šiblī. I suoi seguaci lo considerano il più importante studioso del secolo e, secondo Mumtāz Aḥmad Farūqī, il «salvatore del movimento Aḥmadīya». Grazie all'impegno di vari centri diffusi in Europa e in America settentrionale, le opere di Lāhorī sono assai note e si pretende anzi che una copia della sua traduzione del Corano presentata a Elijah Muhammad abbia influenzato persino il movimento Black Muslim dell'America settentrionale. Nel subcontinente indo-pakistano, invece, il carattere controverso del movimento e le risultanti polemiche hanno minato alquanto la popolarità delle sue opere tra i musulmani che non aderiscono all'Aḥmadīya.

BIBLIOGRAFIA

Riguardo alla vita e alle opere di Lāhorī, cfr. M.A. Farūqī e M. Aḥmad, *Muǧāhid-i kabīr*, Lahore 1962 (tr. ingl. in versione compendiata *Muhammad Ali. The Great Missionary of Islam*, Lahore 1966); e M.M. Ali, *The Aḥmadiyyah Movement*, M. Tufail (trad.), Lahore 1973, arricchito di una parte biografica e bibliografica. Per uno studio generale sul movimento, cfr. S. Lavan, *The Ahmadiyah Movement. A History and Perspective,* Delhi 1974. Cfr. anche l'opera critica di A.H.A. Nadvi, *Qādiyānīyat* (tr. ingl. *Qadianism. A critical Study*, Z.I. Ansari [trad.], Lucknow 1967, 3ª ed. 1980) e quella di E.E. Zaheer, *Qadiyaniat. An Analytical Survey*, Lahore 1972, rist. 1981.

SAJIDA S. ALVI

LEGGE ISLAMICA. [Questa voce comprende una panoramica generale sulla *šarī'a*, la legge islamica, analizzata nel suo contesto storico e geografico, e un esame del suo aspetto principale, la legge personale].

La šarī'a

Šarī'a è il termine arabo che indica la legge islamica. Originariamente si riferiva al sentiero percorso dai cammelli diretti verso una sorgente d'acqua, per cui la comune frase araba *al- šarī'a al-islāmīya* può essere resa come «la via islamica». Nel caso della legge islamica, il sentiero è quello che conduce il buon musulmano, nella vita futura, fino al Paradiso. La *šarī'a* non è considerata una legge religiosa in virtù degli argomenti che tratta, poiché questi, strettamente parlando, vanno ben oltre la sfera dei problemi religiosi, estendendosi alle questioni mondane della vita quotidiana. Anzi, il suo carattere religioso è dovuto alla credenza che essa derivi da fonti divinamente ispirate e rappresenti il piano di Dio per dare armonia a tutte le attività umane. Benché i musulmani dichiarino che sono legati alla *šarī'a*, le interpretazioni dei suoi comandamenti si sono diversificate, nella storia, secondo le varie sette e scuole e inoltre, in tempi moderni, secondo i diversi punti di vista su come la *šarī'a* vada applicata nelle mutate circostanze delle società di oggi.

Le interpretazioni dei comandamenti della *šarī'a* sono contenute nel *fiqh*, che, in senso generale, significa «conoscenza» o «comprensione», ma viene usato anche nel significato più specifico di giurisprudenza islamica. *Šarī'a* e *fiqh* sono spesso usati come sinonimi, quando indicano l'insieme delle regole che costituiscono la legge islamica. Tuttavia *fiqh* può anche riferirsi alla scienza che interpreta la *šarī'a*.

Origini e natura. L'origine storica della *šarī'a* risiede nella rivelazione che i musulmani credono sia stata donata da Dio al profeta Muḥammad, per il tramite dell'arcangelo Gabriele, negli ultimi decenni prima della morte del Profeta, avvenuta nel 632 d.C. Questa rivelazione divina venne in seguito raccolta in un testo noto sotto il nome di Corano.

Benché questo testo riservi soltanto una piccola parte esplicitamente a questioni giuridiche, esso stabilisce i princìpi generali secondo i quali devono comportarsi i musulmani. Il Corano è pieno di comandamenti che sollecitano i credenti ad attenersi ai limiti stabiliti da Dio, a obbedire a Dio e al suo Profeta, a giudicare secondo quanto Dio ha disposto. Vi si trovano molti riferimenti alle leggi di Dio e ai suoi comandamenti. L'opinione prevalente fra i musulmani è che il Corano abbia posto le fondamenta di un peculiare ordine giuridico islamico, che i musulmani sono obbligati a seguire come pegno della loro sottomissione (*islām* in arabo) al volere di Dio.

Da questo nucleo si sviluppò l'ampio *corpus* di leggi della *šarī'a*. Una delle grandi sfide della storia intellettuale dell'Islam è stata quella di definire il rapporto fra il testo della rivelazione divina e il successivo sviluppo giuridico, sforzo che ha comportato la formulazione di una teoria capace di fornire una base dottrinale per la soluzione dei problemi giuridici non trattati esplicitamente nel Corano.

Le regole della *šarī'a* entrarono a far parte della legge positiva applicata dal governo dell'antica comunità musulmana, originariamente concepita come un'entità in cui i doveri religiosi e politici dovevano coincidere. Allo stesso tempo, la *šarī'a* era intesa come sistema per la guida morale del singolo credente.

Secondo il punto di vista dell'Islam, i governi esistono soltanto per assicurare che la *šarī'a* venga amministrata e rispettata in modo corretto. I governi sono subordinati alla *šarī'a* e devono rispettarne i comandamenti e le proibizioni. In altri termini, l'Islam prevede una sorta di nomocrazia divina, in cui la legge è lo strumento per il controllo sociale: insomma, un governo delle leggi, non degli uomini.

Se il governo di una società musulmana mancasse nei suoi obblighi di confermare la *šarī'a* come legge positiva, oppure se i giudici umani fallissero nel loro obbligo di amministrare la giustizia secondo la *šarī'a*, il singolo credente sarebbe comunque vincolato a conformare la sua condotta alla *šarī'a*. Nel Giorno del Giudizio ciascun musulmano sarà chiamato a rispondere di qualsiasi mancanza personale nei confronti dei comandamenti e delle proibizioni della *šarī'a*.

Classificazione delle azioni. La duplice natura della *šarī'a*, in quanto legge positiva e regola comportamentale, per così dire deontologica, con lo scopo di rispon-

dere insieme alle necessità della legge e a ciò che in altri sistemi religiosi è la filosofia morale, si riflette nel fatto che i giuristi musulmani distinguono due norme fondamentalmente diverse per classificare le azioni degli uomini. La prima norma serve a valutare il carattere morale delle azioni umane, valutazione che corrisponde all'aspetto deontologico della *šarī'a*. A tale scopo esiste uno schema quintuplice di classificazione, secondo il quale un'azione può essere imposta, raccomandata, neutra (ossia senza conseguenze morali), biasimevole o proibita. La conoscenza di questo schema di classificazione permette al fedele musulmano di seguire una linea di condotta meritoria, che gli assicurerà la salvezza nel Giorno del Giudizio.

La seconda norma per la classificazione delle azioni riflette il fatto che la *šarī'a* viene intesa anche come una legge positiva per la società musulmana. A questo proposito i giuristi musulmani distinguono chiaramente fra azioni giuridicamente obbligatorie e valide e azioni prive di effetto giuridico, o invalide. Distinguono, inoltre, fra azione lecite e azioni illecite, che implicano la conseguente condanna o la responsabilità giuridica del colpevole (ed eventualmente dei corresponsabili). Le classificazioni dei due schemi non sono correlate tra loro: conoscere la valutazione etica di un'azione non è sufficiente per trarre automaticamente conclusioni sulla validità o invalidità giuridica dell'azione in sé, né se essa sia punibile o meno da parte delle autorità. Allo stesso modo, non si possono ricavare deduzioni sulle modalità di classificazione etica delle azioni basandosi sul fatto che esse sono giuridicamente valide o non valide, oppure comportano condanna o responsabilità giuridica.

Non è facile delineare il rapporto che intercorre fra la *šarī'a* e la teologia islamica, un problema che è stato oggetto, del resto, di dispute secolari fra gli studiosi musulmani di filosofia, di teologia e di giurisprudenza. Lungo tutta la storia dell'Islam, tuttavia, ha prevalso la tendenza a occuparsi maggiormente dell'elaborazione di precise regole di comportamento, piuttosto che della determinazione dettagliata di che cosa il musulmano debba credere, e dunque a esigere piuttosto conformità all'ortoprassi che ortodossia di fede.

Suddivisioni principali. Le due principali suddivisioni della *šarī'a* si basano sulle diverse categorie delle regole giuridiche. La prima categoria è quella delle *'ibādāt*, gli obblighi religiosi irremissibili, compresi i doveri del fedele di fronte alla divinità. In questa categoria si trovano moltissime regole sul modo di eseguire gli atti di devozione e le osservanze religiose obbligatorie per ogni musulmano. L'esecuzione delle preghiere quotidiane (*ṣalāt*), il pellegrinaggio alla Mecca (*ḥaǧǧ*), la pratica del digiuno durante il mese di Ramadan (*ṣawm*) e il pagamento della tassa per le elemosine (*zakāt*) sono, per esempio, regolati dai dettami delle *'ibādāt*. Insieme con la professione di fede (*šahāda*), queste pratiche costituiscono i cosiddetti pilastri della fede islamica. Nella categoria delle *'ibādāt* sono comprese anche numerose regole secondarie, come quelle per identificare l'origine di una impurità rituale e per fissare i requisiti per le abluzioni necessarie a raggiungere lo stato di purità rituale, le tecniche per preparare correttamente i corpi alla sepoltura e la scelta di una guida per la preghiera all'interno di una congregazione. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*; *PELLEGRINAGGIO ISLAMICO*; *ṢALĀT*; *ṢAWM*; *ŠAHADA*; e *ZAKĀT*].

L'altra importante categoria di regole della *šarī'a* è costituita dalle *mu'āmalāt*, ossia dalle regole di condotta per le relazioni interpersonali piuttosto che per i rapporti fra credente e divinità. Vi sono notevoli divergenze fra le varie sette e scuole a proposito delle regole della *šarī'a* relative a questa categoria di comportamenti. Vivaci sono oggi le controversie anche su quanto tali regole, originariamente formulate da giuristi medievali, debbano essere aggiornate ed eventualmente riformate alla luce delle situazioni moderne.

Lo sviluppo storico. La questione dello sviluppo storico della *šarī'a* non può essere discussa in modo obiettivo se non si tengono presenti le profonde e persistenti differenze fra le opinioni espresse dagli studiosi occidentali e le opinioni della maggior parte degli studiosi musulmani. La posizione assunta dagli studiosi occidentali riguardo allo sviluppo storico della legge islamica rappresenta una sfida alle convinzioni della maggior parte degli studiosi musulmani, che infatti la criticano duramente. Qui di seguito tratteremo diversi punti di vista e le loro implicazioni.

Il Corano e la legge precedente. Come si è già detto, il Corano ha fornito il nucleo originario della legge islamica. La maggior parte dei versetti relativi alle questioni giuridiche fu trasmessa al Profeta nel decennio successivo alla *hiǧra*, cioè alla fuga da Mecca a Medina (622 d.C.).

Una disputa ancora irrisolta per la giurisprudenza islamica riguarda il problema se le regole presentate dal Corano debbano essere considerate una netta rottura rispetto al preesistente sistema giuridico diffuso nell'Arabia occidentale, oppure se la rivelazione sia venuta soltanto a modificare e a riformare alcuni aspetti di quella legge, mantenendola per il resto inalterata. Alcuni studiosi musulmani, constatata la notevole diseguaglianza di approfondimento che caratterizza i diversi argomenti della legislazione coranica, ritengono che i vuoti rimasti debbano essere riempiti con le usuali leggi preislamiche, che non sarebbero, quindi, modificate dal Corano; altri studiosi, al contrario, giudicano piut-

tosto questo carattere di incompletezza un invito allo sviluppo giuridico.

La divisione tra sunniti e šī'iti. La morte del profeta Muḥammad, nel 632 d.C., segnò la fine del periodo della rivelazione coranica alla comunità musulmana. Prima dell'ascesa al potere della dinastia omayyade (661-750), la comunità fu governata da quattro capi, detti Rāšidūn, i «[Califfi] giustamente guidati». La presa del potere degli Omayyadi ebbe grandi conseguenze sia per lo sviluppo religioso, sia per quello giuridico. Non riconoscendo gli Omayyadi, le fazioni degli šī'iti e dei ḫāriǧiti si staccarono dal gruppo principale dei musulmani, che furono chiamati sunniti: da allora in poi anche i rispettivi orientamenti giuridici furono divergenti. Gli ḫāriǧiti (noti anche come ibāḍiti) affermavano che il governo della comunità musulmana doveva essere determinato da elezioni e che i musulmani avevano il diritto di ribellarsi contro governanti non qualificati. La posizione degli ḫāriǧiti è stata generalmente considerata eretica degli altri musulmani e, sebbene piccole comunità ḫāriǧite siano sopravvissute in alcune zone remote del mondo musulmano, il pensiero ḫāriǧita è stato emarginato dalla maggioranza. La fazione šī'ita riteneva che i primi tre califfi avessero usurpato il governo della comunità, che, secondo loro, doveva passare al quarto dei Rāšidūn, 'Alī ibn Abī Ṭālib (morto nel 661), cugino e genero del Profeta. A proposito del governo della comunità e delle questioni riguardanti la legge islamica, mentre i musulmani sunniti consideravano autorevoli le decisioni e gli esempi di tutti i Rāšidūn, gli šī'iti ripudiavano l'autorità di tutti fuorché di 'Alī.

Gli šī'iti non soltanto credevano che il califfo 'Alī fosse il legittimo successore del Profeta, ma anche che la guida della comunità appartenesse di diritto ai discendenti diretti di 'Alī, dopo la guerra civile seguita alla sua morte e l'istituzione di una monarchia ereditaria da parte degli Omayyadi. I discendenti del califfo 'Alī che ereditarono la sua autorità furono chiamati imam e ad essi, come ad 'Alī, fu attribuita la stessa ispirazione divina che aveva permesso al Profeta, anch'egli non divino, di pronunciare asserzioni autorevoli a proposito della *šarī'a*. Gli imam šī'iti, in altri termini, erano qualificati a interpretare il volere divino rivolto all'umanità e quindi potevano, dopo la morte del Profeta, fungere da legame continuo fra Dio legislatore e la comunità. In seguito, la comunità šī'ita si divise in numerose sette minori, a causa di discussioni sul diritto di nomina a imam. La setta più numerosa, quella dei duodecimani, crede che l'ultimo imam, scomparso nell'874, sia entrato in uno stato di momentaneo occultamento, dal quale alla fine ricomparirà, mentre le altre sette minori seguono linee di imam la cui discendenza continua fino ai giorni nostri.

Gli stadi più antichi della šarī'a. Per i sunniti ogni possibilità di ulteriori rivelazioni divine e di sviluppo della legge islamica si era conclusa con la morte del Profeta. Successive generazioni di musulmani, preoccupati di costruire un sistema giuridico su base islamica, si trovarono a dover affrontare il problema della scarsità del materiale originale. Possediamo scarse notizie sullo sviluppo del pensiero giuridico durante le generazioni immediatamente successive alla morte del Profeta, ma non sembra che questo problema fosse, inizialmente, di grande interesse per i capi della comunità, la cui maggiore preoccupazione era piuttosto quella di respingere le minacce militari portate alla crescente società islamica e di amministrarne i territori in rapida espansione. Misure adeguate e un atteggiamento essenzialmente pragmatico sembrano avere caratterizzato molte delle decisioni prese dai primi capi politici, che agivano anche da giudici.

Secondo gli studiosi occidentali, il nuovo Impero, che andava rapidamente conquistando immensi territori, era inevitabilmente esposto all'influenza delle diverse civiltà locali, e con esse delle differenti culture giuridiche, da quella romano-bizantina a quella ebraica, da quella sassanide a quella delle Chiese cristiane orientali. L'ipotesi più comune fra gli studiosi occidentali è che le persone colte che, provenendo da queste culture, si convertirono all'Islam conservarono le tradizioni giuridiche delle loro civiltà sottomesse, tradizioni che, mediante un processo di sincretismo, furono assimilate dalla nascente cultura giuridica islamica. Secondo questi studiosi, la chiara derivazione islamica di buona parte della *šarī'a* è il risultato di tentativi posteriori di costruire un'origine autorevole, collegandosi a fonti islamiche, per princìpi giuridici che sarebbero invece, in realtà, ricavati da altre tradizioni legali. La maggioranza degli studiosi musulmani rigetta recisamente questa ipotesi e afferma con sicurezza che la *šarī'a* non deve nulla ad alcuna tradizione che non sia quella islamica. In ogni caso, non è mai stata intrapresa una ricerca storica e comparativa capace di provare o di smentire scientificamente l'una o l'altra delle due tesi, e la disputa sul rapporto fra la *šarī'a* e le tradizioni giuridiche dei territori anticamente conquistati dall'Impero islamico non ha a tutt'oggi alcuna possibilità di soluzione.

Antiche scuole giuridiche. La giurisprudenza del ramo sunnita della *šarī'a* ebbe origine in quelle che vengono chiamate antiche scuole giuridiche. A un secolo dalla morte del Profeta, erano sorte importanti scuole giuridiche in numerose città della Siria, dell'Iraq e dello Higiaz. Sembra che gli studiosi di queste scuole si sentissero liberi di ricorrere alla logica per stendere leggi concernenti nuove situazioni e che fossero influenzati, nel vagliare le questioni giuridiche, dalla pratica giu-

diziaria dei tribunali creati dai governanti omayyadi. In questo periodo alcuni studiosi acquisirono grande fama personale, ma la regola normativa usualmente accettata era il consenso degli esperti di una data località, o *sunna* (all'incirca «costume») della scuola. Si tentò, inoltre, di stabilire derivazioni islamiche per tali costumi locali, in modo da poterli ascrivere ad antiche autorità della prima generazione della comunità musulmana, compreso il Profeta stesso. [Vedi *SUNNA*].

I movimenti tradizionalisti. Un secondo movimento stava nel frattempo diffondendosi, quello dei tradizionalisti, che cominciarono a far sentire la loro influenza nel corso del II secolo dopo la morte del Profeta. Costoro non accettavano l'autorità della *sunna* delle scuole antiche, né accettavano la posizione degli studiosi di quelle scuole, che facevano affidamento sull'opinione per risolvere le questioni giuridiche. I tradizionalisti proponevano, invece, che le narrazioni contenenti i detti e le azioni del Profeta fossero considerati come vere e proprie leggi, giuridicamente vincolanti. Essi raccolsero le tradizioni, note come *ḥadīṯ* (plurale *aḥādīṯ*), che conservavano i detti del Profeta e le sue reazioni di fronte alle diverse situazioni che gli si presentavano.

Diversamente dal Corano, la cui versione finale fu scritta nel 653 e che per la maggioranza dei musulmani rappresenta con esattezza la parola di Dio, l'autenticità della letteratura degli *ḥadīṯ* fu immediatamente messa in discussione dagli esperti musulmani contrari alle tesi dei tradizionalisti. I primi tradizionalisti tentarono di far fronte alle critiche dei loro avversari identificando alcuni criteri per distinguere gli *ḥadīṯ* autentici da quelli spuri, lavoro che portò alla creazione di una elaborata scienza critica degli *ḥadīṯ*. La disputa sull'autenticità degli *ḥadīṯ* continua ancora oggi, con il risultato che parte della giurisprudenza islamica è stata, ed è ancora, fonte di controversia per i musulmani.

La genuinità della letteratura degli *ḥadīṯ* è un altro punto su cui gli studiosi occidentali moderni tendono a trovarsi in disaccordo con la maggior parte dei loro colleghi di parte musulmana. L'opinione prevalente fra gli occidentali è che gli *ḥadīṯ* siano per la maggior parte, se non tutti, pie invenzioni di devoti, messe in circolazione dai tradizionalisti del I e II secolo dell'era musulmana con lo scopo di fornire autorevoli antecedenti islamici ai dettami della legge, che era, invece, originariamente il prodotto di riflessioni giuridiche e di pratiche ereditate dalla comune giurisprudenza araba, oppure derivate da altre culture. Gli studiosi occidentali hanno in genere giudicato inadeguata la critica degli *ḥadīṯ* elaborata dai tradizionalisti per distinguere i racconti autentici dalle invenzioni più tarde. Per la maggior parte dei musulmani, invece, e tra essi perfino per coloro che hanno riserve sulla genuinità di alcuni degli *ḥadīṯ* e sul valore degli studi sugli *ḥadīṯ*, le critiche occidentali sono eccessivamente dure. Non è facile trovare fra gli studiosi musulmani una posizione di rifiuto globale della letteratura degli *ḥadīṯ*, in quanto prodotto di fantasia, e di obiezione radicale alla scienza critica degli *ḥadīṯ* dei tradizionalisti, in quanto insufficiente. [Vedi *ḤADĪṮ*].

Le prime scuole giuridiche classiche. Nonostante la resistenza iniziale, la posizione dei tradizionalisti guadagnò gradualmente terreno a spese delle antiche scuole giuridiche del II secolo dopo la morte del Profeta. Queste non scomparvero, ma si adattarono, in grado diverso, alle nuove tendenze del pensiero giuridico. Nel II secolo eg. (IX secolo d.C.) furono gettate le fondamenta di quelle che dovevano diventare, in seguito, le scuole classiche della *šarī'a*. Ciascuna scuola venne chiamata con il nome del suo fondatore, ma non sempre le opinioni degli studiosi eponimi delle diverse scuole riuscirono a imporsi ai loro discepoli diretti e ai loro seguaci successivi.

La più antica di queste scuole è quella mālikita, sorta a Medina, il cui nome deriva da Mālik ibn Anas (morto nel 795). Il pensiero giuridico dei mālikiti esaltò soprattutto il rispetto per la *sunna* di Medina, in quanto luogo strettamente collegato con la missione del Profeta e con la primitiva comunità musulmana.

La scuola ḥanafita si andava invece sviluppando a Kufa, nell'Iraq meridionale. La scuola prese il nome da un celebre giurista locale, Abū Ḥanīfa (morto nel 767), ma i suoi seguaci, in realtà, mostrarono maggiore deferenza per le idee di due suoi discepoli, Abū Yūsuf (morto nel 798) e al-Šaybānī (morto nell'805). La scuola ḥanafita era evidentemente influenzata dall'ambiente iracheno in cui si era sviluppata. I suoi giuristi davano grande importanza alla coerenza sistematica del pensiero giuridico e al perfezionamento dei princìpi della legge. Facevano ricorso alla speculazione per ricavare le norme e risolvevano le questioni giuridiche attraverso approcci di tipo formalistico.

Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfi'ī (morto nell'820), fondatore della scuola che porta il suo nome, è legato alla città di Medina. Viene annoverato fra gli esponenti più insigni della storia del pensiero giuridico islamico e, più di chiunque altro, contribuì al trionfo della tesi tradizionalista nel pensiero classico dell'Islam. Secondo al-Šāfi'ī, la *sunna* del Profeta, rappresentata dagli *ḥadīṯ*, soppiantava totalmente la *sunna* delle antiche scuole come modello giuridico normativo. Al-Šāfi'ī esaltava così la *sunna* del Profeta come fonte della legge, alla pari con il Corano. Egli formulò la tesi, in seguito generalmente accettata, che la *sunna* del Profeta spiegava il significato del Corano.

Una volta stabilito che il Corano e il *corpus* ben più

ampio della raccolta degli *ḥadīṯ* costituivano la fonte della *šarī'a*, al-Šāfi'ī condannò l'uso dell'opinione giuridica e del ragionamento speculativo per la formulazione di princìpi legali e sostenne che i giuristi dovevano limitare l'uso del ragionamento analogico (*qiyās*) al solo scopo di applicare i princìpi presenti nelle fonti a problemi non esplicitamente trattati nel testo del Corano e negli *ḥadīṯ*. Secondo questa teoria, in base alla quale i giuristi dovevano limitarsi a questo tipo di applicazione, attenta e frammentaria, dei princìpi dei testi si poteva essere sicuri che essi non inserissero indebiti elementi soggettivi nell'interpretazione dei comandamenti della *šarī'a* e non distorcessero le regole presenti nelle fonti. Al-Šāfi'ī si rifiutava anche di dare importanza al consenso giuridico, affermando che l'unico consenso valido era quello dei membri della comunità musulmana. Nonostante il suo grande prestigio, egli non riuscì a imporsi, su quest'ultimo punto, neppure ai seguaci della sua stessa scuola, i quali, come la maggior parte dei musulmani sunniti, opposero la loro convinzione che la *iğmā'*, cioè il consenso di tutti i giuristi di una certa generazione, fosse sufficiente a legittimare un'affermazione giuridica e a troncare ogni ulteriore discussione. Nelle sue linee generali, la giurisprudenza prodotta dai successivi studiosi della scuola šāfi'ita ha molto in comune con quella della scuola ḥanafita.

L'ultima delle scuole classiche sunnite si raccolse attorno a Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855), tradizionalista di Bagdad che aveva viaggiato molto, visitando diversi centri di cultura. Alcuni membri della scuola ḥanbalita condivisero l'orientamento tradizionalista di Ibn Ḥanbal e il suo interesse per il consenso dei compagni del Profeta; altri studiosi, invece, espressero opinioni divergenti su particolari questioni di giurisprudenza. Le dottrine della scuola ḥanbalita, in particolare quelle più intolleranti, sono difficili da caratterizzare; le generalizzazioni, quando tendono a descrivere gli aspetti fondamentali della dottrina ḥanbalita, vanno guardate con sospetto.

Altre scuole giuridiche fondate durante i primi secoli dell'Islam non sono sopravvissute fino all'età moderna. La più importante di queste scuole fu, forse, quella ẓāhirita, fondata da Dāwūd ibn Ḫalaf (morto nell'884). Essa prese il nome dal termine arabo *ẓāhir* (che significa «ciò che è apparente»), poiché affermava che la *šarī'a* richiede fedeltà letterale alle parole del Corano e della *sunna*: qualunque interpretazione umana del loro significato non è vincolante.

Lo sviluppo delle dottrine giuridiche delle prime scuole šī'ite, a parte la comune convinzione che gli imam avessero il diritto di assumere la guida della comunità, sembra essere cominciato più tardi. Bisogna segnalare che, mentre le dispute settarie conducevano spesso nell'Islam ad antagonismi intellettuali accaniti, a volte fino ad assumere dimensioni politiche, i primi giuristi sunniti mostrarono in genere grande tolleranza e persino rispetto per le opinioni divergenti delle altre quattro scuole classiche, tutte, tra l'altro, considerate egualmente ortodosse.

Nello sviluppo della giurisprudenza musulmana la tendenza all'islamizzazione, che aveva ricevuto un primo stimolo con il movimento tradizionalista, fu ulteriormente incoraggiata dalla politica della nuova dinastia degli Abbasidi, che giustificò il rovesciamento degli Omayyadi, nel 750, proprio con la necessità di una maggiore religiosità e legittimità islamica. Gli Abbasidi espressero il desiderio che tutti gli abitanti dei loro territori, governanti inclusi, rispettassero i comandamenti e le proibizioni della *šarī'a*. Essi la esaltarono come legge ufficiale, da applicarsi nei tribunali dai *qāḍī*, i giudici, che dovevano, di conseguenza, essere particolarmente versati nella *šarī'a*. [Vedi *QĀḌĪ*]. Dopo pochi decenni, tuttavia, fu chiaro a tutti che l'esaltazione della *šarī'a* era per gli Abbasidi semplicemente funzionale al raggiungimento dei loro obiettivi politici e dinastici. Per questo motivo molti giuristi, non essendo disposti ad adattare in base ai dettami della politica le loro idee sul ruolo che la legge islamica doveva avere nel governo della comunità musulmana, rifiutarono ogni contatto con il potere e si allontanarono dall'amministrazione della giustizia. Spesso rinunciarono a posizioni di prestigio nei tribunali e preferirono una vita ritirata, dedita agli studi e alle dispute accademiche. A causa di questo rifiuto dell'impegno politico, gli elementi fondamentali della legge sunnita sul governo della comunità musulmana rimasero ancorati ai vecchi schemi già acquisiti all'epoca dei califfi Rāšidūn, nonostante che l'efficacia pratica di tali schemi si dimostrasse ormai inadatta al mutamento delle realtà storiche.

Uṣūl al-fiqh. Le scuole classiche della giurisprudenza islamica avevano sviluppato i princìpi degli *uṣūl al-fiqh*, cioè le radici, o fonti, della giurisprudenza. Benché gli *uṣūl* siano spesso indicati come le fonti della *šarī'a*, soltanto il Corano e la *sunna* sono per essa le fonti materiali. Lo studio degli *uṣūl al-fiqh*, in realtà, si prefigge di fondare una scienza in base alla quale si possa provare la derivazione islamica dei princìpi giuridici sostanziali, per permettere ai giuristi di distinguere quali regole giuridiche siano realizzazioni corrette dei princìpi della *šarī'a*. Le regole che questa scienza presenta come autenticamente islamiche sono dette *furū' al-fiqh*, rami della giurisprudenza. Lo studio degli *uṣūl* è stato per secoli uno dei principali interessi dei giuristi musulmani e continua ad esserlo ancora oggi. Come dimostra la storia successiva della *šarī'a*, considerevole fu l'influsso di al-Šāfi'ī sulla formulazione della teoria classica sun-

nita degli *uṣūl al-fiqh*, formulazione che fu completata verso il IX secolo. [Vedi *UṢŪL AL-FIQH*].

La radice prima del *fiqh* è il Corano. Secondo l'opinione più diffusa, il Corano deve essere considerato come la parola, eterna e increata, di Dio, parte della sua essenza. Anche se la rivelazione coranica costituisce il punto di partenza per la costruzione della *šarī'a*, soltanto una parte relativamente modesta delle regole della *šarī'a* risalgono direttamente al Corano. Oltre a stabilire le regole per gli atti del culto e per i rituali che esso comporta, il Corano comprende abbondanti disposizioni sulla successione ereditaria, molte sui rapporti domestici e la condizione delle donne, alcune sulle leggi criminali e qualche regola sulla testimonianza e sui contratti.

I giuristi musulmani hanno costruito una metodologia elaborata per interpretare il Corano e, di fatto, il significato giuridico del Corano non può essere compreso esattamente senza l'aiuto di questa metodologia. I giuristi stessi si sono trovati spesso in disaccordo sul significato giuridico di molte specifiche indicazioni del Corano. Alcune differenze nei princìpi giuridici derivati dal Corano sono dovute alle divisioni settarie dell'Islam; forse l'esempio più singolare è quello riguardante la successione ereditaria per i sunniti e per il ramo degli šī'iti duodecimani. A partire dagli stessi versetti coranici, che su questo tema sono più numerosi che su qualsiasi altro argomento giuridico, i due gruppi hanno elaborato regole giuridiche notevolmente contrastanti. Secondo il punto di vista sunnita, il Corano intendeva conservare, con piccole modifiche, lo schema arabo preislamico della successione agnatizia, per la quale i maschi che ereditano per linea maschile ricevono la parte maggiore della proprietà. Per i giuristi šī'iti duodecimani, invece, nel destinare le parti di eredità alle donne, ai figli e ai genitori del defunto, il Corano implicitamente ripudiava la consuetudine giuridica dell'Arabia preislamica e stabiliva uno schema di successione completamente diverso. Come risultato, la legge sunnita favorisce l'eredità soltanto secondo la linea maschile, mentre quella dei duodecimani favorisce l'eredità trasmessa ai figli e ai genitori del defunto, comprese le donne.

Al-Šāfi'ī riuscì a convincere i giuristi suoi successori che la *sunna* del Profeta andava utilizzata come seconda origine della giurisprudenza islamica e fonte della stessa importanza del Corano. In generale i musulmani riconoscono concordemente che il Profeta era un essere del tutto umano, e quindi degno di emulazione, ma anche che godette dell'ispirazione divina e, quindi, non poteva commettere errori in fatto di religione o di *šarī'a*. Come già detto, le controversie sull'autenticità della letteratura degli *ḥadīṯ*, sui quali poggiava l'interpretazione della *sunna* del Profeta, portò alla nascita di una scienza critica degli *ḥadīṯ*, per eliminare versioni dubbie o viziate. Varie metodologie vennero elaborate anche per conciliare apparenti contraddizioni e incoerenze all'interno dei diversi *ḥadīṯ* e fra gli *ḥadīṯ* e i versetti del Corano. Come per il Corano, leggere la letteratura degli *ḥadīṯ* senza conoscere come gli studi islamici ortodossi interpretino le implicazioni giuridiche degli *ḥadīṯ* e la conseguente giurisprudenza, può portare a conclusioni errate.

La maggioranza dei musulmani sunniti crede che gli *ḥadīṯ* compresi in certe raccolte classiche, come quelle di al-Buḫārī e di Muslim, che risalgono alla fine del III secolo eg., debbano essere considerati genuini; altri musulmani di altre sette ritengono attendibili le proprie raccolte di *ḥadīṯ*, molti dei quali contrastano con quelli di altre raccolte e sostengono, invece, le loro rispettive posizioni giuridiche. Le controversie sull'autenticità degli *ḥadīṯ*, sorte ripetutamente e in varie forme durante la storia dell'Islam, hanno avuto implicazioni importanti per la *šarī'a*. Poiché la letteratura degli *ḥadīṯ* è vastissima (le raccolte classiche ne contano oltre quattromila) e copre un ventaglio di argomenti molto più ampio dei versetti giuridici del Corano, essa ha fornito un razionale fondamento islamico per una gran parte della *šarī'a*, che perderebbe, altrimenti, la sua legittimità se la letteratura degli *ḥadīṯ* fosse del tutto discreditata.

Il *Qiyās*, ragionamento per analogia, è uno dei metodi per espandere le regole del Corano e della *sunna* fino a coprire problemi non trattati espressamente nelle fonti. La maggioranza dei sunniti accetta il *qiyās* come terza fonte del *fiqh*. Il *qiyās* giustifica l'applicazione di una decisione giuridica relativa a un caso menzionato nel Corano o nella *sunna* a un secondo caso, non menzionato nel testo, ma sufficientemente simile da poter essere collegato per ampliamento analogico. Molti giuristi esaltavano l'uso del *qiyās*, sostenendo che estendere la validità dei princìpi del Corano e della *sunna* attraverso il ragionamento analogico riduceva il rischio di distorsione dei princìpi stessi; un buon numero di giuristi sunniti, al contrario, ne segnalarono i limiti, rappresentati dagli inevitabili elementi di soggettività che esso implicava. L'estensione delle norme per mezzo del *qiyās* richiede sempre, in fondo, il giudizio umano, che è necessario per identificare la razionalità che sta alla base della norma generale stabilita nel testo. Nella pratica, i giuristi non hanno identificato queste motivazioni razionali in modo unanime, con il risultato che le norme del Corano e della *sunna* sono state sviluppate in modi diversi. Affidarsi al ragionamento analogico significava per i giuristi sunniti analizzare una serie di casi concreti in cui queste norme erano state applicate, anziché ricavare regole generali dalle fonti originali.

Mentre sorgevano ulteriori discussioni, le nuove norme islamiche derivate per analogia venivano aggiunte alle collezioni precedenti, senza che fosse tentata una sintesi o una codificazione dei princìpi giuridici di base.

I giuristi šī'iti duodecimani non accettarono il modello sunnita del *qiyās*. Molti di loro ricorrevano a forme di ragionamento giuridico che non si limitavano a ricavare analogie per interpretare il significato del Corano e della *sunna*. I giuristi della scuola uṣūlita erano convinti che le norme della *šarī'a* potessero ampliarsi grazie all'uso della ragione umana, ma incontrarono l'opposizione di un'altra fazione di giuristi, la scuola aḫbarita, i quali sostenevano che le regole prodotte dalla ragione umana non possono essere leggi vincolanti e che soltanto il Corano, la *sunna* del Profeta e gli imam šī'iti possono costituire una guida fidata. [Vedi *QIYĀS*].

L'*iǧmā'* si riferisce alla ratificazione retroattiva della correttezza di una interpretazione dei comandamenti della *šarī'a*. La maggioranza dei sunniti considera l'*iǧmā'*, ossia il consenso di tutti i giuristi di una certa generazione, la quarta fonte del *fiqh*. Secondo la posizione sunnita prevalente, una volta che il principio giuridico abbia avuto l'approvazione unanime, esso diviene definitivamente operante e non può essere messo in discussione dalle generazioni future. Abbiamo già detto della diversa opinione di al-Šāfi'ī sull'*iǧmā'*. Alcuni celebri studiosi ḥanbaliti hanno negato la forza vincolante dell'*iǧmā'*, come la definiva la maggioranza: a loro avviso soltanto il consenso dei compagni del Profeta poteva vincolare i musulmani delle generazioni successive. Critici nei confronti della teoria sunnita furono anche gli šī'iti duodecimani, che nel corso della loro storia hanno assunto posizioni diverse circa il significato dell'*iǧmā'* e sul processo della sua formazione. [Vedi *IǦMĀ'*].

Questa breve sintesi dei princìpi basilari dell'*uṣūl al-fiqh* non fa certamente giustizia dell'analisi assai complessa e sottile che gli studi giuridici islamici sono stati capaci di condurre su questioni relative all'origine islamica delle leggi. Nel corso dei secoli, i problemi dell'*uṣūl al-fiqh* hanno attirato l'attenzione di molti fra i più acuti studiosi musulmani e sono ancora al centro di controversie e di importanti elaborazioni concettuali.

Oltre alle regole fondamentali dell'*uṣūl al-fiqh*, esistono alcuni altri princìpi giuridici usati per interpretare le imposizioni della *šarī'a*. Questi princìpi costituiscono una guida che permette al giurista di risolvere le questioni della *šarī'a* quando le fonti consuete forniscono una risposta equivoca o quando i fatti del caso, con l'applicazione di disposizioni diverse, darebbero un risultato insoddisfacente. Com'è prevedibile, questi princìpi sussidiari variano considerevolmente secondo le scuole e le affiliazioni alle diverse sette, e addirittura nell'ambito di una stessa scuola ciascun giurista può avere opinioni diverse sul loro uso. Un esempio di questi princìpi sussidiari è la *maṣlaḥa* («considerazioni sul bene pubblico»), che fu particolarmente valorizzata nella giurisprudenza mālikita. Riferendosi al criterio della *maṣlaḥa*, i giuristi musulmani possono modificare le loro interpretazioni dei dettami della *šarī'a* per favorire il bene della comunità. [Vedi *MAṢLAḤA*].

I giuristi e lo sviluppo della šarī'a. Dopo la fondazione delle scuole classiche della giurisprudenza islamica e la formulazione dei princìpi fondamentali dell'*uṣūl al-fiqh*, la *šarī'a* divenne una legge di giuristi ed essi, soltanto attraverso una completa conoscenza della legge e delle discipline ausiliarie, poterono decidere in quale modo la *šarī'a* dovesse applicarsi a ogni singolo problema. Il giurista, *faqīh* (pl. *fuqahā'*), grazie a questo monopolio della competenza sulle leggi sacre, giunse a godere di grande prestigio. L'importanza e il potere della classe dei *fuqahā'* nelle società musulmane ha portato, in qualche caso, all'erronea convinzione che l'Islam preveda un sistema di governo teocratico. In realtà, è la *šarī'a* stessa a essere considerata strumento del controllo sociale, e i *fuqahā'*, in teoria inadeguati a modificare la legge, ne sono soltanto gli interpreti fedeli. La maggior parte dei *fuqahā'* ha evitato la partecipazione diretta agli affari di Stato e un ruolo palese nella vita politica.

Il compito di interpretare i precetti della *šarī'a* è chiamato *iǧtihād* e la persona che compie questa interpretazione è detto *muǧtahid*. L'esercizio dell'*iǧtihād* da parte dei primi giuristi portò alla definizione dei tratti fondamentali della *šarī'a* all'inizio del X secolo d.C. Si è generalmente creduto che, a quel punto dello sviluppo della giurisprudenza sunnita, i *fuqahā'* dovessero attenersi alle soluzioni dei problemi giuridici elaborate dai giuristi della generazioni più antiche, perché si pensava che questi ultimi, più vicini nel tempo al Profeta, avessero corso minor rischio di cadere in errore che non gli studiosi della generazioni successive. Questa proibizione di riesaminare questioni della *šarī'a* già decise in tempi precedenti è stata chiamata la «chiusura della porta dell'*iǧtihād*». Non fu mai riconosciuta dalla legge degli šī'iti duodecimani e, forse, ha frenato il rinnovamento del pensiero e ritardato la riforma giuridica negli ambienti sunniti, ma non in quelli della scuola ḥanbalita, all'interno della quale molti giuristi contestarono la dipendenza dall'*iǧtihād* dei loro predecessori. L'idea, ampiamente diffusa, che la conseguente dottrina del *taqlīd* (obbedienza alle autorità giuridiche stabilite) congelasse le dottrine della *šarī'a* a uno stadio primitivo e ne limitasse l'evoluzione, tuttavia, non è mai stata provata pienamente; non è stata ancora intrapresa una accurata analisi scientifica dell'effetto storico del *taqlīd*

sulle capacità dei giuristi di adattare le dottrine giuridiche e di rispondere alle nuove esigenze di una società in via di mutamento. [Vedi *IĞTIHĀD*].

Anche se i giuristi sunniti si consideravano legati dall'*iğtihād* prodotto dai giuristi dei secoli precedenti, essi erano, naturalmente, liberi di risolvere questioni non risolte in maniera definitiva dai loro predecessori. Nelle comunità musulmane, la soluzione dei nuovi problemi importanti della *šarī'a* veniva tradizionalmente affidata a un *muğtahid* qualificato. Negli ambienti sunniti questa funzione veniva esercitata dai dotti che avevano raggiunto la posizione di *muftī*, ossia erano ritenuti capaci di emanare su tali problemi le *fatwā*, cioè regole giuridiche vincolanti. Un *muftī* poteva agire privatamente, dando consigli a quelli che gli si rivolgevano per sapere come la *šarī'a* doveva essere applicata al loro caso; i *muftī* ufficiali o di Stato, invece, dovevano essere nominati dalle autorità di governo. Le *fatwā*, che erano universalmente rispettate e venivano raccolte per l'uso e per lo studio, potevano essere incorporate nel *fiqh* e acquistare notevole diffusione e autorità.

Contrariamente al ruolo essenziale assunto dai *fatwā* nello sviluppo delle regole della *šarī'a*, soltanto di rado le decisioni prese dai *qāḍī* nei casi reali venivano considerate autorevoli dalla letteratura del *fiqh*. La maggior parte dei *fuqahā'* non si sentiva vincolata ai giudizi precedenti, forse perché, in seguito alla disillusione sul governo dei primi Abbasidi, molti dei più eminenti *fuqahā'* preferirono dissociarsi dal sistema di corte e, spesso, si rifiutarono di servire quando fu loro offerta la carica di giudici. L'unica importante eccezione a questo proposito si verificò in Marocco, dove l'*'amal*, la pratica giudiziaria, era considerata una attività assai apprezzabile.

Le scuole giuridiche classiche. A partire dal X secolo e fino a quando il devastante scontro con l'imperialismo europeo non fece sentire le sue conseguenze, in India nel XVIII secolo e in altre parti del mondo musulmano nel XIX secolo, non vi fu discontinuità significativa nello sviluppo delle dottrine delle scuole giuridiche classiche. Si potrebbe invece affermare che questo periodo fu dedicato al perfezionamento e all'ampliamento dei primi prodotti della giurisprudenza islamica.

Mentre le scuole maturavano, le dottrine diventavano più elaborate e spesso, come già si è visto, si allontanavano dalle opinioni dei loro fondatori eponimi. Le scuole non imponevano che tutti i loro membri accettassero pienamente le medesime dottrine; anzi, ciascuna scuola aveva un proprio nucleo di dottrine che avevano ricevuto l'approvazione generale e che rappresentavano un approccio caratteristico alla soluzione dei problemi giuridici. I giuristi delle diverse scuole scrivevano trattati sul *fiqh* che venivano esaminati e riesaminati dai loro colleghi e dai loro successori. Alcuni lavori guadagnarono rinomanza e rispetto, si diffusero e vennero attentamente studiati. Lo stesso lavoro veniva ricopiato parecchie volte, con l'aggiunta di commenti e commenti dei commenti, scritti ai margini dagli studiosi successivi. A mano a mano che si ampliava la letteratura del *fiqh*, si diffuse l'abitudine fra i giuristi di ciascuna località di scegliere uno dei trattati più stimati della scuola giuridica dominante e di considerarlo il testo giuridico valido per la loro giurisdizione. Furono preparati anche numerosi riassunti delle formulazioni classiche della dottrina della scuola, per facilitarne l'uso e la comprensione. Nonostante ciò, le opere di *fiqh* rimanevano utilizzabili soltanto per gli specialisti più colti. Vennero organizzate alcune istituzioni di studi superiori per addestrare gli studenti nel *fiqh* e nelle materie collaterali; fra questi l'istituzione sorta per prima e la cui influenza fu sentita più profondamente e più a lungo fu l'al-Azhar del Cairo, fondata nel 972.

Una delle materie complementari che gli aspiranti *fuqahā'* devono conoscere a fondo è l'arabo classico, la lingua della parola di Dio nel Corano e negli *ḥadīṯ*. L'arabo ha continuato a essere la lingua fondamentale per lo studio della *šarī'a*. Per le ricerche dei dotti, infatti, non sono adeguate le traduzioni del Corano o degli *ḥadīṯ*. Anche tutte le opere classiche sul *fiqh* sono in arabo. Recentemente ne sono state prodotte alcune traduzioni, ma sono molto difformi e vanno usate con precauzione.

Le scuole giuridiche si diffusero anche molto lontano dal loro luogo di fondazione. L'adesione a una scuola piuttosto che a un'altra, così come la fedeltà a una setta, poteva cambiare a seguito dei mutamenti e delle vicissitudini politiche che le popolazioni del mondo musulmano ebbero a sopportare nel corso dei secoli: perciò il quadro delle scuole giuridiche e la distribuzione delle sette variò significativamente nelle diverse epoche della storia islamica. Una delle prerogative dei governanti musulmani era quella di poter scegliere la giurisprudenza di una setta o, più comunemente, di una scuola sunnita, facendola diventare legge di Stato nei loro territori e norma da applicare nei tribunali. In alcune grandi città, il tribunale comprendeva giudici di diverse scuole e sette, così che si potesse scegliere, secondo l'affiliazione delle parti in causa, la giurisprudenza da applicare per ogni singolo caso.

Va ricordato che tutte e quattro le scuole classiche sunnite sono considerate egualmente ortodosse. La preoccupazione della coerenza dottrinale voleva evidentemente che ogni giurista seguisse la dottrina stabilita dalla sua scuola, ma non era infrequente che i giuristi studiassero il *fiqh* di altre scuole sunnite o, addirittura, che nei loro trattati facessero ampio riferimento alle

opinioni di altre scuole. Questo atteggiamento era meno frequente, comunque, quando si trattava dei *fiqh* di altre sette. Le polemiche interminabili tra la fazione sunnita e quella šī'ita duodecimana sulla questione del matrimonio temporaneo, che per i primi era proibito ed equiparato alla prostituzione, mentre per i secondi era chiaramente stabilito nel Corano e negli *ḥadīṯ*, sono un esempio dell'atteggiamento ostile generato dalle dispute settarie sull'interpretazione dei comandamenti della *šarī'a*. I giuristi sunniti, tuttavia, sono stati educati a una certa deferenza verso il *fiqh* degli šī'iti zayditi, perché questi sono considerati moderati e più vicini ai sunniti rispetto alle altre sette šī'ite.

Distribuzione geografica delle scuole. Il lungo patrocinio offerto alla legge ḥanafita da parte dei sultani ottomani significò il predominio della scuola ḥanafita nella maggior parte dei loro territori nel Mediterraneo orientale. Essendo anche la più importante scuola sunnita del subcontinente indiano, quella ḥanafita è di gran lunga la più diffusa scuola giuridica.

Gli aderenti della scuola mālikita prevalgono oggi nelle regioni occidentali del mondo musulmano, in particolare nell'Africa settentrionale e occidentale, quantunque se ne trovino anche in altre parti del mondo arabo, per esempio nello Higiaz e nel Kuwait. I fautori della scuola šāfi'ita sono distribuiti lungo le rotte principali del commercio e le comunità šāfi'ite sono per lo più concentrate nelle aree costiere. Se ne trovano in gran numero nell'Africa orientale, nello Śrī Laṅkā, in Malesia e in Indonesia. Il numero degli aderenti alla scuola ḥanbalita è andato sempre più decrescendo, al punto che, al di fuori dell'Arabia Saudita, essa è scarsamente rappresentata. L'originalità e il rigore intellettuale di alcuni dei suoi *fuqahā'* medievali, tuttavia, le hanno permesso di conservare notevole influenza, in qualche modo sproporzionata rispetto al numero dei suoi attuali rappresentanti.

I duodecimani, il ramo più numeroso della setta šī'ita, annoverano fra i loro aderenti la maggioranza della popolazione iraniana e, probabilmente, di quella irachena, e minoranze di notevoli proporzioni in Pakistan, Arabia orientale e Libano. Dal 1501 la Šī'a dei duodecimani è la religione ufficiale dell'Iran, e ha finito per identificarsi con il paese. Come si è già detto, una profonda e insanabile spaccatura nel pensiero giuridico degli šī'iti duodecimani iraniani ha portato alla divisione nei due sottogruppi degli aḫbariti e degli uṣūliti.

I seguaci dell'Aga Khan appartengono al ramo ismailita dell'Islam šī'ita. I suoi antenati governavano nel passato uno Stato ismailita, potente e influente dal punto di vista culturale, l'Impero fatimide (969-1171), con capitale il Cairo, ma oggi gli ismailiti sono ovunque delle minoranze, diffusamente presenti in tutto il globo. Minoranze consistenti si trovano ancora nel subcontinente indiano e nell'Africa orientale. Gli zayditi sono concentrati nella Repubblica Araba dello Yemen (Yemen del Nord), governato fino agli anni '60 del secolo scorso da un imam zaydita.

Un piccolo gruppo, modesto per numero ma culturalmente significativo, la cui giurisprudenza non può essere trattata in questa sede, è quello degli ḫāriğiti o ibāḍiti, molti dei quali sono sopravvissuti nelle parti più remote del mondo arabo, nelle regioni berbere dell'Africa settentrionale e nell'Oman.

Benché ogni governante sia libero di scegliere la scuola giuridica che dovrà essere applicata nel suo territorio, questa scelta è vincolante soltanto per il sistema giuridico formale. In assenza di pressioni esterne straordinarie, che impongano di modificare le proprie convinzioni, i singoli musulmani sono liberi di seguire la scuola di loro scelta. Tipico dei musulmani è considerarsi seguaci della stessa scuola dei loro padri, e anche tra i sunniti, dove tutte e quattro le scuole sono considerate egualmente ortodosse, è raro che un musulmano cambi affiliazione.

Comparazione tra le norme del fiqh classico. Le regole delle varie scuole sunnite sono spesso abbastanza diverse nei dettagli da incidere profondamente sul risultato di una disputa legale. Nella maggioranza delle questioni giuridiche, tuttavia, la differenza fra una scuola sunnita e una šī'ita non è significativa. Nonostante i diversi approcci che i giuristi sunniti e quelli šī'iti asseriscono di avere nei riguardi delle fonti della legge, se si prescinde dalle loro divergenze su chi dovrebbe governare la comunità musulmana, si trovano poche differenze essenziali, salvo che in materia di rituale religioso, di culto, in certe regole sul matrimonio e sul divorzio, e nelle leggi che regolano l'eredità.

Una comparazione tra le norme *mu'āmalāt* della letteratura medievale del *fiqh* e quelle di altri sistemi giuridici medievali del Medio Oriente e dell'Europa, sia profani che religiosi, rivela molte somiglianze generiche. Il principale carattere distintivo dei *fuqahā'* medievali, dal punto di vista della storia giuridica comparata, risiede nei loro sofisticati e complessi schemi sulla successione ereditaria.

Le figure principali. I fondatori delle scuole giuridiche sunnite e gli imam delle sette šī'ite, che godettero dello stesso potere del profeta Muḥammad nel pronunciare asserzioni autorevoli sulle norme della *šarī'a*, sono certamente tra le principali figure della storia giuridica islamica. A causa dell'enorme quantità di scritti sulla *šarī'a*, è impossibile presentarne un'esposizione riassuntiva senza il rischio di omettere alcune figure di rilievo. Le note che seguono vanno, dunque, considerate sol-

tanto come una selezione di portavoce di alcuni aspetti essenziali dell'eredità giuridica islamica, selezione che ha lo scopo di suggerirne semplicemente la varietà e la ricchezza.

Uno dei primi giuristi che sviluppò una concezione del ruolo della *šarī'a* diverso da quello dei suoi contemporanei più ortodossi fu Ibn al-Muqaffa' (morto nel 756). Egli cercò invano di convincere il califfo abbaside al-Manṣūr a sistematizzare e codificare la *šarī'a,* ponendo così fine alla confusione e alle disparità risultanti dalle interpretazioni contrastanti dei giuristi delle prime scuole legali. Sosteneva che la *šarī'a* doveva trasformarsi in una legislazione uniforme, da applicarsi in tutto il territorio del califfato, ma le sue idee non ebbero fortuna e la *šarī'a* continuò a essere considerata semplicemente la legge dei giuristi, indipendente e intoccabile dalle autorità politiche.

Prima di estinguersi, la scuola ẓāhirita, un tempo influente, godette di un momento di grande fioritura nella Spagna musulmana. Il suo più famoso e significativo pensatore fu Ibn Ḥazm (morto nel 1065), vigoroso polemista che si procurò molti nemici con i suoi duri attacchi alle dottrine delle altre scuole. Mise in discussione l'autenticità di molti *ḥadīṯ*, rifiutò il *qiyās* e le regole che ne derivavano, limitò l'*iğmā'* a quella dei compagni del Profeta e sostenne che, in assenza di indicazioni esplicite nel Corano e nella *sunna*, qualsiasi comportamento doveva essere considerato estraneo all'interesse della legge religiosa.

Una delle figure più rilevanti della storia culturale islamica, al-Ġazālī (morto nel 1111), analizzò gli insegnamenti della *šarī'a* alla luce delle proprie convinzioni teologiche e filosofiche. Sebbene sia più noto per le sue rigorose ricerche sui fondamenti teologici dell'Islam, al-Ġazālī scrisse anche numerosi libri di *fiqh* šāfi'ita. Nella sua opera maggiore, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose), cercò di realizzare una sintesi degli insegnamenti dell'Islam e di definire il ruolo della *šarī'a* in rapporto con altri aspetti della religione. Il suo lavoro può essere considerato l'esposizione più completa dell'ortodossia sunnita nell'Islam medievale.

Uno dei giuristi medievali più originali fu lo ḥanbalita Ibn Taymīya (morto nel 1328), che ebbe un autorevole discepolo in Ibn Qayyim al-Ğawzīya (morto nel 1350). Ibn Taymīya attaccò duramente la dottrina del *taqlīd*, che vincolava i musulmani alle interpretazioni dei primi giuristi. Egli sosteneva che i pensatori musulmani qualificati dovevano essere liberi di riprendere il Corano, la *sunna* e il consenso dei compagni del Profeta, e di reinterpretarli di nuovo. Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (morto nel 1792), caposcuola del movimento di riforma moralistica wahhābita, che ebbe molti seguaci in Arabia e altrove, si ispirò alle idee di Ibn Taymīya per respingere l'autorità delle scuole giuridiche classiche e sostenere un nuovo *iğtihād*.

Al-Šāṭibī, giurista mālikita (morto nel 1388), espose alcune teorie sulla necessità di identificare e seguire le linee di condotta fondamentali implicite nelle disposizioni della *šarī'a* e, quindi, interpretare queste disposizioni in modo da soddisfare i bisogni sociali. Il giurista ḥanafita Ibn Nuğaym (morto nel 1562) ricavò quelli che egli considerava i princìpi fondamentali della *šarī'a* partendo dai casi specifici in cui venivano applicate le norme stabilite nel *fiqh*. L'imperatore mogul Awrangzīb 'Alamgīr (morto nel 1707), benché non fosse un giurista, lasciò un'importante traccia nella storia della giurisprudenza islamica ordinando la compilazione del famoso *Fatawā 'Alamgīrīya*, una raccolta completa del *fiqh* ḥanafita.

Muḥammad 'Abduh (morto nel 1905) fu Gran Muftī d'Egitto e nei suoi scritti di giurisprudenza islamica propose interpretazioni riformiste e liberali della *šarī'a*. L'importante movimento salafita, ispirato da 'Abduh e guidato dal suo discepolo Rašīd Riḍā, auspicava il ritorno a una versione più pura della *šarī'a*, ossia più autentica rispetto alle versioni elaborate nel corso dei secoli dedicati allo studio del *fiqh* medievale. Tra le posizioni di 'Abduh ricordiamo la sua celebre affermazione che la *šarī'a* proibisce la poligamia. Rifiutando il tradizionale favore dei *fuqahā'* per la poligamia, riconsiderò il Corano e propose una nuova lettura dei due versetti al centro della disputa, che a suo parere andavano presi insieme, mentre in precedenza si riteneva che si riferissero a due questioni diverse. La sura 4,3 del Corano veniva tradizionalmente interpretata nel senso che a un uomo era permesso sposare fino a quattro donne in una sola volta, con l'ingiunzione morale di sposarne una sola se non poteva offrire un trattamento equo a tutte le mogli. La sura 4,128, che dice «voi non potete agire equamente con le vostre mogli», era tradizionalmente interpretata come rassicurazione per il poligamo, ossia che egli non peccava se sentiva maggiore attrazione e affetto per una delle sue mogli. Considerando l'ingiunzione del primo versetto di trattare equamente le mogli come condizione giuridicamente vincolante per un matrimonio valido, 'Abduh intese il secondo versetto come testimonianza che la condizione di cui sopra non poteva in realtà essere soddisfatta: così per la *šarī'a* il matrimonio poligamico non era valido. Il metodo di 'Abduh di interpretare le regole della *šarī'a* per provvedere alle necessità di una politica sociale illuminata ebbe conseguenze culturali di grande portata. Le sue idee portarono molti musulmani del Medio Oriente, nelle prima metà del XX secolo, a conciliare le loro interpretazioni della legge islamica con le riforme liberali in campo politico, economico e sociale.

Fra le più notevoli personalità della giurisprudenza šī'ita duodecimana, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī (morto nel 1067) scrisse alcuni trattati che furono considerati l'esposizione dei princìpi del *fiqh* šī'ita, così come lo furono gli scritti di Muḥaqqiq al-Ḥillī (morto nel 1277). Significativo rappresentante della fazione aḫbarita della Šī'a duodecimana fu Muḥammad Bāqir al-Mağlisī (morto nel 1699), il quale, oltre a produrre un enciclopedico trattato sul *fiqh*, operò anche come giudice e divenne una delle più potenti personalità nel campo giudiziario sotto i Safavidi. Dopo che i Safavidi avevano fatto della Šī'a duodecimana la religione di Stato in Iran, egli, come tanti fra i maggiori giuristi šī'iti, cercò di definire il giusto rapporto politico fra il clero šī'ita e lo Stato. Per al-Mağlisī il clero doveva essere potente e indipendente. Un giurista di eguale statura, ma che rappresentava tendenze diverse del pensiero dei duodecimani, fu Murtaḍā Anṣārī (morto nel 1864). Appartenente alla scuola uṣūlita, predominante in Iran nel XIX secolo, scrisse un apprezzabile trattato sulla teoria uṣūlita delle fonti. I suoi scritti incoraggiarono la convinzione che ogni uomo fosse obbligato a seguire l'interpretazione legale dei giuristi viventi più dotti, i *marğa'-i taqlīd*, il cui *iğtihād* divenne assolutamente vincolante per tutti. Asserì che la *šarī'a* non si occupava tanto della legge pubblica quanto, invece, della sua dimensione etica. Qāḍī al-Nu'mān (morto nel 974), l'unico giurista ismailita importante, operò come giudice supremo nell'Impero fatimide e scrisse un grande trattato sulla legge ismailita.

Gli argomenti principali. I lavori classici sul *fiqh* dividono gli argomenti secondo criteri simili, ma non sempre identici. Cominciano, in genere, con una sezione sull'ampio argomento delle *'ibādāt*, gli obblighi dell'individuo verso Dio, di cui abbiamo già trattato sopra. Gli altri argomenti riguardano la categoria *mu'āmalāt*, comprendente (in un elenco esemplificativo e non esauriente) matrimonio, divorzio, liberazione degli schiavi, bestemmie, reati criminali, rapporti fra musulmani e non musulmani, ritrovamento di tesori, persone scomparse, società commerciali, patrimoni religiosi, vendite, contratti di garanzia, trasferimento di debiti, norme per i giudici, testimonianza, rivendicazioni legali, riconoscimento di obblighi giuridici, doni, noleggi, acquisto della libertà da parte degli schiavi, difesa dalle pressioni, incapacità, usurpazione e danni alla proprietà, acquisti con diritto di prelazione, divisioni, rappresentanza, contratti per la coltivazione di aree agricole, macellazione di animali, sacrifici animali, pratiche odiose, coltivazione di terre desertiche, bevande proibite, gare di caccia e gare di corsa tra animali, pegni, ingiurie personali, risarcimento in denaro in caso di omicidio e multe, successione e testamenti.

Storicamente, gli ambiti della *šarī'a* che vennero maggiormente sviluppati nel *fiqh* classico corrispondono a quelli in cui i *qāḍī* dei tribunali religiosi potevano vantare maggiore competenza legale, mentre le questioni giuridiche relative ad altri settori venivano trattate dai tribunali secolari o da quelli «di polizia», con procedure più flessibili e maggiori poteri di applicazione. Le norme sulla successione e sulla famiglia sono le parti più sviluppate della *šarī'a*, e molto comune era il ricorso ai tribunali religiosi per la risoluzione di dispute su tali argomenti. Questi tribunali avevano giurisdizione anche sui finanziamenti religiosi (*awqāf*; sing. *waqf*), che costituivano importanti istituzioni giuridiche nelle società islamiche tradizionali e che permettevano il consolidamento e la protezione della proprietà privata e, spesso, procuravano i fondi necessari per la gestione delle scuole, degli ospedali, delle moschee e delle altre istituzioni pubbliche. Il *waqf* continuò a ricoprire tali funzioni fino al XX secolo, quando fu abolito o notevolmente riformato ovunque. Egualmente molto ampia è la *šarī'a* relativa ai contratti, in particolare i contratti d'acquisto. La difficoltà di rispettare alcune norme della *šarī'a* sui contratti – come la proibizione degli interessi – diede origine a una letteratura giuridica secondaria, per opera di giuristi ḥanafiti e šāfi'iti, incentrata sul modo di eludere certe regole troppo scomode, sfruttando ingegnosamente le tecniche legali (i cosiddetti ḥiyal, cioè trucchi giuridici).

La situazione odierna. Negli anni più vicini a noi, le problematiche legate alla *šarī'a* hanno riguardato due aspetti, corrispondenti alla sua duplice natura di legge positiva e di codice di comportamento.

A partire dal XIX secolo, nei sistemi giuridici dei paesi musulmani la *šarī'a*, in quanto legge positiva, venne progressivamente sostituita da codici di leggi mutuati dai paesi europei. Regole sostanziali della *šarī'a*, tuttavia, sono sopravvissute nei sistemi giuridici dei Paesi musulmani moderni in relazione all'importanza tradizionalmente attribuita a taluni argomenti, ma anche là dove la *šarī'a* riuscì a conservarsi, fu, nondimeno, soggetta a profonde riforme. Nel XX secolo questo tipo di riforma divenne uno dei problemi giuridici più sentiti dalle società musulmane e provocò lunghe controversie politiche e culturali. Nonostante il favore popolare e clericale nei confronti della *šarī'a*, i governi si sono, in genere, mossi piuttosto velocemente, quanto le pastoie politiche lo permettevano, verso l'occidentalizzazione. Negli anni '70 del XX secolo cominciò a farsi sentire l'influenza politica di forze favorevoli al mantenimento e/o al rinnovamento della *šarī'a* e iniziò un processo per l'abrogazione delle riforme occidentalizzanti e per la reintegrazione della *šarī'a* in Libia, Iran, Pakistan, Egitto, Sudan e Kuwait. È impossibile prevedere fino a che

punto proseguirà questo processo di islamizzazione e quale sarà nel futuro il ruolo della *šarī'a* in quanto legge positiva.

Anche nel XX secolo gli intellettuali musulmani interessati alle questioni del *fiqh* hanno sottoposto le versioni medievali della *šarī'a* a un riesame critico e hanno proposto nuovi metodi di interpretazione delle sue fonti. La varietà dei moderni approcci alla *šarī'a* ricorda la situazione dei primi secoli dopo la morte del Profeta, prima che le dottrine delle scuole classiche si definissero. Vi sono ancora molti studiosi conservatori che difendono la validità del *fiqh* medievale. Schierati contro di loro sono, invece, gli studiosi che difendono le nuove interpretazioni del significato della *šarī'a*. Alla frammentazione delle dottrine giuridiche contribuisce anche il fatto che, con il diffondersi della scolarizzazione e l'estendersi della cultura, molti musulmani colti, ma che non hanno seguito un corso di studi tradizionale presso le istituzioni religiose, propongono nuove interpretazioni della *šarī'a*. In altri termini, i laici appartenenti all'*élite* colta della società moderna ritengono di non doversi necessariamente affidare alla cultura specializzata dei *fuqahā'* e sono pronti a sfidare il monopolio, finora attribuito esclusivamente ai *fuqahā'*, di esprimere giudizi autorevoli sulla legge. Di conseguenza è diventato estremamente difficile proporre valutazioni generali sulle odierne dottrine della *šarī'a*.

L'occidentalizzazione dei sistemi giuridici nel mondo musulmano. L'occidentalizzazione dei sistemi giuridici dei Paesi musulmani cominciò nei secoli XVIII e XIX per effetto del colonialismo europeo. I sistemi giuridici delle popolazioni musulmane direttamente soggette a governi coloniali subirono particolari riforme in relazione alla cultura giuridica del potere colonizzatore. Nelle zone musulmane dell'India sotto il governo inglese, ad esempio, si ebbe una caratteristica fusione tra il sistema giuridico inglese e alcuni elementi della *šarī'a*, che prese il nome di legge anglo-maomettana. Questa singolare legge ibrida fu progressivamente riformata per eliminare gli aspetti considerati più arcaici della *šarī'a* ed è rimasta in vigore nei sistemi giuridici dell'India e del Pakistan anche dopo l'indipendenza del 1947. Anche l'Algeria, che fu colonia francese dal 1830 fino all'indipendenza nel 1962, produsse un sistema giuridico ibrido, noto come *le droit musulman algérien*, che conteneva molti elementi francesi.

Desiderosa di rafforzare la loro società, relativamente arretrata, per fare fronte alla dominazione europea, la maggior parte delle *élite* dei paesi indipendenti del mondo musulmano tendeva a vedere nella *šarī'a* un ostacolo al raggiungimento della modernizzazione. Dapprima i governi sostituirono quelle parti della *šarī'a* che parevano impedire la trasformazione economica, come la legge sul commercio, o che sembravano particolarmente arcaiche se giudicate da una mentalità moderna, come nel caso delle procedure e delle leggi criminali.

Non era sempre la sostanza delle norme della *šarī'a* ciò che preoccupava i modernizzatori. La formulazione arcana e il modo prolisso con cui le norme erano presentate nei trattati medievali del *fiqh* faceva sì che soltanto gli specialisti, esperti della lingua araba giuridica medievale e con una vasta formazione tradizionale, potevano trovare risposte ai quesiti giuridici in modo ragionevolmente efficace. La forma verbosa dei testi del *fiqh* veniva messa a confronto con gli agili compendi giuridici, sistematici e concisi, presenti nei codici dell'Europa continentale. La crescente insofferenza verso i testi del *fiqh* spinse a preferire decisamente le leggi codificate.

Nelle prime fasi di questo processo di riforma giuridica sembrò possibile salvare la *šarī'a* dal rischio di scomparsa semplificandone e sistematizzandone la presentazione. Tra i tentativi tardo ottocenteschi di codificare la *šarī'a*, la realizzazione più notevole è stata la promulgazione dell'ottomana Mağalla, nel 1877. Dopo un'introduzione basata su alcuni princìpi generali della *šarī'a* tratti da Ibn Nuğaym, la Mağalla procede a una codificazione degli obblighi giuridici derivata dalle opinioni di diversi giuristi ḥanafiti. La Mağalla dimostrò la sua utilità sopravvivendo per decenni nei territori dell'ex Impero ottomano, anche dopo l'indipendenza. Una codificazione successiva, la Legge Ottomana per i Diritti di Famiglia, del 1917, rappresenta un tentativo originale di codificare la *šarī'a*, nell'ambito di uno specifico argomento, facendo ampio riferimento alle dottrine delle principali scuole giuridiche sunnite. Fu questo il primo importante esempio di applicazione della tecnica del *taḫayyur*, cioè della scelta dei princìpi più adatti selezionati dalle dottrine di scuole diverse e combinati in un insieme che non aveva precedenti nel *fiqh* classico. La tendenza all'importazione pura e semplice dei codici giuridici dall'Occidente, tuttavia, è stata in ultima analisi così forte che è andato sempre più sfumando l'incentivo a progettare codificazioni basate sulla *šarī'a*.

Un altro fattore di cambiamento per il vecchio sistema giuridico fondato sulla *šarī'a* era l'atmosfera politica internazionale. Nel XIX e nel XX secolo i governanti degli Stati musulmani avevano di fronte realtà storiche enormemente diverse da quelle contemplate nella *šarī'a* delle origini. Questa era stata originariamente concepita come una legge la cui applicazione doveva in sostanza coincidere con l'affiliazione religiosa. Il mondo intero, in altri termini, doveva venire convertito all'Islam, trasformandosi in un'unica comunità di fedeli, con una

comune fede politica e l'obbligo per tutti di seguire la *šarī'a*. Questa idea non prendeva in considerazione la comparsa di ostacoli contrari alla realizzazione di tale progetto, come la frammentazione della comunità musulmana in unità separate e politicamente ostili le une alle altre, la nascita di identità nazionali e il sorgere del nazionalismo moderno, la mancata conversione di larghe comunità non musulmane all'interno del mondo musulmano e la necessità di relazioni con Paesi non musulmani dotati di maggiori risorse economiche e militari.

La presenza di comunità non musulmane all'interno dei Paesi musulmani aveva reso necessaria un'eccezione giuridica già nei primi tempi della storia islamica, con la concessione di leggi religiose e di tribunali separati. Gli appartenenti alle minoranze religiose nei territori musulmani ebbero, infatti, il permesso di seguire la loro legge religiosa per le questioni private e nelle transazioni fra membri della stessa comunità, mentre rimanevano soggetti alla *šarī'a* nei rapporti con estranei e nelle attività pubbliche. Questa pratica fu ampiamente sviluppata sotto l'Impero ottomano, dove fu conosciuta come sistema *millet*.

Sotto le pressioni esterne, questo sistema venne ulteriormente modificato con la pratica di accordare una posizione giuridica speciale ai non musulmani provenienti dai Paesi europei: dal periodo medievale in avanti, alcuni Stati pretesero dai governi musulmani accordi o «capitolazioni» che riconoscevano uno statuto di extraterritorialità per i loro connazionali. Originariamente concessi soltanto in via eccezionale, questi privilegi vennero poi estesi di pari passo con l'aumentare dell'influsso europeo. Un esempio di questo sistema di extraterritorialità è rappresentato dai Tribunali Misti dell'Egitto, stabiliti nel 1875, estesi dopo l'occupazione inglese del 1882 e in funzione fino al 1949. Costituiti dapprima come alternativa ai «tribunali locali» per le cause in cui erano coinvolti gli stranieri, i Tribunali Misti estesero la loro giurisdizione su un'ampia varietà di casi, compresi quelli che riguardavano cittadini egiziani, se il tribunale prevedeva che ne potesse risultare coinvolto qualche «interesse straniero». Le richieste di tali concessioni, che diventavano sempre più onerose mentre il potere e la ricchezza dei musulmani andavano declinando, si fondavano sulla convinzione occidentale che le leggi della *šarī'a* fossero «primitive» e «barbare» in confronto alle norme giuridiche dell'Europa moderna e che la giustizia dei tribunali tradizionali fosse troppo arbitraria. Le potenze europee rifiutavano anche lo statuto giuridico inferiore riconosciuto ai non musulmani sotto la *šarī'a* e si appigliavano a questo per intervenire politicamente. Nel tentativo di prevenire questi interventi, il sultano ottomano promulgò nel 1839 lo Ḫaṭṭ-i Şerîf di Gülhane e nel 1856 lo Ḫaṭṭ-i Humâyûn, che ufficialmente stabiliva il principio che i cittadini ottomani, a prescindere dalla loro religione, erano tutti eguali quanto a diritti e obblighi giuridici.

Il mantenimento della *šarī'a* come legge nazionale in queste circostanze politiche rappresentava un ostacolo alla costituzione di un sistema giuridico nazionale unificato e comportava il rischio di compromettere la sovranità e la dignità nazionale degli Stati musulmani. La riluttanza dei governi a continuare sulla strada di tali concessioni servì da sprone per le riforme giuridiche, che avrebbero portato i Paesi musulmani alla pari con i criteri moderni che andavano imponendosi in tutto il mondo.

La formazione dei moderni Stati nazionali nel mondo musulmano, iniziata nel XIX secolo, e il susseguente crollo dell'Impero ottomano con la prima guerra mondiale, spinse i musulmani a rivalutare il rapporto fra la *šarī'a* e le nuove entità politiche in cui il mondo musulmano era stato diviso. Sebbene le pretese dei sultani ottomani di essere i legittimi successori del Profeta fossero fondate su argomenti storici e giuridici poco consistenti, alcuni sunniti vedevano nei sultani-califfi la personificazione dell'antica nozione della *šarī'a* secondo cui la lealtà politica deve essere determinata dalla credenza religiosa e non dalla nazionalità. Con la caduta dell'ultimo sultano-califfo ottomano, nel 1924, ebbe fine ogni concreta possibilità che il mondo sunnita conservasse un califfato islamico, un governo sotto cui i musulmani potessero condividere la stessa fede, insieme politica e religiosa.

In Iran gli *'ulamā'* dovettero affrontare un grave problema al volgere del XX secolo, quando un movimento imponente favorì l'instaurazione di un governo democratico e la Rivoluzione Costituzionale del 1905-1909 portò al rovesciamento della dinastia Qağar. Per gli *'ulamā'* accettare questa rivoluzione significò riconoscere la legittimità di un governo basato sul principio della sovranità popolare e dell'autorità dei rappresentanti del popolo di promulgare le leggi. Alcuni videro questi cambiamenti come una sfida alla supremazia teorica dell'imamato e alla prerogativa esclusiva degli *'ulamā'* di determinare e promulgare la legge. Altri importanti giuristi, tuttavia, come Muḥammad Nā'īnī (morto nel 1936), dichiararono che, in attesa che l'imam nascosto ritornasse dal suo stato di occultamento, era impossibile avere un governo che si accordasse perfettamente con gli ideali della *šarī'a*, e che, quindi, era ammissibile che l'Iran, nel frattempo, adottasse una forma di governo costituzionale.

Per i sunniti e gli šī'iti accettare l'idea che le leggi venissero promulgate su base nazionale dai rappresentanti del popolo non comportava, in effetti, una menoma-

zione del ruolo della *šarīʿa*. Le continue pressioni perché si raggiungesse un'uniformità sistematica, tuttavia, fecero sì che gli Statuti decretati dallo Stato inevitabilmente sostituissero il vecchio sistema giuridico decentrato dei giuristi. La nozione che d'ora in poi le leggi sarebbero state promulgate dai governi nazionali diede forza alla convinzione che dovevano esistere leggi neutrali, secolari, applicabili a tutti i cittadini sul suolo nazionale. Nel XIX e più ancora nel XX secolo, la tendenza tipica dei Paesi musulmani fu l'abbandono della *šarīʿa* in favore delle leggi importate dall'Europa, salvo che per questioni private e di fede religiosa, e inoltre per alcuni provvedimenti, più o meno simbolici, riguardanti le leggi sui contratti.

Il momento dell'adozione delle leggi occidentali è dunque collegato, per ciascuna singola nazione, all'epoca e alla portata dell'impatto con l'imperialismo europeo. L'Impero ottomano fu, quindi, il primo Paese musulmano ad adottare le leggi occidentali, seguito poco dopo dalla provincia quasi autonoma dell'Egitto. I primi Codici basati sulla legge francese, introdotti dall'Impero ottomano, riguardavano le leggi sul commercio (1850), le leggi penali (1858) e quelle di procedura commerciale (1861). I Paesi che rimasero più isolati – l'Afganistan, lo Yemen e l'Arabia Saudita – furono gli ultimi a intraprendere l'occidentalizzazione del loro sistema giuridico. Nella maggior parte dei Paesi l'occidentalizzazione giuridica fu completata entro gli anni '50 del secolo scorso. Sola fra i Paesi musulmani, la Turchia, sotto la guida di Kemal Atatürk dopo il crollo dell'Impero ottomano, abbandonò la *šarīʿa* in favore di un sistema giuridico assolutamente laico. All'estremo opposto, l'Arabia Saudita ha conservato come norma ufficiale la *šarīʿa*, o, più precisamente, il *fiqh* ḥanbalita, il che ha impedito al governo di inaugurare qualunque attività legislativa, compresa la promulgazione di una Costituzione.

Nei Paesi musulmani il desiderio dei governi di modernizzare le leggi nel rispetto della *šarīʿa* ha portato a numerosi compromessi. Nell'ambito dello *status* personale, per esempio, sono state introdotte alcune riforme (complessivamente modeste) per migliorare la condizione della donna nel matrimonio, nel divorzio, nel mantenimento e nella custodia dei figli. Le riforme più coraggiose in questo campo sono state quelle del Codice Tunisino dello *status* personale del 1956, la Legge Iraniana per la protezione della famiglia del 1967 (in seguito abrogata dal governo rivoluzionario) e la Legge della famiglia del 1974 nello Yemen del Sud. Sulla successione ereditaria sono passate soltanto poche caute riforme di alcuni aspetti della *šarīʿa*.

Persino gli Stati che possiedono sistemi giuridici pienamente occidentalizzati generalmente, nella loro Costituzione nazionale, conservano l'Islam come religione di Stato e stabiliscono che la *šarīʿa* è una fonte della legge, se non addirittura la fonte di tutte le leggi. In alcune Costituzioni vi sono clausole in cui si afferma che le leggi devono collimare con la *šarīʿa*, perché in caso contrario possono essere riformate o annullate. Nel passato tali clausole avevano in genere un valore poco più che simbolico, ma quando, negli anni '70 del XX secolo, i sostenitori della *šarīʿa* acquistarono forza politica in tutto il mondo islamico, vi furono crescenti pressioni affinché si ristabilissero le norme della *šarīʿa* e si abrogassero le nuove leggi le cui regole fossero in conflitto con essa. Si diffuse, quindi, la tendenza a considerare la *šarīʿa* come la legge fondamentale dei sistemi giuridici musulmani.

La campagna per l'islamizzazione. Le circostanze che resero possibile la sostituzione e la riforma della *šarīʿa* portarono a tensioni fra le *élite* occidentalizzate e gli strati più tradizionalisti della società musulmana. Le masse rimasero in gran parte fedeli all'idea della supremazia della *šarīʿa* e rifiutarono l'importazione di leggi dall'Europa cristiana, che percepivano spesso come ostile all'Islam e agli interessi dei musulmani. I *fuqahāʾ* continuarono a studiare e a difendere la *šarīʿa* e non accettarono di venire sostituiti dalla nuova classe di giudici e avvocati esperti nella giurisprudenza occidentale; tradizionali custodi dell'eredità della *šarīʿa*, i *fuqahāʾ* continuarono a godere di prestigio e di grande favore fra le masse.

L'impatto politico dell'insieme di questi fattori si espresse nella Rivoluzione iraniana del 1978-1979, in parte ispirata dalle polemiche contro lo šāh condotte da un eminente *faqīh* šīʿita dei duodecimani, l'ayatollah Khomeini, il cui scopo, fra molti altri, era quello di ristabilire la *šarīʿa*. Prima della rivoluzione, Khomeini si era espresso in numerosi scritti sui requisiti del governo islamico in assenza dell'imam, postulando uno Stato governato dal più ragguardevole *faqīh* del momento. Benché molti altri *fuqahāʾ* contestassero il pensiero di Khomeini, la sua ascesa al potere e l'abilità dei *fuqahāʾ* suoi alleati nell'assicurarsi le posizioni chiave del governo portarono alla trasformazione dell'Iran in uno Stato quasi teocratico. Seguirono l'abrogazione di gran parte delle leggi occidentali e l'applicazione dei princìpi della *šarīʿa*, talvolta con piccole variazioni delle regole tradizionali alla luce della linea politica e della situazione rivoluzionaria.

Altrove i regimi laici del mondo musulmano hanno risposto all'evidente popolarità dei programmi di islamizzazione riconoscendo statuto giuridico ad alcuni particolari princìpi della *šarīʿa*. La Libia fu la prima a prendere questa iniziativa, negli anni '70, e il suo esempio fu seguito da Pakistan, Algeria, Sudan, Kuwait ed

Egitto. Queste misure, comunque, non significavano che il governo perdeva il controllo dei sistemi giuridici, la cui struttura rimaneva sostanzialmente occidentale. Il ritorno alla legge islamica fece sentire la sua severità soprattutto nel ripristino delle leggi coraniche sulla criminalità, ormai cadute in disuso in tutti gli Stati, a parte l'Arabia Saudita. È impossibile fare previsioni sulle conseguenze future derivanti dal cambiamento delle fortune della *šarī'a*, ma è chiaro che la posizione delle leggi occidentali importate nel sistema giuridico del mondo musulmano non è solidissima e che la *šarī'a* conserva notevole forza come modello alternativo.

Riformulazioni contemporanee della šarī'a. Nel momento stesso in cui si avverte una crescente spinta verso il reintegro della *šarī'a*, si registra una crescente varietà di opinioni su quali siano le richieste della *šarī'a* e su come debbano venire applicate nelle condizioni del mondo moderno. Vengono riprese e riesaminate molte questioni della legge islamica già definite nel passato.

Mentre alcuni musulmani di oggi, in particolare quelli istruiti nelle istituzioni islamiche tradizionali di alta cultura, considerano i trattati *fiqh* medievali tuttora autorevoli, vi è una notevole tendenza a trattare queste opere come fonti giuridiche secondarie della scienza della *šarī'a* e delle sue regole e norme. I pensatori odierni mettono in discussione anche le vecchie gerarchie delle fonti e le metodologie stabilite per interpretarle. Sebbene le tecniche tradizionali del ragionamento giuridico derivato dalle fonti vengano respinte da molti studiosi moderni della *šarī'a*, non vi è convergenza di pareri su alcuna nuova metodologia che sostituisca quelle usate dagli studiosi antichi.

Sempre più spesso i musulmani si rivolgono al Corano e alla *sunna* per trovare una guida. Vi è anzi la tendenza a dare la precedenza al Corano che non alla *sunna*, a causa, forse, di una più critica valutazione della credibilità della letteratura di *ḥadīṯ*, oppure della convinzione che il Corano sia stato creato per essere la fonte primaria dei princìpi della *šarī'a*. Raramente i musulmani negano l'autenticità di tutta la letteratura degli *ḥadīṯ*, anche se è invece diffusa la propensione a valutare negativamente la scienza tradizionale della loro critica. Ne deriva una maggiore volontà di negare o almeno di ridurre il valore giuridico degli *ḥadīṯ* di cui non si possa dimostrare la genuinità.

Un significativo sviluppo del contemporaneo pensiero giuridico sunnita consiste nella tendenza a trascurare, sia nelle questioni di metodo che in quelle di sostanza, la passata divisione in scuole. Quando cercano una guida nella cultura del passato, i sunniti di oggi manifestano lo stesso riguardo per le opinioni di tutte le scuole sunnite classiche, anche per quelle estinte. Per questo il procedimento del *taḫayyur*, di cui è un esempio la legge ottomana sul diritto di famiglia del 1917, viene ora utilizzato abitualmente.

Molte delle interpretazioni contemporanee della *šarī'a* tendono a riflettere visioni ideologiche dell'ordine sociale ricavate dall'applicazione delle sue norme. In queste interpretazioni, in altri termini, la *šarī'a* non rappresenta soltanto un criterio per la validità o la liceità giuridica e per l'eticità delle azioni umane, ma anche un progetto capace di fornire un ordine perfetto a tutti i rapporti umani e di raggiungere l'armonia e la giustizia sociale. Le più recenti versioni ideologizzate della *šarī'a* riflettono tutte le diverse correnti ideologiche che si contendono la devozione dei popoli nel mondo musulmano, dalle più conservatrici alle più radicali, così che l'ideologizzazione del pensiero giuridico islamico ha portato alla polarizzazione delle opinioni. Gli argomenti che hanno dato origine alle dispute più aspre sono quelli che trattano dei rimedi all'ingiusta distribuzione della ricchezza, dell'inviolabilità della proprietà privata, della natura del governo islamico, dei diritti umani e della condizione della donna.

Le più recenti prospettive ideologiche, caratteristiche del pensiero islamico contemporaneo, hanno, in verità, scarsa corrispondenza con i contenuti del *fiqh* tradizionale e non corrispondono ad alcuna delle scuole tradizionali o delle divisioni settarie della *šarī'a*. Di conseguenza sono venute nascendo nuove divisioni e nuove alleanze, organizzate secondo le diverse linee ideologiche. Sta aumentando anche la volontà, da parte dei musulmani sunniti e šī'iti, di mettere in pratica le teorie economiche e politiche presentate da membri dell'una o dell'altra setta. A livello teorico, quindi, le antiche certezze vengono ora messe in discussione dai tentativi moderni di comprendere la *šarī'a* in rapporto alle grandi questioni politiche, economiche e sociali che le società musulmane si trovano ad affrontare. Oggi è prematuro dire quale delle tante versioni della *šarī'a* che si contendono il primato riuscirà a ottenere il favore della maggioranza dei musulmani, ma è chiaro che molti musulmani ritengono che le risposte a queste questioni siano da cercare, sempre, nel riferimento alla *šarī'a*.

[In risposta alla nascita dei gruppi islamici radicali e al favore da essi riscosso in ambito popolare, e contro le posizioni dottrinali dei Fratelli Musulmani che riconoscono nella *šarī'a* un sistema normativo compiuto e intangibile, molti intellettuali e giuristi musulmani contemporanei, di orientamento sia religioso sia laico, hanno espresso il loro dissenso nei confronti di un'applicazione pratica della *šarī'a* condotta in modo acritico, giudicandola improponibile negli attuali casi contingenti. Alcuni, come lo scrittore e diplomatico egiziano

Ḥusayn Aḥmad Amīn e il pensatore tunisino Ḥmīda Al-Nayfar, sostengono anzi l'impossibilità di ritenere la *šarī'a*, che è specchio della propria epoca, un sistema normativo definito, dal momento che essa implica già in se stessa il concetto di evoluzione storica. Scopo della cultura e della politica islamiche dovrebbe essere dunque una rilettura dei testi tradizionali e della storia musulmana in chiave critica, così da rendere possibile un'evoluzione che preveda nel contempo un fattivo dibattito culturale e un dialogo democratico all'interno del mondo islamico.

Anche il magistrato egiziano Muhammad Said Al-Ashmawy propugna un rinnovamento del diritto sulla base di una rivalutazione della cultura islamica, distinguendolo però sia dalla teoria politica sia dalla pratica giuridica, e propone due sfere d'influenza ben distinte per la Legge divina, di tipo etico, e per il diritto positivo elaborato dagli uomini, di tipo giuridico. Le sue posizioni, così fermamente incentrate su una lucida analisi razionale dell'argomento, gli hanno attirato spesso intransigenti opposizioni, tanto che i suoi scritti sono stati spesso censurati e condannati.

D'impronta decisamente laica sono invece, per esempio, le critiche mosse dal filosofo egiziano Fouad Zakariya, il quale giudica come un segno di crisi culturale il ricorso alla religione intesa come strumento politico, e accusa i movimenti radicali e le forme islamiche tradizionali di rifuggire da un confronto costruttivo con la modernità, impedendo così l'elaborazione di una cultura musulmana adatta alla nuova società. (Vedi *FRATELLI MUSULMANI*). *ndc*]

[Le due basi principali della *šarī'a* sono presentate dettagliatamente in *CORANO* e *SUNNA*. Per ulteriori notizie sulle scuole giuridiche classiche, vedi *ḤANĀBILA*; *MAḎHAB*; *ABŪ ḤANĪFA*, *ABŪ YŪSUF*; *MĀLIK IBN ANAS* e *ŠĀFI'Ī, AL-*. I *fuqahā'*, o giuristi, sono illustrati sotto *'ULAMĀ'*. Vedere anche le biografie dei personaggi storici menzionati nel testo].

BIBLIOGRAFIA

Per informazioni generali è utile J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995), lavoro dotto, esauriente e affidabile, con indici dettagliati e bibliografia. Altro lavoro di consultazione ben organizzato è *The Encyclopedia of Islam*, I-IV più un supplemento, Leiden 1913-1938, e la versione ridotta *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953, rist. Leiden 1974. Dal 1960 l'edizione più ampia è stata pubblicata in fascicoli in ordine alfabetico. Per consultare queste opere è necessario conoscere i termini arabi che indicano i diversi aspetti della legge islamica.

Ottima bibliografia in E. Pritsch e O. Spies, *Klassisches Islamisches Recht*, in *Orientalisches Recht*, Leiden 1964, pp. 220-343, suppl. vol. 3 di *Der Nahe und der Mittlere Osten*, prima parte di *Handbuch der Orientalistik*. Un altro libro di consultazione, vecchio ma ancora valido, è N.P. Aghnides, *Muhammadan Theories of Finance*, New York 1916, che tratta argomenti più ampi di quanto suggerisca il titolo. Antologia fondamentale è M. Khadduri e H.J. Liebesny (curr.), *Law in the Middle East*, in particolare vol. I: *Origin and Development of Islamic Law*, Washington 1955, anche se non tutti i capitoli sono della stessa qualità.

Analisi approfondita e valido contributo allo studio comparato della giurisprudenza islamica, soprattutto per quanto riguarda i contratti e la famiglia, in Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, I-III, Paris 1965-1973. N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 1964, rist. Edinburgh 1971, è una sintesi della storia dello sviluppo della *šarī'a*, dagli inizi all'epoca moderna. Utile compendio scritto da uno studioso musulmano moderno è S.R. Mahmassani, *Falsafat al-Tashrī fi al-Islam. The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, Leiden 1961. A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, Bombay 1974, 4ª ed., riunisce una introduzione generale sulla *šarī'a* e la presentazione degli aspetti della giurisprudenza anglo-maomettana.

Esame critico esauriente delle dottrine della scuola mālikita, in confronto con la scuola šāfi'ita, si trova in D. Santillana, *Istituzioni del diritto musulmano malichita*, I-II, Roma 1925-1938: si tratta di un'opera senza eguali, in una lingua occidentale, per ampiezza e dettagli nella trattazione della dottrina delle scuole giuridiche islamiche. Una delle grandi enciclopedie medievali del *fiqh* è quella di Ḥanbalī Muwaffaq al-Dīn ibn Qudāma, *Al-mug̣nī*, I-XII, edita da Ṭāhā Muḥammad al-Zaynī, 1923-1930, rist. Il Cairo 1968: trattazione obiettiva delle dottrine delle diverse scuole sunnite; ancora valido come testo di consultazione.

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, è lo studio più informato e completo sulla posizione degli studiosi occidentali nei riguardi dei primi sviluppi della *šarī'a*. R. Brunschvig, *Études d'islamologie*, I-II, Paris 1976, è una raccolta di saggi, originali e provocatori, di alto contenuto culturale. G.E. von Grunebaum, *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden 1971, contiene utili capitoli sul rapporto fra teologia e legge nell'Islam. Opera precedente, sullo stesso argomento, scritta da uno dei maggiori studiosi europei dell'Islam è I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, 1910, Princeton 1981.

A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958, è un ampio resoconto della posizione giuridica dei non musulmani nella società musulmana. N.J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge 1971, è un accurato studio comparativo delle dottrine delle diverse scuole giuridiche sulla successione. É. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960, 2ª ed., è la migliore analisi dell'amministrazione della giustizia nelle civiltà islamiche tradizionali. M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, analizza gli influssi della *šarī'a* sui rapporti tra gli Stati musulmani e l'ambiente non musulmano.

Un discreto numero di pagine è dedicato alla legge šī'ita dei duodecimani in T. Fahd et al. (curr.), *Le Shī'sme imāmite. Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, Paris 1970; e in H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des shī'itischen Rechts*, Köln 1971.

Una valutazione del pensiero liberale riformista si può trovare in M.H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley 1966. Una vasta

panoramica della situazione attuale della *šārī'a* nei sistemi giuridici dei Paesi musulmani è: J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London 1976. La situazione odierna della legge in Egitto, Tunisia, Algeria, Marocco e Turchia si trova in *Orientalisches Recht*, citato sopra. Un esempio di approccio moderno e illuminato per interpretare i dettami della legge islamica si trova in F. Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago 1982. La legge šī'ita dei duodecimani vista nel contesto degli sviluppi politici seguiti alla rivoluzione iraniana è oggetto di studio in N.R. Keddie (cur.), *Religion and Politics in Iran*, New Haven 1983. Le istituzione islamiche e il ruolo del clero in Iran sono esaminate dettagliatamente in S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany/N.Y. 1980. Entrambi i testi sono utili per studiare i legami fra i problemi dell'interpretazione della *šarī'a* e gli sviluppi politici nelle società musulmane contemporanee.

Ḥusayn Aḥmad Amīn, *Ḥawla al-da'wa ilā taṭbīq al-šarī'a al-islāmiyya*, Beirut 1985: si tratta di una raccolta dei suoi articoli sulla *šārī'a*, parzialmente tradotti in francese in «Revue de la Presse Egyptienne», Ceroac 12 (marzo 1984); *15/21. Maǧalla al-fikr al-islāmī al-mustaqbalī* (Rivista del pensiero islamico del futuro), fondata a Tunisi nel 1982 da Ḥmīda Al-Nayfar. Il nome *15/21* si riferisce alla differenza di datazione tra l'era islamica (XV secolo) e l'era cristiana occidentale (XXI secolo); Muhammad Said Al-Ashmawy, *L'Islamisme contre l'islam*, Paris 1989; Fouad Zakariya, *Laicité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris 1991; G.M. Piccinelli, *Gli scritti di diritto islamico e dei paesi islamici in Italia: con un progetto per la loro classificazione*, Roma 1990; A. Pacini (cur.), *Dibattito sull'applicazione della Shari'a*, Torino 1995; A. Pacini (cur.), *L'islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Torino 1998; AA.VV., *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Torino 1996; A. Cilardo, *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano: le bozze di intesa tra la Repubblica italiana e le associazioni islamiche italiane*, Napoli 2002.

ANN ELIZABETH MAYER

La legge personale

L'ambito della legge personale viene spesso giudicato il bastione della legge islamica. Una delle ragioni sta nel fatto che il Corano dedica maggiore attenzione ad argomenti quali il matrimonio, il divorzio e l'eredità che ad altri soggetti giuridici. In questo senso la giurisprudenza sullo statuto personale rappresenta una parte della religione e i musulmani considerano in genere l'adesione ai suoi princìpi un criterio per misurare la credibilità religiosa degli individui e dei governi. Non meraviglia, quindi, che la *šarī'a* sullo statuto personale sia ancora ampiamente applicata nei Paesi musulmani, nonostante le recenti riforme e l'adattamento di molti aspetti della legge classica alle necessità della vita moderna. La riforma della *šarī'a* è un fenomeno del XX secolo e, data la rilevanza della legge sullo statuto personale nelle comunità musulmane, essa si è concentrata soprattutto su quell'argomento. Altre parti della *šarī'a*, come le leggi sulla criminalità o quelle sulle imposte, sono cadute in disuso o sono state lasciate praticamente intatte dai riformatori moderni. Sotto il nuovo influsso dei movimenti islamici degli anni '70 e '80 del secolo scorso, tuttavia, anche altri settori della legge hanno cominciato ad attirare l'attenzione dei riformatori, che stanno tentando di rivivificarne il significato.

Nell'Islam odierno, la scuola giuridica ḥanafita ha un seguito maggiore che qualsiasi altra scuola. Quanto segue, perciò, è basato sulla *šarī'a* elaborata nell'ambiente di questa scuola. Verranno evidenziate le divergenze che distinguono la legge ḥanafita dalle leggi delle altre tre scuole sunnite (šāfi'ita, mālikita e ḥanbalita). I riferimenti alla legge šī'ita sono soprattutto legati alla scuola dei duodecimani, che ha il maggior numero di aderenti in Iran ed è la più diffusa tra tutte le suddivisioni dell'Islam šī'ita.

Il matrimonio. Come qualsiasi altro contratto, anche il matrimonio per la legge šī'ita si conclude con un accordo, scritto oppure orale, fra le due parti o fra i loro rappresentanti. L'unica formalità richiesta è la presenza di due testimoni, ma neppure questo è indispensabile secondo la legge šī'ita. Le altre formalità che vengono solitamente osservate, come le cerimonie eseguite alla presenza di una autorità religiosa, appartengono alle usanze tradizionali e non rispondono a norme di legge.

Le norme che regolano il contratto di matrimonio sono fondamentalmente le stesse per tutte le scuole della *šarī'a*. In primo luogo, le parti o i loro rappresentanti devono essere persone giuridicamente capaci; in secondo luogo non devono esserci impedimenti giuridici al matrimonio. I requisiti fondamentali per la capacità giuridica al contratto sono la sanità mentale e la maggiore età. La maggiore età coincide per legge con la pubertà, che a sua volta coincide con la maturità sessuale e non con una particolare età. Fino a prova contraria, un ragazzo al di sotto dei dodici anni e una ragazza al di sotto dei nove sono considerati minorenni, così come i rappresentanti dei due sessi sono considerati maggiorenni al raggiungimento del quindicesimo anno. Un ragazzo o una ragazza che abbia raggiunto il minimo dell'età per essere maggiorenne, ma che sia ancora sotto i quindici anni, ha il permesso di sposarsi purché mostri i segni della pubertà. Chi ha raggiunto la maggiore età (*bāliġ*) ed è sano di mente (*'āqil*) ha diritti e obblighi, deve osservare i doveri religiosi ed è responsabile dei propri crimini. Il minorenne (*saġīr*) e l'insano di mente (*māǧnūn*) non sono assolutamente in grado di contrarre matrimonio. L'idiota (*ma'tūh*) e l'ebete, che non sono in grado di badare ai loro affari, possono concludere soltanto transazioni a loro vantaggiose, come accettare un dono, ma non possono contrarre matrimonio. Un maggiorenne incapace (*safīh*) può essere soggetto al-

l'interdizione (*ḥağr*) e posto sotto la tutela delle autorità; questa procedura porta talora ad alcune restrizioni sulla sua possibilità di concludere contratti. Una donna adulta ha il potere di contrattare il proprio matrimonio soltanto secondo la legge ḥanafita e quella šī'ita. Secondo le altre tre scuole sunnite, il suo tutore di matrimonio (*walīy*) deve concludere il contratto in sua rappresentanza. Tutte le scuole riconoscono, in linea di massima, il potere costrittivo del tutore di matrimonio, detto *iğbār*. Il tutore è infatti autorizzato a impegnare al matrimonio il proprio tutelato, maschio o femmina che sia, a propria discrezione e indipendentemente dai desideri dell'interessato. Il limite esatto di questo potere varia con le diverse scuole. Per la legge ḥanafita sono soggetti all'*iğbār* soltanto i minori, e il potere è assoluto soltanto quando è esercitato dal padre o dal nonno paterno. In tutti gli altri casi, il tutelato ha il diritto di rifiutare il matrimonio al raggiungimento della pubertà. Questa opzione della pubertà (*ḫiyār al-bulūġ*), tuttavia, non è possibile se il matrimonio viene consumato. La tutela per il matrimonio è prerogativa del parente maschio più prossimo, secondo l'ordine di priorità valido per l'eredità, ossia, nell'ordine: il padre, il nonno, il fratello, i nipoti, gli zii e i cugini, e infine, in mancanza di questi, le parenti di sesso femminile.

Secondo la dottrina ḥanafita della *kafā'a* («eguaglianza»), il tutore di una donna adulta può opporsi al suo matrimonio se il fidanzato non è considerato suo pari. Questa dottrina, tuttavia, si applica soprattutto all'uomo, il quale deve essere uguale alla futura sposa per lignaggio, religione, libertà (in opposizione a schiavitù), devozione, mezzi e professione. Tuttavia, se il tutore e la sposa non sollevano la questione dell'eguaglianza prima del contratto, nessuno dei due può fare annullare il matrimonio se in seguito si scopre che il marito non è eguale alla moglie. Sia nella scuola šāfi'ita, sia in quella mālikita, una vergine adulta non può concludere il proprio contratto di matrimonio; poiché è il tutore stesso a concludere il matrimonio, per queste scuole non è applicabile la dottrina della *kafā'a*.

Il matrimonio fra parenti stretti è proibito. I rapporti di parentela che costituiscono un impedimento al matrimonio si dividono in tre categorie: 1) legame di sangue (*ġarāba*), il che significa che un uomo non può sposare nessuna parente in linea ascendente o discendente, né i figli dei propri genitori, né i figli diretti dei due nonni; 2) affinità (*muṣāhara*), che impedisce il matrimonio fra un uomo e le ascendenti o discendenti della moglie, o con la moglie di uno dei propri ascendenti o discendenti; 3) affidamento (*raḍā'*), ossia quando una donna allatta il figlio di qualcun altro. In questo caso non è possibile il matrimonio tra fratellastri e sorellastre, ma anche fra la madre, che ha l'affidamento di un bambino, e tutti i parenti di lei, da un lato, e i figli avuti in affidamento, i coniugi di questi e i loro discendenti, dall'altro.

Anche la differenza di religione è un ostacolo al matrimonio: una musulmana non può sposare un uomo di religione diversa, a meno che egli non aderisca all'Islam. D'altro canto, un musulmano può sposare una *kitābīya*, ossia una donna che professi una religione che possegga una Scrittura rivelata, come l'Ebraismo o il Cristianesimo. Il Corano, inoltre, proibisce ai musulmani di entrambi i sessi di sposare un politeista o un adoratore del fuoco. Infine, un uomo non può sposare una donna sposata o che stia osservando l'*'idda*, cioè il periodo di attesa dopo il divorzio, a meno che il divorzio non avvenga dopo un matrimonio non consumato. L'*'idda* dura solitamente per tre cicli mestruali, oppure, se la donna è incinta, fino alla nascita del figlio. Lo scopo della *'idda* è di determinare se vi sia una gravidanza prima del matrimonio. Una vedova deve rispettare un periodo di attesa di quattro mesi e dieci giorni dalla morte del marito.

Il contratto matrimoniale può essere di tre tipi, ossia valido (*ṣaḥīḥ*), irregolare (*fāsid*) e nullo (*bāṭil*). Un contratto di matrimonio è valido quando sono soddisfatti tutti i requisiti della legge. Questo contratto porterà a un'unione valida a tutti gli effetti; renderà legali i rapporti sessuali fra gli sposi; darà diritto di dote e di mantenimento alla sposa; obbligherà la sposa alla fedeltà e all'obbedienza verso il marito; stabilirà le proibizioni secondo i gradi di parentela e i reciproci diritti di eredità fra i coniugi.

Un matrimonio nullo è quello che fin dall'inizio è illegale e, quindi, non produce né obbligazioni né doveri fra le parti. In un matrimonio del genere non si considera illecito il rapporto sessuale (*zinā'*) fra i due contraenti, se costoro ignoravano la nullità del matrimonio. È nullo il matrimonio con una donna di grado di parentela proibito, così come il matrimonio celebrato senza il consenso degli sposi adulti. I figli nati da un matrimonio nullo sono considerati illegittimi.

Un matrimonio irregolare, d'altro canto, non è in se steso illegale, ma comporta alcune irregolarità di natura temporanea, che possono essere rettificate mediante un nuovo contratto. Esempi di matrimonio irregolare sono le nozze senza testimoni, le nozze con una quinta moglie (il limite è di quattro mogli), il matrimonio con una non *kitābīya* (né cristiana, né ebrea), il matrimonio con una donna che stia rispettando l'*'idda*. L'irregolarità del matrimonio può essere stabilita da una delle due parti oppure da un giudice, se ne viene a conoscenza. Un matrimonio *fāsid* non ha conseguenze giuridiche prima della consumazione, ma, se questa è avvenuta, la moglie ha diritto alla dote e al mantenimento, mentre i figli so-

no considerati legittimi. Un matrimonio *fāsid* non produce diritti di eredità fra le parti.

La legge islamica impone al marito di pagare una dote (*mahr*) alla moglie. L'ammontare della dote e i termini di pagamento sono da concordarsi fra le parti. La dote può essere costituita da qualsiasi merce (*māl*), ma prodotti proibiti nell'Islam, come il vino e la carne di maiale, non sono inclusi nella categoria del *māl*. Se il contratto non specifica la dote, la moglie ha diritto a una dote «adeguata» (*mahr al-miṯl*), ossia equivalente alla dote solitamente concessa a una donna del suo stesso rango. La dote può venire pagata, per intero o in parte, al momento del contratto oppure in seguito, secondo l'accordo fra le parti. Il pagamento differito è considerato un debito del marito e può essere pagato alla dissoluzione del matrimonio per causa di morte o di divorzio. Nel caso di divorzio prima che il matrimonio sia consumato, la moglie ha diritto alla metà della dote pattuita; se la dote non è stata pattuita nel contratto, la moglie ha diritto a un dono (*mut'a*), che consiste in un abbigliamento completo.

Il marito ha il dovere di mantenere la moglie non appena comincia la coabitazione. Nel caso che la donna rifiuti la coabitazione o si rifiuti a lui, il marito è esonerato da tale obbligo, a meno che il rifiuto della donna non abbia cause legali, come il mancato pagamento della dote oppure l'inadeguatezza dell'alloggio per una persona del suo stato. In tali casi, il rifiuto della moglie non solleva il marito dall'obbligo di mantenimento, che comprende cibo, vestiario e alloggio. Per la maggioranza dei giuristi, la moglie ha diritto a essere mantenuta in uno stile di vita adeguato allo stato del marito, a prescindere dallo stato di lei prima del matrimonio. Se il marito abbandona la moglie senza provvedere al suo mantenimento, un giudice può autorizzare la moglie a fare i passi necessari a spese del marito. La moglie, tuttavia, non ha alcun diritto giuridico sul mantenimento passato, se la pretesa non si basa su un accordo specifico. Per la legge šāfi'ita e šī'ita, la moglie ha sempre il diritto di reclamare il mantenimento passato. La regola generale sul mantenimento è che nessun individuo capace di mantenersi ha diritto a essere mantenuto da altri: l'unica eccezione è la moglie, che possiede sempre tale diritto, a prescindere dalla sua condizione finanziaria. Il padre è obbligato a mantenere i figli maschi fino al raggiungimento della pubertà, e le figlie fino a quando si sposano; ha anche il dovere di mantenere la figlia vedova o divorziata. La legge obbliga qualsiasi parente di sangue al mantenimento di un maschio, purché minore e povero, di una donna povera, sia minorenne che maggiorenne. Una vedova non ha diritto al mantenimento durante il periodo di *'idda* dopo la morte del marito, perché in tal caso ella gode della sua parte di eredità. La responsabilità di mantenere un parente è generalmente proporzionata alla parte di eredità che l'erede ha ricevuto.

La *šarī'a* concede al marito il diritto di punire la moglie lievemente quando ella trasgredisca. La legge non precisa come e quando il marito ha il diritto di farlo, né, in realtà, accenna all'entità della trasgressione (*ma'ṣiya*). La donna non deve disonorare il marito, né rifiutarsi a lui senza una scusa giuridica, né causargli perdite delle proprietà superiori ai normali usi sociali. La moglie ha il diritto di fare visita ai genitori una volta alla settimana e ad altri parenti una volta all'anno, anche senza il permesso del marito. Può anche lasciare il marito se egli si rifiuta di pagarle la dote. Allo stesso modo, può rifiutare di soddisfare le richieste del marito se irragionevoli – per esempio: di accompagnarlo in lunghi viaggi. La moglie conserva appieno il potere di firmare contratti e condurre transazioni relativamente ai propri beni, come se non fosse sposata. In verità, la legge non riconosce la comunione né della personalità, né dei beni della moglie con quelli del marito. La norma della *šarī'a* è la separazione delle proprietà, che viene riconosciuta a meno che le parti non concordino altrimenti. Se un uomo picchia la moglie senza ragione (anche leggermente), oppure la picchia per ragioni riconosciute dalla legge, ma superando i limiti della moderazione, è punibile dietro denuncia della moglie.

L'Islam permette a un uomo di sposare fino a quattro mogli contemporaneamente, purché fra esse non ve ne siano due con un legame di parentela tale che, se una delle due fosse un maschio, non potrebbero per legge contrarre matrimonio con l'altra, rientrando in uno dei rapporti proibiti. Ciascuna delle mogli ha diritto a un alloggio proprio e a un'eguale porzione del tempo e della compagnia del marito.

La legislazione moderna nei Paesi musulmani ha cercato di limitare la pratica della poligamia e, in alcuni casi, l'ha abolita del tutto. Una legge tunisina del 1957, per esempio, abolisce del tutto la poligamia. Una legge marocchina del 1958, invece, riconosce alla donna il diritto di chiedere il divorzio legale se ha subito danni a causa della poligamia. La Siria, l'Iraq e il Pakistan hanno adottato una soluzione intermedia, stabilendo che per il matrimonio poligamico è necessario un permesso ufficiale. I modernizzatori hanno in genere giustificato le loro riforme riferendosi direttamente al Corano e a una nuova interpretazione dei versetti coranici sulla poligamia (4,3), dove la poligamia è permessa, ma nello stesso tempo viene espresso il timore che i rapporti poligamici possano produrre ingiustizie. I riformatori hanno sostenuto che in un matrimonio poligamico il rischio di ineguaglianza tra le mogli è sempre e necessariamente presente: l'abolizione della poligamia, quindi, è coerente con gli insegnamenti coranici.

Per la legge sunnita il matrimonio è un legame per tutta la vita: qualsiasi stipulazione contrattuale, quindi, che ponga un limite al matrimonio rende nullo il contratto stesso. La stessa legge, tuttavia, riconosce il matrimonio temporaneo, conosciuto come *mut'a*. Si tratta di un accordo contrattuale per cui una donna consente a coabitare con un uomo per un periodo di tempo determinato, in cambio di una ricompensa pattuita. La *mut'a* non produce alcun diritto ereditario fra le parti, ma la prole è considerata legittima e ha diritto all'eredità. Si osservi che il termine *mut'a*, come abbiamo già visto, significa anche dono di consolazione concesso a una divorziata; il termine compare nel Corano con entrambi i significati (2,236; 4,24), da cui l'origine del duplice significato giuridico.

La legislazione moderna nella maggior parte dei Paesi musulmani obbliga alla registrazione del matrimonio, mentre l'omissione è soggetta a sanzioni di legge. Perché il matrimonio sia valido la legge richiede anche il consenso esplicito delle parti interessate. Per facilitare l'adempimento del consenso, gli interessati al contratto di matrimonio devono aver raggiunto l'età prevista, che, quasi ovunque, è stabilita a sedici anni per le donne e diciotto per gli uomini. Le riforme moderne concernenti l'età per il matrimonio si sono, dunque, allontanate dalla *šarī'a* classica, che non stabiliva una età precisa per il matrimonio e indicava soltanto le età minime e massime per la maggiore età; i nuovi Codici fanno coincidere l'età stabilita per il matrimonio con l'età in cui, diventando maggiorenni, si può operare pienamente come soggetti giuridici. Un matrimonio fra due persone che non abbiano raggiunto l'età stabilita non può essere registrato e può fare incorrere le parti nei rigori della legge. Dopo il decreto sull'età prescritta per le nozze, il matrimonio fra i giovanissimi è stato di fatto abolito nella maggior parte dei Paesi musulmani. Dopo tale decreto, anche i poteri di cui godeva il tutore del matrimonio sotto la *šarī'a* classica sono stati aboliti o sostanzialmente limitati.

Il divorzio. Con la *šarī'a* il matrimonio può essere sciolto per volontà del solo marito, oppure con il consenso di entrambi i coniugi, oppure infine da un decreto del giudice. Tutte le scuole della *šarī'a* riconoscono al marito il diritto unilaterale del ripudio, detto *ṭalāq*. La legge sunnita non prevede alcuna formalità riguardo al modo in cui un *ṭalāq* deve essere pronunciato. Un marito sano di mente che abbia raggiunto la pubertà può rendere effettivo un *ṭalāq* pronunciandolo oralmente o mettendolo per iscritto, senza addurne alcuna ragione. Può essere usata qualsiasi parola che indichi il ripudio, né sono necessari testimoni per la dichiarazione. Per la legge šī'ita, invece, il *ṭalāq* deve essere pronunciato alla presenza di due testimoni e deve essere usato necessariamente il termine *ṭalāq*. Mentre per la legge ḥanafita il termine *ṭalāq*, pronunciato per scherzo o in stato di ubriachezza, è sempre e in ogni caso pienamente valido, per la legge šī'ita e per quella šāfi'ita il *ṭalāq* è valido soltanto se accompagnato da una intenzione esplicita.

Il marito può delegare il suo potere di *ṭalāq* alla moglie o a una terza persona, che deve pronunciare la parola secondo i termini dell'autorizzazione (*tafwīḍ*). In questo modo può sussistere un accordo valido fra i coniugi per cui la moglie è autorizzata a ripudiarsi da sola se il marito sposa una seconda moglie oppure quando se ne presenti l'occasione.

Secondo la legge sunnita, il *ṭalāq* può essere «approvato» (*ṭalāq al-sunna*) o «disapprovato» (*ṭalāq al-bid'a*), a seconda delle circostanze in cui viene pronunciato. Il primo è generalmente revocabile, mentre il secondo è irrevocabile e la dichiarazione pone immediatamente termine al legame matrimoniale. Il *ṭalāq* «approvato» può essere un singolo ripudio pronunciato durante un periodo puro, ossia un intermestruo, noto come *ṭuhr*, seguito da astinenza sessuale per tutto il periodo di attesa (*'idda*), oppure può consistere in tre ripudi pronunciati durante tre *ṭuhr* consecutivi. Nel primo caso il *ṭalāq* diviene definitivo al termine della *'idda*, mentre nel secondo diventa definitivo al momento della terza dichiarazione. Fino a quando il *ṭalāq* non diventa definitivo, il marito ha la possibilità di revocarlo, e questo può avvenire sia esplicitamente, sia implicitamente attraverso la ripresa dei normali rapporti coniugali. Il *ṭalāq* «disapprovato» può essere un solo ripudio che viene espressamente dichiarato definitivo, oppure può consistere in tre ripudi pronunciati contemporaneamente. La legge šī'ita non riconosce la forma del *ṭalāq* «disapprovato».

Il divorzio per mutuo consenso può assumere due forme: *ḫul'*, con il quale la donna si assicura la libertà dal marito offrendogli una ricompensa in denaro, solitamente mediante la restituzione della dote; oppure *mubāra'a*, che consiste nello scioglimento del matrimonio sulla base della rinuncia consensuale a qualsiasi consistente impegno finanziario che possa sorgere dal matrimonio. In entrambi i casi, il divorzio è definitivo ed extragiudiziario, reso effettivo con il semplice consenso delle due parti.

Per quanto riguarda lo scioglimento giudiziario, la legge ḥanafita è la più restrittiva fra tutte le scuole della *šarī'a*. Questa legge permette alla donna di richiedere lo scioglimento (*fasḫ*) del suo matrimonio rivolgendosi a un giudice islamico (*qāḍī*) in quattro casi particolari: se è stata concessa in matrimonio ancora in giovane età da un tutore e non dal padre o dal nonno, al raggiungimento della pubertà può chiedere lo scioglimento del matrimonio; se ella era squilibrata al momento delle

nozze, quando riacquista il senno; se il marito è sessualmente impotente; oppure se è scomparso o ha più di novant'anni. Per tutte le altre scuole, compresa quella šī'ita, il *qāḍī* è autorizzato a concedere il divorzio legale soltanto nei casi in cui il marito soffra di una malattia fisica o mentale. Quando sia provato che la malattia è incurabile, il tribunale deve ordinare lo scioglimento immediato, ma se si tratta di una malattia che richiede tempo per la guarigione il tribunale deve ordinare la sospensione del giudizio per un anno. Le scuole ḥanbalita e šāfi'ita considerano anche il rifiuto volontario del marito di sostentare la moglie e l'abbandono del marito come ragioni valide per il divorzio legale. Ancora più liberale è la scuola mālikita, che riconosce la malattia del marito, il mancato mantenimento, l'abbandono per oltre un anno per qualsiasi ragione, il trattamento ingiurioso (*ḍarar*) come ragioni valide per il divorzio. Nel caso del trattamento ingiurioso, la moglie può domandare lo scioglimento legale sostenendo che la coabitazione con il marito è per lei ingiuriosa al punto da rendere impossibile per una persona della sua posizione continuare la vita coniugale. Il decreto di divorzio basato su una di queste ragioni è definitivo, eccetto nel caso del mancato mantenimento, in cui il decreto del tribunale riguarda soltanto un divorzio revocabile, e il marito, se dimostra che può mantenere la moglie, può riprendere i normali rapporti coniugali dopo il periodo di *'idda*.

Infine l'apostasia dall'Islam da parte di uno dei due coniugi comporta lo scioglimento immediato e definitivo del matrimonio, anche senza l'intervento giudiziario. Se i due coniugi rinunciano all'Islam simultaneamente, il loro matrimonio è ancora valido. La conversione all'Islam del solo marito, se in precedenza entrambi i coniugi erano ebrei o cristiani, non inficia il matrimonio e la moglie può conservare la propria religione. Se, invece, una cristiana o un'ebrea, sposata a un uomo della stessa fede, diventa musulmana, il matrimonio è sciolto, a meno che anche il marito non adotti l'Islam.

Un divorzio definitivo, di qualsiasi tipo esso sia, rende illegali i rapporti sessuali e concede alla moglie il diritto di risposarsi una volta completato il periodo di attesa dell'*'idda*. Se il matrimonio non è stato consumato, la donna è libera di sposarsi immediatamente. Il triplo *ṭalāq* rende illegale un secondo matrimonio della stessa coppia, fino a quando la donna non sposa un altro uomo; soltanto dopo lo scioglimento di quest'ultimo matrimonio potrà risposare il marito precedente. Il divorzio definitivo pone fine ai diritti ereditari fra le parti e la dote non ancora pagata diviene esigibile immediatamente. La donna ha diritto al mantenimento soltanto durante il periodo di *'idda*.

Nei Paesi musulmani, le riforme moderne della legge sul divorzio hanno inteso, da un lato, limitare il potere del marito nel divorzio unilaterale e, dall'altro, aumentare i risarcimenti di cui la moglie può disporre in caso di circostanze ingiuriose. La principale restrizione del potere del marito nel *ṭalāq* unilaterale risiede nell'abolizione delle forme irrevocabili di *ṭalāq*. Il marito, quindi, non può più sciogliere il matrimonio immediatamente pronunciando un *ṭalāq* definitivo e irrevocabile. In alcuni Paesi musulmani, la legislazione concede alla moglie anche il diritto di un compenso finanziario per qualsiasi ingiuria derivatale dall'abuso di potere da parte del marito. Nei Paesi tradizionalmente ḥanafiti, la posizione della moglie è stata migliorata con misure legislative atte a riconoscerle il diritto di divorzio per ragioni sostanzialmente uguali a quelle della legge mālikita. La legislazione moderna si è allontanata dalla posizione ḥanafita, che ignora l'intenzione nel *ṭalāq*, adottando misure per cui il *ṭalāq* è valido soltanto se accompagnato da intenzione esplicita. La legge tunisina del 1957 è la più progredita delle riforme moderne, in quanto abolisce qualsiasi forma di divorzio extragiudiziario, sia con il *ṭalāq* che con il mutuo consenso. Con l'abolizione del potere maschile del *ṭalāq* unilaterale, la legge tunisina stabilisce l'assoluta eguaglianza dei coniugi nel divorzio.

L'eredità. Nell'Arabia preislamica la successione era puramente tribale e agnatica, nel senso che gli eredi erano normalmente i parenti maschi più prossimi, le donne e i minori essendone esclusi. Una radicale riforma proposta dal Corano fu quella di assegnare quote precise anche alla parte femminile della parentela. Secondo lo schema islamico per l'eredità, una donna riceve in genere la metà della quota che spetta a un uomo. Il defunto rimane in teoria il proprietario dei suoi beni fino a quando tutti i suoi impegni non siano stati pienamente soddisfatti. I creditori, quindi, possono reclamare i loro crediti contro la proprietà e non contro i singoli eredi. Tutte le spese funerarie, i debiti e le donazioni devono essere completamente pagati prima che la proprietà sia distribuita fra gli eredi.

La condizione essenziale per ricevere l'eredità è che l'erede sopravviva al defunto. Nei casi dubbi, che sorgono, per esempio, quando anche l'erede sia morto senza che si possa provare chi è morto per primo, secondo la maggioranza delle scuole nessuno dei due può ereditare dall'altro, mentre le leggi šī'ita e ḥanbalita riconoscono a entrambi il diritto di ereditare. Analogamente, l'eredità può passare soltanto a un erede che esista in vita nel momento in cui muore il soggetto che lascia l'eredità, eccetto quando un uomo muore lasciando la vedova incinta, nel qual caso viene accantonata la quota che spetta a un maschio. Se il neonato è femmina, ella riceverà la sua normale porzione di eredità e il

resto rientrerà nel complesso dei beni, per essere ridistribuita fra gli eredi in proporzione alle loro spettanze.

La nascita di un figlio, maschio o femmina, può influire sulla posizione di un erede in vari modi. Egli può rimanere escluso dalla successione, vedere ridotta la propria quota, oppure, in alcune particolari circostanze, avere diritto a una quota superiore. Per la maggior parte dei Codici musulmani odierni, in ogni caso, gli eredi hanno diritto al minimo delle quote, mentre si conserva la maggior parte dell'eredità per il nascituro. Questo è il caso di un neonato maschio per la legge ḥanafita, mentre le leggi šāfi'ita, ḥanbalita e šī'ita prevedono anche la possibilità della nascita di gemelli, due maschi o due femmine, nel qual caso gli altri eredi avranno diritto alla quota che riceverebbero in ciascuno dei due casi, e comunque a una quota inferiore. La legge mālikita sospende la divisione dell'eredità fino alla nascita del neonato. Tutte le scuole, tuttavia, concordano nel sospendere la divisione della proprietà nel caso in cui, con la nascita del neonato, tutti gli altri eredi vengano completamente esclusi. Dall'eredità sono esclusi chi ha causato la morte del testatore, inoltre un non musulmano dall'eredità di un musulmano e viceversa (tuttavia è possibile concedere un lascito a un non musulmano) e infine uno schiavo, che, per la legge classica, non ha il diritto di possedere beni.

Gli eredi sono suddivisi in tre gruppi: coloro che hanno diritto a una parte stabilita, noti come eredi coranici (*ḏawū al-furūḍ*); coloro che ricevono il rimanente, noti come eredi agnatici (*'aṣaba*); e infine i parenti più lontani (*ḏawū al-arḥām*), ossia i parenti in linea femminile e che non rientrano in nessuna delle due categorie precedenti. In assenza di tutti e tre, la proprietà finisce all'erario pubblico (*bayt al-māl*).

Il Corano stabilisce le porzioni per otto congiunti, ossia la figlia, la madre, il padre, il marito, la moglie, i fratelli e le sorelle. Tuttavia le regole concernenti la figlia sono state estese, per analogia, alla figlia di un fratello, e quelle concernenti i genitori sono state estese ai nonni. Si è fatta, inoltre, distinzione fra sorella di carne, sorellastra per parte di padre e sorellastra per parte di madre. Il numero totale degli eredi coranici è stato così elevato a dodici.

Una figlia senza fratelli ha diritto a metà della proprietà, e due o più figlie hanno egualmente diritto a dividersi una porzione di due terzi. Ma se le figlie ereditano insieme ai figli diventano *'aṣaba* e ricevono metà della porzione dei fratelli. La figlia di un figlio senza fratelli eredita metà proprietà; se ci sono due o più figlie del figlio esse si dividono i due terzi. La figlia di un figlio è esclusa se quel figlio ha due o più sorelle coeredi. Il padre eredita un sesto in presenza di un figlio e, in presenza di una figlia o della figlia di un figlio, un sesto più qualsiasi residuo. In mancanza di discendenti, il padre eredita come il più prossimo *'aṣaba*. Il padre del padre eredita un sesto, ma viene escluso se il padre è vivo. La porzione della madre è un sesto se ci sono figli, e un terzo se non ce ne sono. La madre della madre eredita un sesto, ma viene esclusa se la madre è viva. Una sorella carnale, in assenza di fratelli, eredita la metà, due o più sorelle ereditano due terzi. Una sorellastra per parte di padre riceve la stessa quota di una sorella carnale, ma entrambe sono escluse in presenza di un figlio, o di un figlio del figlio, oppure del padre. Sia il fratellastro sia la sorellastra per parte di madre ricevono un sesto; se sono due o più si dividono fra loro un terzo, ma sono esclusi in presenza di discendenti e di ascendenti maschili. Il marito riceve un quarto se c'è un discendente, in assenza del quale riceve la metà. La moglie eredita la metà di ciò che il marito riceverebbe nelle stesse circostanze.

A volte il numero degli eredi coranici qualificati, o meglio la somma delle porzioni loro spettanti, può essere superiore al patrimonio dell'eredità. In questo caso le loro porzioni vengono ridotte seguendo il principio della riduzione proporzionata, noto come *'awl*. Se, ad esempio, a una defunta sopravvivono un marito e due sorelle carnali, le loro porzioni saranno rispettivamente una metà e due terzi, che, sommate, superano l'unità. Le quote, quindi, saranno ridotte a tre settimi e quattro settimi rispettivamente.

Gli eredi agnatici (*'aṣaba*) ereditano il resto del patrimonio dopo che gli eredi coranici hanno ricevuto le loro quote. Gli *'aṣaba* sono suddivisi nelle seguenti classi in ordine di priorità: 1) il figlio e i suoi discendenti di linea maschile; 2) il padre e i suoi ascendenti di linea maschile; 3) i discendenti maschili del padre; 4) i discendenti del nonno paterno; 5) i discendenti del bisnonno paterno. Qualsiasi persona di classe superiore esclude in modo assoluto qualsiasi persona di classe inferiore, salvo che i fratelli del defunto non siano esclusi dal nonno. Fra i parenti della stessa classe, il più prossimo esclude i più lontani: nella terza classe, per esempio, un nipote sarà escluso dal fratello del defunto. Fra i parenti agnatici della stessa classe e dello stesso grado, i germani hanno la priorità sui consanguinei. Così, per esempio, il fratello germano del defunto esclude assolutamente il fratello consanguineo.

Se non vi è *'aṣaba* e gli eredi coranici non esauriscono il patrimonio, il resto viene distribuito proporzionalmente fra gli eredi coranici secondo il principio della reversione, noto come *radd*. Se al defunto sopravvivono la madre e una figlia, per esempio, la loro parte sarà di un sesto e una metà; essendo la somma inferiore all'unità, le quote saranno aumentate rispettivamente a un quarto e a tre quarti.

Le donazioni. Tutti i giuristi della *šarī'a* convengono che una persona adulta e sana di mente ha il diritto di concedere donazioni, mentre sono illegittime le donazioni fatte da un minore o da persona inferma di mente, da una persona che agisca subendo pressioni, oppure che abbia temporaneamente perso la ragione (per esempio sotto l'effetto di alcol o droghe). Una donazione può essere fatta oralmente o per iscritto, e possono essere usate parole o, persino, segni qualsiasi, purché sia chiara l'intenzione del testatore. Una donazione può essere fatta a qualsiasi persona libera, a qualsiasi persona giuridica, al feto nel grembo materno, musulmano o non musulmano, senza riguardo al domicilio. Qualsiasi oggetto di valore che possa catalogarsi come merce (*māl*), compreso l'usufrutto e i proventi della proprietà del testatore, può essere concesso in donazione. Una donazione è invalidata se essa è fatta per perseguire scopi illegali, come il finanziamento di una casa di tolleranza. Nessun musulmano, inoltre, può fare donazione di più di un terzo del restante dei propri beni dopo il pagamento dei debiti e delle altre spese. Per la legge sunnita, una donazione in favore di un erede legale è nulla, a meno che gli altri eredi non diano il loro consenso. Allo stesso modo, una donazione che ecceda il terzo concesso non è realizzabile senza il consenso degli eredi viventi. Per la legge sunnita tale consenso deve essere ottenuto dopo la morte del testatore, mentre per la legge šī'ita può essere ottenuto sia prima sia dopo la sua morte. Per la legge šī'ita il testatore può concedere una donazione a qualsiasi persona, compreso un erede legale, ma entro il limite di un terzo. Senza il consenso degli eredi viventi, le donazioni superiori a un terzo del patrimonio devono essere ridotte al massimo di un terzo.

Un testatore può specificare l'ordine in cui le donazioni vanno eseguite in successione, e l'ordine sarà osservato fino all'esaurimento di un terzo del patrimonio. Se non è specificato alcun ordine e le donazioni superano il terzo, per la legge sunnita la riduzione sarà proporzionata, mentre per la legge šī'ita prevale l'ordine cronologico. Una donazione è nulla se è in favore di una persona che ha causato la morte del testatore. Infine, se il legatario decede prima del testatore, per la legge ḥanafita la donazione decade, mentre per la legge šī'ita passa all'erede del legatario deceduto.

La paternità. La paternità è il rapporto giuridico fra il padre e il figlio generato da una nascita legalizzata. La paternità di un bambino è normalmente stabilita dal matrimonio fra i suoi genitori. La maternità, invece, non dipende dal matrimonio. Per la legge sunnita la maternità di un bambino, sia esso nato nel matrimonio o meno, è riconosciuta alla donna che lo ha partorito. Se un uomo, dunque, commette adulterio e da esso nasce un figlio, questi è considerato figlio della propria madre ed eredita da lei e dai parenti di lei. L'uomo, invece, non è considerato il padre del bambino, poiché la paternità è stabilita soltanto dal matrimonio. Per la legge šī'ita, tuttavia, un figlio illegittimo non ha rapporto di parentela né con il padre, né con la madre.

Normalmente la legge presume che un bambino nato da una donna sposata sia il figlio legittimo del di lei marito. Questa presunzione, tuttavia, è valida entro i limiti che la legge riconosce per la durata minima e massima del periodo di gestazione. Secondo tutte le scuole della *šarī'a*, il periodo minimo di gestazione è di sei mesi; il massimo varia fra i nove mesi (šī'iti), due anni (ḥanafita), quattro anni (šāfi'ita) e dai cinque ai sette anni (mālikita). Per la legge ḥanafita, dunque, la paternità del bambino è attribuita al marito se il bambino è nato dopo non meno di sei mesi dal matrimonio ed entro non più di due anni dopo la dissoluzione del matrimonio. L'unica possibilità per il marito di impugnare la presunzione di legittimità e disconoscere il bambino è di ricorrere alla procedura della maledizione, nota come *li'ān*. Secondo questa procedura, il marito deve pronunciare quattro giuramenti che il bambino non è suo, invocando la maledizione di Dio su di sé, se egli mente. Questo atto provoca il divorzio immediato secondo la maggioranza delle opinioni, mentre per la legge ḥanafita e per quella šī'ita il matrimonio sussiste fino a quando il tribunale non decreta la separazione delle parti. Se la moglie confessa l'adulterio, la pena è la prigione secondo la legge ḥanafita, la morte per lapidazione per le altre scuole (la legge ḥanafita proibisce la pena capitale per lo *zinā'*, a meno che non sia provato da quattro testimoni). La donna potrebbe, a sua volta, negare l'accusa pronunciando quattro giuramenti solenni per dichiarare la propria innocenza, chiamando, infine, su di sé l'ira di Dio se invece, in realtà, è colpevole. A prescindere che la moglie confessi o neghi l'accusa, in seguito al *li'ān* il bambino viene disconosciuto dal padre.

Ciascuno dei due coniugi, oppure un giudice, può iniziare la procedura del *li'ān*. La legge tradizionale del *li'ān*, tuttavia, non prevede il caso della moglie che muova accusa di adulterio contro il marito. Nel caso che la moglie accusi il marito di *zinā'*, le viene solitamente richiesto di provare l'accusa con la testimonianza di quattro persone, nel qual caso il marito subirebbe la pena capitale per lo *zinā'*. Se la donna non può fornire le prove richieste, viene lei stessa punita per calunnia (*qaḏf*), subendo ottanta frustate. In nessuno dei due casi, tuttavia, viene fatto ricorso al *li'ān*, perché questo viene invocato soltanto quando è il marito ad accusare la moglie di *zinā'*, e non viceversa. Se il marito accusa la moglie di *zinā'*, ma non ricorre al *li'ān*, incorre nella punizione per *qaḏf*. Alcuni giuristi hanno sostenuto che l'accusa non provata di *zinā* da parte della moglie costi-

tuisce ragione sufficiente per la separazione legale per ingiuria (*ḍarar*).

Quando la paternità del bambino non può essere provata dimostrando l'esistenza del matrimonio fra i genitori al tempo del concepimento, la legge accetta il riconoscimento (*iqrār*) come metodo per stabilire il matrimonio e la legittimità della trasmissione ereditaria. Questo metodo può essere usato soltanto se è possibile una vera paternità; quindi il bambino legittimato deve essere almeno dodici anni e mezzo più giovane del genitore che lo riconosce, poiché questo intervallo rappresenta il periodo minimo di gestazione più l'età minima per la pubertà. Una persona, inoltre, può riconoscere la propria paternità se vengono soddisfatte tre condizioni: il bambino è di paternità sconosciuta; non esiste prova definitiva che il bambino è frutto di un adulterio; il riconoscimento non contraddice la presunzione di paternità da parte di un'altra persona. Il riconoscimento non deve necessariamente essere espresso con parole, ma può essere implicito nel comportamento di una persona che tratti un'altra persona come proprio figlio legittimo. Pur sempre soggetto alle procedure di ripudio, un riconoscimento di paternità è vincolante in tutti i sensi e, una volta effettuato, è irrevocabile.

La *šarī'a* sulla paternità è stata talora criticata soprattutto perché ammette un periodo di gestazione di due anni (legge ḥanafita) o più, il che può incoraggiare taluni a rivendicare la paternità di figli illegittimi a scopo di eredità. Con una legge del 1929, la legislazione egiziana ha ridotto il periodo massimo di gestazione a un anno. I tribunali egiziani, di conseguenza, non hanno più dovuto trattare cause per rivendicazione di paternità nei riguardi di un bambino nato più di un anno dopo lo scioglimento del matrimonio. La legge egiziana, inoltre, prevede che la prova di non disponibilità fra gli sposi dal momento del matrimonio o per un anno prima della nascita del bambino vieterebbe qualsiasi richiesta di legittimazione del bambino. La Siria, la Tunisia e il Marocco hanno adottato eguali misure, con qualche lieve variante: in questi Paesi un anno è considerato il periodo massimo di gestazione. I provvedimenti più recenti riconoscono a un uomo la possibilità di dimostrare che non ha avuto alcun contatto fisico con la moglie durante il tempo presunto per il concepimento: questa prova sostituisce la procedura di *li'an*. In circostanze appropriate, quindi, le nuove regole di testimonianza determinano la paternità contestata di un bambino. Le prove di non disponibilità, con la legge moderna, sembra che annullino anche le pretese all'eredità per un feto, almeno quando la base di tali pretese sia la legittimità del bambino e, insieme, annullerebbero il provvedimento della legge tradizionale riguardante la conservazione di una porzione della proprietà per tale bambino. Le norme fondamentali che regolano la custodia dei figli (*ḥaḍāna*) sono comuni a tutte le scuole della *šarī'a*. Allo scioglimento del matrimonio, la custodia dei figli più giovani spetta alla madre, che perde tale diritto se convola a nuove nozze, nel qual caso il diritto passa al padre. Il diritto di custodia della madre termina al compimento dei sette anni nel caso di figli maschi e con la pubertà nel caso delle figlie femmine.

BIBLIOGRAFIA

Un'esposizione accurata della *šarī'a* concernente il matrimonio e il divorzio si trova in al-Marġīnānī, *Al-hidāya*, una fonte della legge ḥanafita del XII secolo (trad. ingl. *The Hedaya, or Guide*, I-IV, Lahore 1957, 2ª ed.). Un documento originale della legge sull'eredità è Sirāf al-Dīn al-Saǧāwandi, *Al-sirāǧīya*, trad. e testo in al-Haǧ Mahomet Ullah ibn S. Jung, *The Muslim Law of Inheritance*, Allahabad 1934. Tutti gli aspetti della legge personale sono trattati da D.F. Mulla, *Principles of Mahomedan Law*, Bombay 1968, 16ª ed., testo sulla legge ḥanafita che fornisce informazioni anche sull'applicazione di questa legge in India e Pakistan. F.B. Tyabǧi, *Muslim Law. The Personal Law of Muslims in India and Pakistan*, Bombay 1968, 4ª ed., è una buona classificazione, che tratta di tutte le scuole della *šarī'a*. A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, Bombay 1974, 4ª ed. (soprattutto sulla legge personale šī'ita), contiene nell'introduzione preziose informazioni sulle fonti e sulla storia della *šarī'a*. Sulla legge dell'eredità e sulle riforme moderne, cfr. N.J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge 1971. Un'utile raccolta delle leggi dei vari Paesi musulmani, con speciale interesse per le riforme moderne, è T. Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay 1972. H.J. Liebesny, *Law of the Near and Middle East*, Albany/N.Y. 1975, tratta dell'applicazione della *šarī'a* nei vari Paesi musulmani. Per la condizione giuridica delle donne, cfr. J.L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse/N.Y. 1982.

Sull'argomento esistono molti testi in arabo: Muḥammad Abū Zahrah, *Al-aḥwāl al-šaḫṣīyah*, Il Cairo 1957, che tratta, con stile scorrevole, della legge personale in tutte le sue sfumature. 'Abd al-Raḥmān al-Sabūni, *Madā ḥurriyat al-zawǧayn fī al-ṭalāq*, I-II, Beirut 1968, 2ª ed., è un'ampia trattazione della legge sul divorzio secondo le varie scuole. Muḥammad Zayd al-Ibyāni, *Šarḥ aḥkām al-šarī'a fī al-aḥwāl al-šaḫṣīya*, I-III, Beirut 1976, è infine un lavoro moderno su tutti gli aspetti della *šarī'a* personale.

In italiano citiamo i seguenti testi: G. Caputo, *Introduzione al diritto islamico*, Torino 1999; A. Cilardo, *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche ismailita e imamita: casistica*, Roma 1993; A. Cilardo, *Diritto ereditario islamico delle scuole giuridiche sunnite (hanafita, malikita, safiita e hanbalita) e delle scuole giuridiche zaydita, zahirita e ibadita: casistica*, Roma 1996; Roberta Aluffi Beck-Peccoz (cur.), *Le leggi del diritto di famiglia negli stati arabi del Nord-Africa*, Torino 1997; J. Waardenburg, *I musulmani nella società europea. I nodi problematici della famiglia e del diritto*, Torino 1994; A. Proietto, *Le successioni nel diritto islamico*, Roma 1997; Rosa Maria Mandis Mezzetti, *La donna e il matrimonio nel diritto islamico e nel diritto romano*, Forlì 1991.

M. HASHIM KAMALI

LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE. Il libero arbitrio e la predestinazione sono argomenti centrali del pensiero religioso islamico. Per i musulmani, come è noto, la base su cui fondare ogni discussione è il Corano e, in minor grado, gli *ḥadīṯ* (i racconti su Muḥammad, spesso detti «tradizioni»), anche se questi furono a loro volta influenzati da credenze arabe preislamiche.

La predestinazione nell'Arabia preislamica. Attraverso la poesia che è giunta fino a noi possiamo ricavare alcune notizie sul concetto di predestinazione presso gli Arabi prima dell'Islam. Vi si scopre la forte convinzione che gran parte della vita umana, specialmente la sventura, sia determinata dal tempo (*dahr*, *zamān*). Si è spesso creduto che in questo caso il tempo debba essere inteso come equivalente al fato. Ma, poiché la stessa determinazione della vita umana era, a volte, attribuita «ai giorni», o persino «alle notti», l'idea di tempo doveva essere prevalente. Il tempo, in questo caso, non era qualche cosa da adorare, ma, piuttosto, un fatto naturale, non dissimile da «il corso degli eventi».

In particolare si credeva che l'*aǧal* di una persona, il suo termine (cioè la data della sua morte), fosse determinata o predeterminata. Se quella persona era destinata a morire un certo giorno, sarebbe certamente morta allora, qualsiasi cosa facesse. Si credeva anche che il *rizq* («provvista» o «sostentamento», ossia il cibo) di una persona fosse egualmente determinato. Questo atteggiamento fatalistico facilitava la sopravvivenza dei nomadi nella vita del deserto. Nei deserti arabi la regolarità della natura, tipica di altre zone, diventava irregolarità. Se si tentava di assumere precauzioni contro qualunque eventualità, si rischiava la crisi nervosa, ma se si era pronti ad accettare fatalisticamente qualsiasi cosa accadesse, l'ansietà si riduceva e questo era un utile supporto alla sopravvivenza. Va ricordato, tuttavia, che secondo la credenza dei nomadi non sono tanto le azioni umane a essere predeterminate, quanto il loro risultato.

La predestinazione nel Corano. La credenza degli Arabi preislamici circa il controllo del tempo sugli eventi è descritta nel Corano (sura 45,24): «Non esiste che questa nostra vita terrena; noi moriamo, viviamo, e solo ci stermina il Tempo [*dahr*]». Il concetto di *aǧal* (il «termine della vita») si incontra parecchie volte, ma è Dio che fissa l'*aǧal* in anticipo e che causa la morte di una persona: «Egli è colui che vi ha creato dalla creta, e ha decretato per ciascuno di voi un termine» (6,2); «Dio non accorderà dilazione ad anima alcuna, quando sia giunto il suo termine» (63,11). C'è quindi la sensazione che Dio assuma le funzioni del tempo; esiste, infatti, un *ḥadīṯ* che racconta come il messaggero divino riferisce le parole di Dio: «I figli di Adamo insultano *dahr*, ma io sono *dahr*». Vi sono anche parecchi brani coranici in cui si afferma, esplicitamente o implicitamente, che il destino dell'uomo non è semplicemente determinato da Dio in anticipo, ma sta anche scritto: «Non vi toccherà disgrazia sulla terra o alle vostre persone che non sia stata scritta in un Libro, prima ancora che Noi la produciamo» (57,22). Una chiara affermazione dell'inutilità di tentare di evitare quello che è stato predeterminato si trova in un brano relativo a coloro che avevano criticato Muḥammad per la decisione presa, quando fu attaccato a Medina dai Meccani, di salire a combattere sul monte Uḥud: «Ma anche se foste rimasti a casa, coloro di voi dei quali era scritto che sarebbero uccisi, sarebbero scesi in battaglia verso i luoghi dove giacciono morti» (3,154). Il Corano parla anche di Dio come fonte di *rizq* (le «provviste» per l'uomo): «Iddio largisce ampia la sua provvidenza a chi egli vuole e la misura ad altri» (30,37). Questa era senza dubbio una riflessione sulla comune esperienza della vita nel deserto, dove una tribù poteva avere molte ricchezze, mentre quella vicina stava soffrendo la fame.

La stessa credenza degli Arabi preislamici, ossia che non le loro azioni fossero predeterminate, ma soltanto il loro risultato, sembra implicita nelle affermazioni coraniche sull'*aǧal* e su argomenti consimili. Tutti i musulmani ritengono che la libertà umana, in un certo senso, e la responsabilità personale delle proprie azioni siano richiamate nell'insegnamento coranico che afferma che Dio giudicherà i mortali nell'Ultimo Giorno e che le loro buone e cattive azioni saranno pesate sulla bilancia. La libertà dell'uomo non è certamente contraddetta da versetti come: «Non dire per alcuna cosa: lo farò domani, senza aggiungere: se Dio vorrà» (18,23); «... a chi di voi vuol essere retto: ma non lo vorrete, se Dio non lo vuole» (81,28). Tali versetti possono interpretarsi come l'espressione del controllo di Dio sul risultato delle azioni.

C'è invece spazio per un forte dubbio sulla libera scelta individuale di essere credente o miscredente. Molti versetti parlano di Dio che guida e aiuta l'uomo. oppure lo fa smarrire e lo abbandona: «Colui che Dio vuol guidare al Bene, gli apre il petto a che si dia tutto a Lui» (6,125); «Egli travia chi vuole e guida chi vuole» (16,93): coloro che egli guida, quindi, diventano credenti, e coloro che egli fa smarrire divengono miscredenti. Altri versetti, tuttavia, asseriscono che la sua guida o il suo abbandono sono, per così dire, una ricompensa per ciò che queste persone hanno fatto in precedenza: «Coloro che non credono nei Segni di Dio, Iddio non li guiderà» (16,106); «ma chi travierà non saranno che gli empi» (2,26). L'espressione «travierà» può paragonarsi «all'indurimento di cuore» del Faraone e di altri personaggi nella Bibbia.

L'apologetica degli Omayyadi e l'opposizione qadarita. La maggioranza degli studiosi moderni di storia islamica è propensa a credere che la dinastia omayyade, che governò dal 41 al 132 dell'era islamica (661-750 d.C.), non fosse molto religiosa. Questa opinione, tuttavia, si basa sulla propaganda contraria agli Omayyadi e a sostegno, piuttosto, degli Abbasidi e non su documenti del periodo omayyade come la poesia di Ǧarīr e di al-Farazdaq. Da quest'ultima risulta invece chiaramente che gli Omayyadi, oltre a giustificare il loro governo sulla base delle tradizioni arabe, cercavano anche una difesa teologica per la loro legittimità: affermavano, infatti, che il califfato era stato loro conferito da Dio allo stesso modo in cui il Corano (2,31) descriveva la consegna di un califfato ad Adamo. Questo significava prendere il termine *ḫalīfa* («califfo») nel senso di «deputato», e non di «successore», significato anch'esso presente nel termine arabo: da ciò gli Omayyadi affermarono che opporsi a loro era come opporsi a Dio.

A causa di questa posizione teologica degli Omayyadi, i loro avversari adottarono quella che fu poi conosciuta come eresia qadarita. Questa comprendeva numerose formulazioni, leggermente diverse, ma che affermavano tutte la libertà della volontà dell'uomo. Secondo una versione, le azioni buone dell'uomo provengono da Dio, mentre quelle malvagie provengono dall'uomo stesso, da cui si deduce che le cattive azioni di un califfo omayyade provenivano da lui stesso e non da Dio e, di conseguenza, un buon musulmano poteva opporsi a queste azioni senza per questo diventare un miscredente. Il primo ad avere accettato l'eresia qadarita sembra sia stato Ma'bad al-Ǧuhanī, che prese parte a una rivolta armata iniziata nel 701 e che fu giustiziato, tre anni dopo, in seguito al fallimento della rivolta. Molti dei partecipanti alla rivolta, peraltro, non erano della Qadarīya. Un altro personaggio spesso connesso con le opinioni qadarite fu Ġaylān al-Dimašqī. Per un certo tempo fu funzionario di Stato e in rapporti amichevoli con più di un califfo, ma il suo programma politico non soltanto comprendeva idee qadarite, ma andava ben oltre; nel 730, infine, il califfo Hišām si insospettì e fece giustiziare Ġaylān. Per i seguenti vent'anni si hanno i nomi di molti oppositori qadariti al regime omayyade, specialmente in Siria. Quando la dinastia omayyade fu rimpiazzata da quella degli Abbasidi, nel 750, il movimento qadarita perse molte delle sue motivazioni politiche e si dissolse o fu assorbito dal movimento razionalista dei mu'taziliti. [Vedi *MU'TAZILA*].

Gli studiosi del passato attribuivano spesso la credenza nel libero arbitrio a un influsso cristiano: Ġaylān, infatti, era di origini copte, mentre si diceva che Ma'bad avesse ricavato le sue idee da un cristiano. Da quanto si è detto finora, tuttavia, sembrerebbe che la dottrina del libero arbitrio sia stata introdotta non tanto perché la si credeva vera, ma perché aveva uno scopo utilitaristico nelle discussioni politiche interne all'Islam.

Ḥasan al-Baṣrī. Il personaggio più importante legato a queste questioni teologiche è Ḥasan al-Baṣrī (morto nel 728). Già mentre era in vita, o poco dopo la sua morte, i dotti cominciarono a chiedersi se fosse un qadarita o no, e vi furono partigiani convinti dell'una e dell'altra ipotesi. La discussione è continuata fino ai primi decenni del novecento, coinvolgendo eminenti studiosi occidentali. Nel 1933, tuttavia, venne pubblicata una lunga *risāla* («epistola»), scritta da Ḥasan stesso e indirizzata al califfo 'Abd al-Malik, in difesa delle proprie vedute su questo argomento. Da questo trattato è possibile ricavare un resoconto di ciò in cui credeva. Per lui il Corano è centrale ed è il punto di partenza di tutte le discussioni. Contro i fautori della predestinazione, che citavano versetti coranici in cui Dio «conduce fuori strada», egli oppone altri versetti da cui si deduce che quelli condotti fuori strada erano già peccatori e, in qualche modo, avevano liberamente scelto il male. Ḥasan afferma anche che è puramente descrittivo il fatto che Dio sappia che alcuni perderanno la fede: Dio sa, in altri termini, che alcuni per loro libera scelta diverranno miscredenti, ma il fatto che egli lo sappia non determina affatto la loro azione. Egli ritiene, inoltre, che il citato versetto sulle disgrazie già scritte in un libro (57,22) si riferisca soltanto ai beni materiali e alla ricchezza, e non alla fede e alla miscredenza, all'obbedienza e alla disobbedienza. Sostiene infine che quando il Corano parla di qualcuno che agisce o vuole, l'agire e il volere sono reali e non atti predeterminati. Nella sua interpretazione, il versetto 33,36 significa «il comando (*amr*) di Dio è una predeterminazione [*qadar*] determinata» e, quindi, Dio determina il comportamento umano soltanto comandando alcune azioni e proibendone altre. In questo modo, Ḥasan può sostenere che Dio crea soltanto il bene e che il male proviene dagli esseri umani e da Satana.

In politica Ḥasan al-Baṣrī fu contrario agli Omayyadi. Uno studioso di un secolo dopo, Ibn Qutayba (morto nell'889) lo riteneva per qualche aspetto un qadarita e raccontava come alcuni dei suoi amici gli dicessero: «Questi princìpi [gli Omayyadi] versano il sangue dei musulmani e si impadroniscono dei loro beni e poi dicono "Le nostre azioni sono soltanto il risultato della predeterminazione [*qadar*] di Dio"»; al che Ḥasan rispondeva: «I nemici di Dio mentono». Le osservazioni di Ḥasan vanno intese alla luce della sua identificazione della predeterminazione di Dio con i suoi comandi, ma gli Omayyadi certamente intendevano *qadar* nel significato tradizionale, di vera e propria predeterminazione. Nonostante la sua posizione critica, Ḥasan rifiutò riso-

lutamente di unirsi a qualsiasi insurrezione contro gli Omayyadi ed esortava gli amici e i discepoli a fare altrettanto. Considerando tutti questi elementi, si può concludere che la posizione di Ḥasan fosse quella di un qadarita moderato.

La predestinazione secondo gli ḥadīṯ. Gli studiosi occidentali dapprima pensarono che tutti gli *ḥadīṯ* affermassero la predestinazione e videro in questo la ragione per cui Ḥasan al-Baṣrī si basava soltanto sul Corano per le sue argomentazioni, e non sugli *ḥadīṯ*. In realtà vi sono pochi *ḥadīṯ* che esprimono chiaramente l'idea contraria. Ma la ragione più probabile per l'assenza degli *ḥadīṯ* dalle formulazioni di Ḥasan è che, al tempo in cui egli scriveva, queste «tradizioni» non avevano ancora l'autorevolezza che venne loro riconosciuta più tardi, e, forse, non erano neppure tanto diffuse e note. Se fossero state riconosciute come autorevoli, certamente Ḥasan avrebbe mosso loro qualche critica. Fu il giurista al-Šāfi'ī, circa un secolo dopo Ḥasan, che attribuì agli *ḥadīṯ* un posto riconosciuto nel pensiero islamico come «radici della legge»: da quel momento divenne sempre più diffuso lo studio degli *ḥadīṯ*.

Sarà sufficiente, in questa sede, ricordare alcuni dei più noti *ḥadīṯ* sulla predestinazione. Secondo uno di questi, il Profeta avrebbe detto: «La prima cosa che Dio creò fu la penna; poi disse a questa "Scrivi tutto quello che succederà fino all'Ultimo Giorno"». Un altro gruppo di detti del Profeta parla di un angelo, incaricato di vegliare sul bambino nell'utero, che chiede a Dio di determinare se sarà maschio o femmina, se sarà fortunato o sfortunato, quale sarà il suo *rizq* e quale il suo *ağal*. E ancora, riferendosi all'atto di un combattente musulmano alla battaglia di Uḥud, che si era tolto la vita quando le ferite ricevute in battaglia erano divenute insopportabili, il Profeta avrebbe detto: «Un uomo farà le azioni della gente del Paradiso fino a quando si trova a un braccio di distanza da esso, e poi il libro lo raggiungerà ed egli farà le azioni della gente dell'Inferno e lì entrerà»; mentre nel caso di un altro uomo accadrà il contrario. Connesse a questi *ḥadīṯ* erano alcune affermazioni dei primi musulmani, secondo cui chi vuole evitare l'Inferno deve credere che Dio determina il bene e il male, e che ciò che ti arriva non ti può mancare, così come ciò che manca non ti poteva arrivare.

Si noterà che questi *ḥadīṯ* sulla predestinazione, in un certo senso, riflettono la mentalità preislamica.

Il distacco dal pensiero qadarita. Nella seconda metà del periodo omayyade sembra probabile che molti studiosi della religione, critici nei confronti dei regnanti, avessero simpatie almeno per le posizioni moderate del pensiero qadarita, mentre coloro che sostenevano i governanti propendessero per la predestinazione. Fra questi ultimi, tuttavia, vanno distinti due livelli: 1) la credenza nella predestinazione di ciò che accade all'uomo, ma non delle sue azioni; 2) la credenza nella predestinazione sia di ciò che gli accade, sia del proprio operato. Più tardi si pose l'accento meno sulla predeterminazione da parte di Dio degli avvenimenti e dell'operato dell'uomo, e maggiormente sul controllo di entrambe le cose nel presente.

Poiché la credenza nella predestinazione degli antichi popoli arabi preislamici era ancora forte fra molti musulmani, e poiché, essendo collegata a Dio, essa era ritenuta parte dell'Islam, era difficile esprimere questo sentimento sotto gli Omayyadi senza dare l'impressione di approvare le loro azioni. Con l'avvento degli Abbasidi, invece, la situazione cambiò. La dottrina del libero arbitrio perse gran parte del suo contenuto politico e l'espressione di opinioni favorevoli alla predestinazione non rappresentò più l'approvazione di un governo ingiusto. Mentre i qadariti di impostazione fortemente politica risiedevano soprattutto in Siria, i principali dibattiti ebbero luogo a Bassora, fra i seguaci e i discepoli di Ḥasan al-Baṣrī, tra i quali si possono distinguere due tendenze opposte, una di vedute più libertarie, l'altra sostenitrice della predestinazione. Proprio come nella visione preislamica l'*ağal* e altri concetti simili servivano a ridurre l'ansia, così la convinzione che Dio avesse il controllo su tutti gli avvenimenti e che nessuna sventura poteva colpire un uomo, se non per volere di Dio, diminuiva l'ansia e infondeva fiducia. La credenza nella predestinazione si diffuse, così, non soltanto a Bassora, ma anche in tutto il mondo islamico, e una qualche forma di credenza nel controllo divino degli avvenimenti divenne un articolo del credo sunnita.

Mentre accadeva questo e mentre il pensiero qadarita finì per essere considerato eretico, la storia veniva riscritta. Chi aveva profonde convinzioni deterministiche o predestinatarie si sentiva a disagio al pensiero che molti grandi studiosi del passato, i loro predecessori intellettuali, venissero accusati di eresia. Quindi essi sottolinearono il ruolo di Ma'bad al-Ǧuhamī e di Ġaylān al-Dimašqī come fondatori e diffusori delle idee qadarite, dato che questi personaggi erano stati ribelli e avevano subito influssi stranieri. Poco più tardi furono diffusi racconti volti a screditare un particolare membro della cerchia di Ḥasan, 'Amr ibn 'Ubayd, e a suggerire che costui era peggiore dei suoi contemporanei: oltre a essere il capo dei libertari fra i seguaci di Ḥasan, era stato elevato alla posizione di padre fondatore dei mu'taziliti.

Il nome arabo stesso della setta, Qadarīya, testimonia della lotta fra le due tendenze degli studiosi di religione in generale. Come molti antichi nomi di sette, anch'esso è un nomignolo, ma il fatto curioso è che sono detti «gente del *qadar*» coloro che credono che il *qadar* sia

dell'uomo e non di Dio. Alcuni testi di recente pubblicazione dimostrano che ci fu un tempo in cui ciascuno dei due gruppi in disputa chiamava l'avversario «qadarita». Nel suo libro sul pensiero settario, al-Aš'arī (morto nel 935) dice che anche il suo stesso gruppo era stato chiamato «qadarita», e continua dicendo «Qadarita è colui secondo il quale il *qadar* è suo e non del suo Signore, e che è lui stesso a determinare le proprie azioni e non il suo Creatore». Dopo il periodo omayyade non vi fu più Qadarīya, strettamente parlando, ma alcuni studiosi usavano il termine come nomignolo offensivo per i mu'taziliti.

Neppure ai tempi dell'apogeo della Qadarīya c'era stata un setta qadarita chiaramente definita. Si era qadarita soltanto per un articolo di fede, formulato da al-Aš'arī, ma questa credenza poteva combinarsi con una varietà di altre credenze relative ad altri aspetti della religione. Quando giunsero al potere gli Abbasidi, molti continuarono a credere nel libero arbitrio dell'uomo, ma nello stesso tempo avevano le loro opinioni sui nuovi problemi politici, e fu soprattutto sulla base di queste che vennero attribuiti i nomi delle sette. Il nome *qadarita*, di conseguenza, andò lentamente estinguendosi e dopo i primi cinquant'anni del periodo abbaside venne raramente usato, soltanto come alternativa a *mu'tazilita*.

Mu'taziliti e aš'ariti. Al tempo del califfo al-Ma'mum (regnante dall'813 all'833), i mu'taziliti avevano definito la loro setta sulla base di cinque princìpi, uno dei quali era il libero arbitrio. Nello stesso tempo, alcuni dei mu'taziliti più in vista avevano posizioni importanti alla corte del califfo. Subito dopo l'847, tuttavia, la politica ufficiale cambiò improvvisamente: i mu'taziliti caddero in disgrazia, mentre il governo abbandonò la loro dottrina della creazione del Corano e contro questa e contro altri punti sostenne invece la posizione sunnita. I mu'taziliti vengono ricordati, soprattutto, come il gruppo che per primo elaborò la disciplina del *kalām*, ossia l'uso dei concetti e dei metodi della discussione filosofica greca. Gradualmente, tuttavia, alcuni studiosi si resero conto che il *kalām* poteva essere utilizzato anche per difendere alcune dottrine più generalmente accettabili delle dottrine mu'tazilite. La creazione di un *kalām* sunnita non eretico viene abitualmente attribuito ad al-Aš'arī, ma ora ci si è resi conto che egli aveva avuto più di un predecessore. La maggior parte delle nostre informazioni, comunque, riguardano le dispute fra i mu'taziliti e gli aš'ariti.

All'interno della disciplina del *kalām* le discussioni sul libero arbitrio presero una direzione diversa, interessandosi soprattutto al controllo divino sulle azioni umane nel presente. Non significava, tuttavia, abbandonare la credenza che Dio avesse predeterminato queste azioni, poiché si poteva ritenere che, controllandole nel presente, egli agiva secondo la sua prescienza di ciò che aveva predeterminato. La dottrina aš'arita era che Dio creava le azioni umane creando nell'uomo, al momento dell'azione, il potere di fare quella particolare azione. I mu'taziliti concordavano sulla teoria secondo la quale l'azione avveniva grazie a un potere creato da Dio prima dell'azione stessa, ma sostenevano che si trattava di un potere di compiere questa azione o il suo opposto. In questo modo lasciavano all'uomo la possibilità di scelta.

I mu'taziliti affermavano inoltre che, se Dio manda gli uomini all'inferno come punizione per determinate azioni delle quali essi non sono responsabili, egli agisce ingiustamente, e questo è impensabile. Gli aš'ariti affrontavano questo argomento con la formula che le azioni umane sono creazione di Dio e «acquisizione» (*kasb*) dell'uomo; questo termine poteva tradursi anche come «fare proprio», oppure «avere accreditato a qualcuno». In breve, i mu'taziliti dicevano che, sebbene l'azione sia una creazione di Dio, è anche, in qualche modo non specificato, azione dell'agente umano. Altri pensatori, anche teologi sunniti come i māturīditi, giudicarono questo termine oscuro e poco soddisfacente, e diedero agli aš'ariti il nome di «deterministi» (*muǧbira*); ma il *kasb* continuò ad avere la sua importanza in questa eminente scuola teologica e nuove generazioni di studiosi introdussero ulteriori sottili osservazioni. Fra gli šī'iti, le idee di Zaydī erano molto vicine a quelle dei mu'taziliti, ma quelle della maggioranza degli imāmiti (Iṯnā 'Ašarīya o Duodecimani) e quelle degli ismailiti non erano dissimili. Allo stesso tempo, gli šī'iti accettavano il «decreto» e la «predeterminazione» (*qaḍā'*, *qadar*) di Dio, pur interpretandoli in modo diverso.

Recenti interpreti del credo islamico, come Muḥammad 'Abduh (morto nel 1905) e Muḥammad Iqbal (morto nel 1938), hanno affermato la libertà di scelta dell'uomo, pur conservando la credenza nella predestinazione divina, ma non hanno tentato di approfondire questi concetti allo scopo di conciliarli.

[Vedi anche *KALĀM* e *ĀŠ'ARĪYA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'esposizione generale del pensiero qadarita e dei suoi avversari si trova in W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973 (specialmente pp. 82-118, 232-42 e 315); dello stesso autore, ma più sintetico, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1985, 2ª ed. Opera anteriore dello stesso autore è *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, con maggiori dettagli, ma richiede una revisione alla luce degli studi più recenti.

Josef van Ess ha pubblicato numerosi importanti documenti

e discussioni, soprattutto *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*, Berlin 1975; *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, Beirut 1977; e l'articolo *Kadariyya*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-. Dello stesso autore: *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid*, Beirut 1967. Un'idea di come al-Aš'ari rispondeva ai mu'taziliti si trova in *The Theology of al-Aš'arī*, R.J. McCarthy (trad.), Beirut 1953; e in W.C. Klein, *Al-Aš'arī' s Al-Ibānah*, New Haven 1940.

W. MONTGOMERY WATT

MAḎHAB. In mancanza di una soluzione migliore, «scuola di diritto» è la traduzione più accettabile del termine *maḏhab*, ed è sicuramente preferibile a «setta» e «rito», come veniva proposto in passato. Una scuola di diritto implica l'esistenza di un *corpus* di dottrine insegnato da un caposcuola, o imam, e seguito dai membri di detta scuola. L'imam deve essere un importante *muǧtahid*, capace di emettere un giudizio indipendente. Nel suo insegnamento, l'imam deve applicare i metodi e i princìpi peculiari della sua scuola indipendentemente da quelli delle altre scuole. Un *maḏhab* deve anche avere seguaci che assistano il capo nell'elaborazione e nella diffusione del suo insegnamento. L'esistenza di un *maḏhab* non implica, comunque, un'organizzazione definita, un insegnamento formale o uno *status* ufficiale, né vi è una stringente uniformità dottrinale interna a ciascun *maḏhab*. L'appartenenza a una delle scuole attualmente riconosciute si basa sull'adesione individuale e su una generica associazione di una nazione o di un gruppo a quella scuola in particolare. La definizione «scuola di diritto» costituisce una descrizione appropriata di *maḏhab* semplicemente perché è proprio la legge ad essere il terreno di maggiore contrasto tra le varie scuole; le differenze sui princìpi della fede, almeno all'interno delle scuole sunnite, sono trascurabili. Ma è anche vero che disaccordi su aspetti secondari (*furū'*) investono quasi tutte le problematiche affrontate.

Le scuole più antiche. La prima grande lacerazione avvenne tra le scuole di diritto sunnita e šī'ita, circa tre decenni dopo la morte del Profeta, intorno al 660 d.C. La secessione della Šī'a dal ceppo principale dell'Islam, quello sunnita, fu di natura politica e venne causata soprattutto da differenze nella visione della natura e della delega dell'autorità politica. I sunniti accettarono come legittima l'autorità dei quattro califfi «ben guidati», i *Ḫulafā' Rāšidūn*. Ma la Šī'a rivendicò il fatto che 'Alī, il quarto califfo cugino e genero del Profeta, avesse un diritto superiore di guida rispetto ai suoi tre predecessori; da qui il nome Šī'a («partito») di 'Alī.

Le aspre controversie sorte nel periodo iniziale dell'Islam condussero alla nascita di numerosi gruppi. La gamma delle questioni contestate dovette essere estremamente variegata: si pensa che circa cinquecento scuole fossero ormai scomparse all'inizio del terzo secolo di vita dell'Islam (IX secolo d.C.), benché anche allora le scuole non si fossero ancora ridotte al numero attuale. La vera e propria formazione del diritto islamico prese l'avvio, grazie all'intervento di singoli giuristi, nella seconda metà del I secolo eg. (VII secolo d.C.). Questa fase è seguita, all'inizio del II secolo eg. (VIII d.C.), dall'affermazione di due distinti centri di attività giuridiche, lo Higiaz e l'Iraq; poi, all'interno di ciascuno dei due si affermarono rispettivamente due centri distinti: Mecca e Medina nello Higiaz, e Bassora e Kufa in Iraq. Di questi quattro centri, cui tradizionalmente si ascrivono le scuole più antiche, Medina e Kufa erano i principali. Con il loro successivo sviluppo nel corso della seconda metà del II secolo, le scuole «territoriali» dettero vita a scuole «personali», designate dal nome di un maestro seguito dai membri della scuola.

Le antiche scuole di diritto adottarono due diversi approcci alla giurisprudenza: i giuristi di Mecca e di Medina, città in cui il profeta aveva vissuto e in cui l'Islam era nato e aveva mosso i primi passi, enfatizzarono il ruolo della tradizione come misura delle decisioni legali. Pertanto, acquisirono il nome di *ahl al-ḥadīṯ*, ovve-

ro «i partigiani della tradizione». Lontane dallo Higiaz e culturalmente più avanzate, le scuole irachene, dall'altro lato, fecero più volentieri appello alle opinioni personali (*ra'y*), motivo per cui i loro appartenenti vennero chiamati *ahl al-ra'y*, «partigiani dell'opinione». Questo gruppo aveva la tendenza ad immaginare casi ipotetici per determinarne la risoluzione legale, avendo una predilezione per l'erudizione e le sottigliezze tecniche. Gli *ahl al-ḥadīṯ*, al contrario, avversavano la speculazione astratta: erano più pragmatici e prediligevano confrontarsi con casi reali. Abū Ḥanīfa fu la figura di spicco della scuola irachena, mentre Mālik e dopo di lui al-Šāfi'ī guidarono la scuola di pensiero legale dello Higiaz.

La Ḥanafīya. Il fondatore della scuola ḥanafita, Abū Ḥanīfa Nu'mān ibn Ṯābit (morto nel 767), era nato a Kufa, dove studiò giurisprudenza con Ibrāhīm al-Naḫa'ī e Ḥammād ibn Abī Sulaymān. Teneva conferenze a un piccolo gruppo di studenti, i quali in seguito raccolsero ed elaborarono il suo insegnamento. Il *qiyās* o ragionamento per analogia, che sarebbe divenuto una delle quattro fonti del diritto islamico, ricevette un grande sostegno da Abū Ḥanīfa. A causa di ciò e dell'ampio uso del *ra'y*, Abū Ḥanīfa fu criticato dai tradizionalisti per aver enfatizzato l'opinione speculativa a scapito dello *ḥadīṯ*. Abū Ḥanīfa non ci ha lasciato nessuna opera se si eccettua un piccolo volume sulla dogmatica, *Al-fiqh al-akbar* (Il sapere supremo). I suoi insegnamenti furono documentati e raccolti principalmente da due dei suoi discepoli, Abū Yūsuf e al-Šaybānī. La scuola ḥanafita riscosse un grande favore sotto la dinastia abbaside. Abū Yūsuf, che diventò il giudice capo del califfo Hārūn al-Rašīd (che governò dal 786 all'809 d.C.), compose su richiesta dello stesso Hārūn un trattato di diritto pubblico e fiscale, il *Kitāb al-ḫarāğ*. [Vedi le biografie di *ABŪ ḤANĪFA* e *ABŪ YŪSUF*].

Muḥammad ibn Ḥassan al-Šaybānī, allievo sia di Abū Ḥanīfa sia di Abū Yūsuf, compilò il *corpus iuris* della scuola ḥanafita. Sei dei suoi lavori giuridici, chiamati collettivamente *Ẓāhir al-rawāya* o opere dedicate alle questioni principali, divennero il fondamento di molti altri studi di diritto. Tutte e sei le opere in seguito furono raccolte nel volume intitolato *Al-kāfī* (Il conciso) da al-Marwazī, meglio noto come al-Ḥākim al-Šahīd (morto nel 965). L'opera venne poi annotata da Šams al-Dīn al-Saraḫsī, che la portò a trenta volumi, intitolati *Al-mabsūṭ* (L'esaustivo). Il diritto ḥanafita è il più umanitario delle quattro scuole legali per quanto concerne il trattamento dei non musulmani e dei prigionieri di guerra, e la sua disciplina penale è considerata la più indulgente.

La Ḥanafīya è la scuola che ha avuto il più ampio seguito, essendo stata adottata ufficialmente nell'Impero ottomano all'inizio del XVI secolo. Attualmente prevale in Turchia, Siria, Giordania, Libano, Pakistan, Afganistan e presso i musulmani dell'India; coloro i quali vi aderiscono rappresentano circa un terzo di tutti i musulmani del mondo.

La Mālikīya. La scuola mālikita venne fondata da Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī (morto nel 795), che trascorse l'intera esistenza a Medina, eccezion fatta per un breve pellegrinaggio a Mecca. Servì come giureconsulto ufficiale (*muftī*), e ciò può spiegare perché ruppe con le pratiche casistiche dei suoi predecessori e tentò di formulare i princìpi sottesi alla tradizione, cui dedicò la sua famosa opera *Al-muwaṭṭa'* (Il sentiero spianato). Mālik si distingue per aver aggiunto un'altra fonte del diritto a quelle note alle altre scuole, vale a dire la pratica dei Medinesi (*'amal ah Madīna*). Dal momento che i Medinesi seguivano i costumi di ogni generazione immediatamente precedente, il processo sarebbe potuto risalire fino alla generazione che fu in contatto con gli insegnamenti e le azioni del Profeta. Secondo Mālik è per questo che la pratica dei Medinesi costituisce una prova legale fondamentale. Questo tratto pragmatico della dottrina di Mālik si è conservato fino ai giorni nostri nella pratica legale (*'amal*) degli Stati del Magreb: qui viene dato un peso maggiore di quello accordato da altre scuole alle condizioni e ai costumi prevalenti. (In genere, la legge islamica non riconosce usi e costumi come una fonte del diritto, sebbene essi possano operare validamente con un peso di secondaria entità). La principale opera di riferimento della scuola mālikita è *Al-mudawwana* (Il digesto), compilato da Asad al-Furāt, e più tardi curato e ampliato da Saḥnūn, che lo rinominò *Al-mudawwana al-kubrā* (Il grande digesto). Attualmente la scuola mālikita è predominante in Marocco, Algeria, Tunisia, Alto Egitto, Sudan, Bahrein e Kuwait. [Vedi la biografia di *MĀLIK IBN ANAS*].

La Šāfi'īya. La terza tra le grandi scuole ancora attive è chiamata Šāfi'īya dal nome del suo fondatore Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfi'ī (morto nell'819). Allievo di Mālik, formulò la teoria legale classica nella forma che da allora si è largamente conservata. Questa teorizzazione insegna che la legge islamica si basa sui quattro princìpi fondamentali, o radici, della giurisprudenza (*uṣūl al-fiqh*): la parola di Dio nel Corano, la condotta ispirata da Dio o *sunna* del Profeta, il *consensus* (*iğmā'*) e il ragionamento per analogia (*qiyās*). [Vedi *UṢŪL AL-FIQH*]. Al-Šāfi'ī, studiando le opere dei suoi predecessori, notò che, nonostante l'esistenza delle tradizioni del Profeta, i giuristi antichi preferivano occasionalmente le opinioni dei Compagni o ignoravano le tradizioni quando queste erano contrarie alle pratiche locali. Insistendo sulla predominante autorevolezza della tradizione, al-Šāfi'ī affermò che le tradizioni autentiche

devono essere sempre rispettate. Mentre Abū Ḥanīfa e Mālik si sentivano liberi di mettere da parte una tradizione se in contrasto col Corano, per al-Šāfi'ī questa non poteva essere una ragione sufficiente per scartare una tradizione, ritenendo per certo che tradizioni e Corano non potessero contraddirsi vicendevolmente.

Al-Šāfi'ī aveva una posizione differente sia da Abū Ḥanīfa che da Mālik anche sul significato di *iğmā'*: per i predecessori di al-Šāfi'ī rappresentava il *consensus* degli studiosi; ma al-Šāfi'ī negò l'esistenza di un tale tipo di *consensus*, potendo esistere un solo tipo di accordo e cioè quello dell'intera comunità musulmana. Pertanto, egli limitò l'ambito dell'*iğmā'* ai doveri obbligatori, come ad esempio la preghiera quotidiana, su cui si può affermare l'esistenza di questa forma di *consensus*. Ma la teoria legale che prevalse dopo al-Šāfi'ī ritornò al concetto di *consensus* degli studiosi, considerato infallibile esattamente come quello generale dei musulmani. [Vedi *IĞMĀ'*].

Al-Šāfi'ī restrinse le fonti della legge essenzialmente al Corano e alla *sunna*. Qualora, relativamente a casi specifici, non vi fossero disposizioni in queste fonti, la soluzione doveva essere trovata grazie all'impiego dell'analogia, che sostanzialmente implica l'estensione logica del Corano e della *sunna*. Qualsiasi opinione non connessa a queste fonti è considerata arbitraria ed eccessiva. Al-Šāfi'ī ha limitato, per queste ragioni, la funzione dell'*iğtihād* (il ragionamento indipendente) assoggettandolo alle necessità del serrato ragionamento analogico: su questa base egli considerò *iğtihād* e *qiyās* sinonimi. [Vedi *IĞTIHĀD* e *QIYĀS*].

Al-Šāfi'ī ci ha lasciato molte opere, tra cui le più importanti di argomento giuridico sono la *Risāla* (La lettera) e i sette volumi del *Kitāb al-umm* (Il libro dell'essenziale). La scuola šāfi'ita è oggi prevalente nel Basso Egitto, in Arabia meridionale, nell'Africa orientale, in Indonesia e Malesia, pur avendo molti seguaci anche in Palestina, Giordania e Siria. [Vedi la biografia di *AL-ŠĀFI'Ī*].

Gli ḥanābila. Persino l'intensa enfasi sulla tradizione di al-Šāfi'ī non soddisfaceva gli intransigenti tradizionalisti, i quali preferivano non ricorrere all'uso del ragionamento umano in materia di diritto, basando la loro dottrina, per quanto possibile, su Corano e *ḥadīṯ*. Questo fu lo scopo dichiarato delle due nuove scuole nate nel corso del III secolo eg. (IX secolo d.C.). La prima di queste, e anche la sola ad avere avuto un seguito, fu quella ḥanbalita, fondata da Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855), l'ortodosso oppositore dei razionalisti e del *ahl al-ra'y* (l'altra scuola fu quella ẓāhirita di Dāwūd al-Ẓāhirī, attualmente non più esistente). La fiducia di Ibn Ḥanbal nei confronti della tradizione era così totale che per molto tempo lui e i suoi seguaci furono considerati non dei veri e propri giuristi (*fuqahā'*) ma dei semplici tradizionalisti. Il suo lavoro principale, *Al-musnad* (Ciò che è verificato), è una raccolta di circa ventottomila tradizioni. Egli usò il *qiyās* solo limitatamente, basandosi soprattutto sui testi sacri. L'insegnamento di Ibn Ḥanbal venne in seguito rielaborato e sviluppato dai suoi discepoli e si accattivò un ampio consenso, ma nonostante la presenza di una serie di brillanti figure di studiosi e rappresentanti della scuola attraverso i secoli, questa patì un progressivo assottigliamento a partire dal XIV secolo d.C. Nel XVIII secolo, la Wahhābīya, il movimento «puritano» nato nella penisola arabica, si ispirò ed elaborò la propria dottrina a partire proprio da quella ḥanbalita, nella versione del celebre giurista e teologo Ibn Taymīya (morto nel 1328).

Paradossalmente gli ḥanābila, per certi aspetti, sono più liberali delle altre scuole. La legge ḥanbalita, ad esempio, adotta la dottrina dell'*ibāḥa* (alla lettera, «permissibilità») per le questioni non espressamente proibite dalla legge. Si presume che la validità delle azioni o delle transazioni sia annullata solo dall'esistenza di una prova del contrario. Per fare un esempio, solo la legge ḥanbalita potrebbe ammettere l'inserimento in un contratto di matrimonio di una clausola che prevenga la possibilità del marito di stipulare un futuro contratto di poligamia. Mentre le altre scuole considerano questa un'interferenza con la *šarī'a*, la legge ḥanbalita insiste sul fatto che lo scopo principale della legge è soddisfatto dalla monogamia; dal momento che la poligamia è semplicemente ammessa dalla legge, in questo modo la si può validamente limitare. Si possono citare altri casi analoghi, sempre respinti dalle altre scuole: ad esempio, la legittimazione da parte di Ibn Qayyim al-Ğawzīya come prova legale di un singolo probo testimone, come pure la sua approvazione degli atti di un catalizzatore *bona fide* (*fuḍūlī*). La scuola ḥanbalita attualmente è prevalente in Arabia Saudita, nel Qatar e in Oman. [Vedi *ḤANĀBILA*; WAHHĀBĪYA; e *TAYMĪYA*].

Le scuole šī'ite. Nella legge sunnita, il capo dello Stato, o califfo, deve essere eletto a tale ufficio, e il suo compito principale è quello di supervisionare la retta applicazione della *šarī'a*, la legge divina dell'Islam. La legge šī'ita, d'altro canto, sostiene che la guida, l'imamato, appartiene ai discendenti di 'Alī e viene trasmessa attraverso la successione ereditaria. Delle numerose scuole legali šī'ite, solo tre sono sopravvissute fino ai giorni nostri: Iṯnā 'Ašarīya (duodecimani), Zaydīya e Ismā'īlīya. La differenza tra questi tre gruppi nasce dalle loro divergenze circa la linea di successione dopo il quarto imam. I duodecimani, che costituiscono il più ampio dei tre gruppi, riconoscono dodici imam: da ciò deriva il loro nome Iṯnā 'Ašarīya; a loro si oppone la

Ismā'īlīya, anche chiamata Sab'īya, o scuola dei settimani, dal momento che si distingue dalle altre scuole sull'identità del settimo imam. Secondo il dogma duodecimano, il dodicesimo imam, l'imam del tempo, che si è occultato nell'873 d.C., ritornerà per stabilire la legge di giustizia sulla terra.

Per i sunniti, la rivelazione divina, manifestatasi nel Corano e nella *sunna*, è cessata con la morte del Profeta. Per gli šī'iti, invece, la rivelazione divina ha continuato ad essere trasmessa dopo la morte del Profeta all'interno della linea successoria degli imam riconosciuti. Di conseguenza, essi sostengono che oltre a Corano e *sunna*, i pronunciamenti dei loro imam, che sono creduti essere infallibili (*ma'ṣūm*), costituiscano rivelazione divina, dunque legge prescrittiva. La Šī'a inoltre accetta solo quelle tradizioni la cui «catena di autorità» (*isnād*) risalga fino a uno degli imam riconosciuti; gli šī'iti hanno anche una loro raccolta di *ḥadīṯ*. Dal momento che l'imam è ispirato da Dio, la Šī'a fondamentalmente non riconosce l'*iğmā'*. La dottrina duodecimana, comunque, consente l'uso dell'*iğmā'* da parte dei giuristi (*muğtahid*) per interpretare il comando dell'imam su una particolare questione. I duodecimani si sono suddivisi in due fazioni: gli aḫbāriti e gli uṣūliti. L'Aḫbārīya non riconosce il *qiyās*, mentre l'Uṣūlīya lo ammette. Il diritto šī'ita, che trae le sue origini in larga parte dagli insegnamenti del sesto imam, Ğa'far al-Ṣādiq (morto nel 765), ha delle somiglianze con il diritto šāfi'ita, ma differisce da esso su molte questioni. Il matrimonio temporaneo, o *mut'a*, per esempio, è valido esclusivamente nel diritto šī'ita. Anche il diritto ereditario šī'ita è molto differente da quello di qualunque altra scuola. La dottrina duodecimana venne adottata ufficialmente in Persia al tempo dei Safavidi, nel 1501; essa ha ancora oggi un ampio seguito in Iran, ma anche in Iraq, Libano e Siria.

Secondo il dogma ismailita, il significato esoterico del Corano e la sua interpretazione allegorica sono conosciuti solo dall'imam, la cui sapienza e la cui guida sono indispensabili per la salvezza. L'Ismā'īlīya si è suddivisa in due gruppi, l'uno orientale e l'altro occidentale. Il primo ha come suo centro l'India, il Pakistan e l'Asia centrale; la sua guida è l'Aga Khan, il quarantanovesimo imam nella linea di successione. L'Ismā'īlīya occidentale ha seguito al-Mustalī, il nono califfo fatimide. Questa linea è proseguita per ventuno imam, fino a al-Ṭayyib, il quale si occultò (divenne cioè *mastūr*). Questo gruppo è presente in Arabia meridionale e in Siria.

La Zaydīya seguì Zayd ibn 'Alī, il quinto imam nella successione degli imam šī'iti. Essa approvò come legittimi i califfi che precedettero 'Alī nella convinzione che una guida accettabile abbia un titolo legittimo malgrado l'esistenza di un pretendente superiore. La sua dottrina legale è la più vicina delle scuole šī'ite ai sunniti, ed è presente soprattutto nello Yemen.

***Consensus* e divergenze tra le varie scuole.** Riassumendo, il disaccordo tra i vari giuristi è stato fondamentalmente una conseguenza della libertà di *iğtihād* di cui essi godettero soprattutto nei primi tre secoli dell'Islam. Le differenze riguardano principalmente quattro ambiti: l'interpretazione del Corano, l'accettazione e l'interpretazione degli *ḥadīṯ*, le dottrine razionaliste e alcune questioni sussidiarie. Per quel che riguarda il Corano, i giuristi si trovano in disaccordo circa l'abrogazione (*nasḫ*) di versetti qualora fossero in contraddizione con altri riguardanti lo stesso argomento, o quando uno *ḥadīṯ* annulla d'autorità un versetto coranico. Mentre la dottrina sul *nasḫ* di al-Šāfi'ī si basa sulla regola per cui il Corano può essere abrogato solo dal Corano e la *sunna* solo dalla *sunna*, per le altre tre scuole è possibile che Corano e *sunna* si abroghino vicendevolmente.

Le parole del Corano sono divise in generali (*'āmm*) e specifiche (*ḫāṣṣ*). I giuristi sono in disaccordo rispetto al significato e alle implicazioni di tali termini. Un esempio: X non è in grado di pagare un debito; suo fratello Y lo salda agendo di propria iniziativa e non animato da una buona intenzione. La questione che si pone è se Y, che viene definito *fuḍūlī* o catalizzatore, sia autorizzato a richiedere il danaro a X. La legge mālikita e ḥanbalita rispondono affermativamente, in base alla sura 55,60 del Corano («Quale altro compenso del bene [*iḥsān*] se non il bene?»), mentre per la Ḥanafīya e la Šāfi'īya questo versetto è troppo generico per essere applicato al caso in questione; pertanto, queste due scuole negano il diritto del *fuḍūlī* ad essere risarcito.

La portata del disaccordo sulla *sunna* è anche più ampia, dal momento che a questo proposito il dibattito investe non solo l'interpretazione degli *ḥadīṯ* ma anche la loro stessa autenticità. Mentre la Ḥanafīya, e per certi versi anche la Šāfi'īya, applica regole rigide per verificare l'autenticità di uno *ḥadīṯ*, la Mālikīya e gli ḥanābila sono relativamente meno critici. Ad esempio, al-Šāfi'ī e Ibn Ḥanbal accettano una tradizione isolata (*aḥād*), cioè riferita da un'unica fonte, mentre Abū Ḥanīfa e Mālik la ammettono solo in determinate circostanze. I giuristi inoltre applicano regole differenti in casi di conflitti e di abrogazione fra tradizioni. Mentre la maggior parte, per esempio, non permetterebbe l'abrogazione di un *mutawātir* (una tradizione riferita da numerosi narratori) sulla scorta di un *aḥād*, la Ḥanafīya ammette anche una tale eventualità. [Vedi anche *ḤADĪṮ* e *SUNNA*].

Si è già detto dei disaccordi riguardo le dottrine razionaliste del *ra'y*, del *consensus*, dell'analogia e dell'*iğ-*

tihād. A questo punto, occorre aggiungere che la legge *ḥanafita* applica l'*istiḥsān*, o preferenza giuridica, come principio di equità laddove una stretta applicazione dell'analogia conduca a risultati eccessivamente severi e indesiderabili. La scuola mālikita dal canto suo adotta l'*istiṣlāḥ* (rispetto per il pubblico interesse), che nella sostanza è simile all'*istiḥsān*, sebbene ci siano alcune differenze di dettaglio. Al-Šāfi'ī rifiuta sia l'*iǧtihād* sia l'*istiṣlāḥ*, che considera null'altro che frivole e arbitrarie interferenze nei confronti della *šarī'a*. Al contrario, la Šāfi'īya, gli ḥanābila e la Šī'a duodecimana adottano l'*istiṣḥāb*, o deduzione per presunzione di continuità. L'*istiṣḥāb*, ad esempio, fa presupporre l'essere liberi da responsabilità come uno stato naturale, fin quando non venga dimostrato il contrario.

Le differenze di *iǧtihād* riguardanti questioni secondarie non hanno bisogno di essere discusse dettagliatamente, dal momento che l'abbondanza di dottrine e scuole legali interne alla *šarī'a* è già di per sé indicativa di tali diversità. All'inizio del IV secolo eg. venne raggiunto un *consensus*: tutte le questioni essenziali erano state approfonditamente discusse e stabilite in via definitiva. Con la «chiusura della porta dell'*iǧtihād*», come venne chiamato quest'evento, l'*iǧtihād* venne sostituito con il *taqlīd*, o imitazione. Da allora in poi ciascun musulmano è un imitatore (*muqallid*) che deve aderire ad una delle scuole riconosciute. Attraverso il *consensus*, inoltre, le quattro scuole vennero accettate, e si accettarono l'un l'altra, come ugualmente ortodosse. Nonostante la presenza nei secoli successivi di studiosi di rango che si opposero al *taqlīd* (tra questi, Ibn Taymīya e Ibn Qayyim al-Ǧawzīya), nessuno di fatto propose un'interpretazione indipendente della *šarī'a*. Il *taqlīd* restò la pratica dominante per quasi mille anni, fino a quando venne rimesso in discussione e si invocò un ritorno all'*iǧtihād*, da parte sia dei movimenti di riforma alla fine del XIX secolo (in particolare, la *Salafīya*, la cui figura preminente è Muḥammad 'Abduh), sia della scuola di pensiero modernista nel XX secolo.

Ogni musulmano, uomo o donna che sia, può aderire a qualsiasi scuola ortodossa desideri, come pure passare da una ad un'altra senza formalità. Inoltre, gli Stati islamici possono, nella moderna legislazione, far ricorso frequentemente a opinioni divergenti mutuate da altre scuole, anche dalle dottrine legali šī'ite. Al fine di raggiungere i risultati voluti, i riformatori moderni hanno utilizzato espedienti procedurali consentiti dalla *šarī'a*, quali il *taḫayyur* e il *talfīq*: il *taḫayyur*, o «selezione», autorizza il giurista ad adottare tra le varie interpretazioni della *šarī'a* quella che ritiene essere la più opportuna. I riformatori delle tematiche concernenti lo *status* personale, ad esempio, hanno adottato spesso una variante dottrinale di una scuola riconosciuta come fondamento delle loro riforme. A volte è stata prescelta la posizione di un antico giurista estraneo alle scuole stabilite. Ancora, alcune regole legali sono state costruite occasionalmente combinando parti di una dottrina di una scuola o di un giurista con parti di dottrine di un'altra scuola o di un altro giurista. Questa variante del *taḫayyur* è nota come *talfīq*, o «*collage*», un procedimento impiegato nella giurisprudenza moderna mediorientale. (Un'interessante spiegazione e approfondimento di questi costumi procedurali è lo studio di N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 1964).

[Per una più ampia trattazione del contesto legale, vedi *LEGGE ISLAMICA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'utile bibliografia sui famosi giuristi sunniti e šī'iti dell'Islam antico, incluse notizie sui fondatori delle scuole e sulle loro dottrine, si trova in M. al-Khuḍarī, *Ta'rīḫ al-tašrī' al-islāmī*, Il Cairo 1934 (4ª ed.). S.R. Mahmassani, *Falsafat al-tashrī' fi al-Islām. The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, F.J. Ziadeh (trad.), Leiden 1961, contiene informazioni più sintetiche sui *maḏhab* sia sunniti che šī'iti; il volume fornisce anche un'utile bibliografia dei contributi arabi sull'argomento. Un'accurata esposizione delle radici della giurisprudenza (*uṣūl al-fiqh*) delle scuole sunnite si trova in M. Ma'rūf al-Dawālibī, *Al-madḫal ilā 'ilm uṣūl al-fiqh*, Il Cairo 1965 (5ª ed.). I contributi migliori in inglese sulla giurisprudenza e sulla storia dei *maḏhab* sunniti sono: N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 1964, Edinburgh 1971, e J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995). Utili informazioni sull'argomento e un'ampia bibliografia sono reperibili in N.P. Aghnides, *Muhammadan Theories of Finance*, New York 1916. Infine, per quanto concerne i *maḏhab* šī'iti e le loro dottrine teologiche, cfr. I. Goldziher, *An Introduction to Islamic Theology and Law*, A. Hamori e Ruth Hamori (tradd.), Princeton 1981.

M. HASHIM KAMALI

MADRASA. La *madrasa* è un'istituzione educativa islamica preposta agli studi specialistici religiosi. Le sue origini sono state a lungo oggetto di dibattito, ma le prove dell'uso del termine nell'area iranica orientale già a partire dalla fine del IX secolo rendono nulla l'ipotesi secondo la quale la *madrasa* si sviluppò come concorrente sunnita alla scuola della moschea Azhar del Cairo fondata nel 972 per la setta šī'ita ismailita. Allo stesso modo, queste prove pongono dei dubbi sull'idea che i sunniti abbiano mutuato quest'istituzione dall'allora neonata setta musulmana della Karrāmīya, il cui fondatore morì nell'869. È incerto quando la *madrasa* venne associata con le caratteristiche forme architettoniche che la contraddistinguono, ovvero la corte rettangolare

con un'ampia area sovrastata da un arco (*īwān*) al centro di ciascun lato e una o due file di piccole celle per gli studenti che occupano il rimanente spazio entro le mura. Questa forma, se considerata alla luce di alcuni testi, ha dato origine all'ipotesi che la *madrasa* possa derivare in definitiva da un modello monastico buddhista.

Prima della metà dell'XI secolo, le *madrasa* erano presenti solamente nell'Iran orientale, dove hanno svolto più di un ruolo nell'ambito educativo. Vi si studiavano, infatti, sia il misticismo (Sufismo) e le tradizioni del Profeta (*ḥadīṯ*), sia la legge islamica, che più tardi prenderà il sopravvento nel *curriculum* della *madrasa*. Per questa ragione, il significato più antico della parola è «luogo di studio», cioè un nome di luogo dal verbo che significa «studiare». La proposta alternativa che gli attribuisce la valenza di «luogo per lo studio della legge islamica», e che vorrebbe far derivare il termine da un'altra forma verbale, non rende conto delle connotazioni iniziali.

Il periodo selgiuchide antico (metà dell'XI secolo) segna un punto di svolta nella storia dell'istituzione: la costruzione e le sovvenzioni alle *madrasa* da parte di privati cittadini particolarmente pii erano state fino ad allora la norma, sebbene non manchino anche in età pre-selgiuchide forme di patrocinio da parte di funzionari pubblici e governanti. Comunque, a partire dalla prima età selgiuchide, la *madrasa* viene connessa sempre più ad un patrocinio ufficiale. Il primo sultano selgiuchide, Ṭuġril Beg, finanziò una *madrasa* nella città di Nishapur nell'Iran nordorientale, ma ben più significativa fu la costruzione di una serie di *madrasa* da parte di Niẓām al-Mulk, il vizir dei due sultani successi a Ṭuġril Beg (Alp Arslān e Malikšāh). [Vedi *NIẒĀM AL-MULK*]. Le prime e più importanti tra le *madrasa* cosiddette niẓāmite vennero erette a Nishapur (1058) e a Bagdad (1067). La giurisprudenza (*fiqh*) di una singola scuola interpretativa (*maḏhab*) era la materia principale insegnatavi, e questo divenne il modello dominante, sebbene vi fossero dei casi di *madrasa* dove veniva impartito l'insegnamento di diverse scuole di legge.

Il ruolo e gli scopi delle *madrasa* niẓāmite sono stati variamente spiegati: sarebbero stati centri di formazione di pubblici ufficiali sunniti utilizzati dai Selgiuchidi per rimpiazzare i funzionari šī'iti; oppure avrebbero fornito sostegno finanziario a maestri e studenti a un livello senza precedenti; o infine avrebbero dato avvio al processo di controllo finanziario da parte del governo sulla classe intellettuale precedentemente indipendente. Di fatto, non ci sono prove sufficienti della frequentazione da parte dei burocrati delle *madrasa* niẓāmite; e ancora, troppo poco si conosce delle istituzioni più antiche per confermare un cambiamento sostanziale nelle modalità o nel livello del finanziamento; e infine, sembra che Niẓām al-Mulk e altri patrocinanti ufficiali abbiano agito più con capitali privati che in veste ufficiale.

Forse, la *niẓāmīya* di Bagdad fu la più influente perché è stata la prima *madrasa* ad ovest dell'Iran; a Bagdad, l'insegnamento veniva impartito precedentemente nelle moschee, nei santuari, nelle botteghe, ecc. La *madrasa* niẓāmita divenne il prototipo delle *madrasa*, e come tale si diffuse nel mondo islamico occidentale dal XII secolo in poi; è a partire da questo momento che il termine *madrasa* diventa sinonimo di educazione superiore islamica.

Nella sua forma pienamente evoluta, la *madrasa* è fondata in genere da qualcuno che assegna un lascito perpetuo (*waqf*, «lascito») per il pio scopo dell'educazione religiosa. [Vedi *WAQF*]. Il fondatore, che fosse un privato cittadino o un membro dell'*élite* di governo, nel corso della sua vita poteva mantenere un certo grado di controllo sulla sua donazione e sovrintendere all'orientamento e alle assunzioni della scuola, ma in definitiva la giurisdizione sulle *madrasa* e sulle loro entrate erano pertinenza del giudice (*qāḍī*) della corte islamica o delle autorità religiose designate dal governo. Il *curriculum* della scuola non si distaccava dalle scienze religiose, che includevano anche la giurisprudenza, le tradizioni del Profeta, la grammatica araba, la recitazione del Corano. Gli argomenti di carattere secolare venivano insegnati altrove fino al XIX secolo, quando le riforme dell'istruzione promosse in vari Paesi provocarono l'ampliamento dei *curricula* tradizionali. La certificazione del completamento di corsi specifici prese allora il posto del diploma onnicomprensivo.

Frequentare la *madrasa* sembra aver riscosso sempre buon successo popolare, forse in parte a causa del sostegno finanziario destinato agli studenti; eppure, ciò certificava più l'acquisizione di conoscenze religiose che non una preparazione professionale specifica. Era buona norma che i giudici religiosi, i giureconsulti, i capi delle moschee, i professori e simili ricevessero almeno un certo grado di istruzione nella *madrasa*, e nell'Impero ottomano si consolidò un *cursus honorum* regolare per questo tipo di funzionari religiosi in alcune *madrasa* elitarie, che divennero il più comune bacino di provenienza delle alte cariche. Molti studenti, comunque, frequentavano la scuola più per ampliare le loro conoscenze in materia di religione e per rendere manifesta la devozione religiosa della loro famiglia, che non per ottenere un impiego a carattere religioso. Per questo le *madrasa* hanno svolto nella società una funzione educativa sia generale che specialistica.

Mentre alcune delle più importanti *madrasa*, come al-Azhar al Cairo, Qarawīyīn a Fez e varie istituzioni šī'ite a Qom e in altri luoghi, sono sopravvissute fino ai nostri giorni come centri di educazione religiosa, la

maggior parte è stata soppiantata o sminuita d'importanza a causa della crescita del sistema scolastico laico favorito dai governi. Quelle che sono sopravvissute come istituzioni educative, lo hanno fatto spesso sotto un regime finanziario e amministrativo diverso da quello della fase premoderna, in genere cioè all'interno di un ministero governativo, e pertanto hanno sofferto una certa diminuzione della loro indipendenza intellettuale. Ai giorni nostri, la *madrasa* non rappresenta più l'istituzione esclusiva per lo studio specialistico dell'Islam.

BIBLIOGRAFIA

Una discussione riguardante l'origine della *madrasa* si trova in G. Makdisi, *Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 24 (1961), pp. 1-56, e in *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981; in R.W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge/Mass. 1972, appendice 1; e in A.L. Tibawi, *Origin and Character of al-Madrasah*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 25 (1962), pp. 225-38. Un testo rappresentativo dei resoconti largamente acritici della storia educativa islamica è A. Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut 1954. Per un approfondimento sulla recente educazione nelle *madrasa* in Iran e in Marocco, cfr. M.J. Fisher, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge/Mass. 1980, capp. 2-4, e D.F. Eickelman *The Art of Memory. Islamic Knowledge and Its Social Reproduction*, in «Comparative Studies in Society and History», 20 (1978), pp. 485-516.

RICHARD W. BULLIET

MAGIA NELL'ISLAM. La magia nell'Islam costituisce una parte delle cosiddette *'ulūm al-ġayb*, «le scienze occulte», che comprendono la divinazione, l'astrologia, l'oniromanzia e tutti i campi dell'insegnamento relativi alla profezia. La magia (arabo, *siḥr*) è un settore importante, come la divinazione e l'astrologia, a cui alcune forme di magia tendono a sovrapporsi.

Seguendo l'abbondante bibliografia sulla magia nell'Islam, dividerò le varie categorie di *siḥr* in tre sezioni: magia nera (*'ilm al-siḥr*), teurgia (*'ilm al-ḫawāṣṣ wa-al-ṭalāsim*) e magia bianca o naturale (*'ilm al-ḥiyal wa-al-ša'waḏa*). La prima categoria comprende la magia divinatoria, l'esorcismo dei demoni, gli incantesimi e l'evocazione di spiriti in forma umana. La seconda riguarda le proprietà dei nomi divini, la numerologia, e alcuni incantesimi, la magia o stregoneria simpatetica, gli amuleti, i talismani e le pozioni, le formule magiche e le proprietà delle piante medicinali. La terza esaminerà le connessioni tra forze efficaci ed efficienti, l'abilità di scomparire istantaneamente alla vista e la prestidigitazione.

Magia nera. Dai molti versetti coranici che si riferiscono alla magia (66, di cui solo tre rivelati a Medina) si potrebbe concludere che il fenomeno del *siḥr* appare nella rivelazione soltanto sotto forma di condanna di pratiche pagane. Tuttavia, in alcuni versetti la magia viene presentata come un frammento della conoscenza divina che è stata data agli uomini da angeli caduti come Hārūt e Mārūt (sura 2,102). Questi angeli hanno rivelato agli esseri umani segreti «che non avrebbero dovuto conoscere» (*Apocalisse di Enoch* 64,10). Così, «Dio decise, nella Sua giustizia, che tutti gli abitanti della terra sarebbero morti [nel diluvio], perché conoscevano i segreti degli angeli e possedevano l'odioso potere dei demoni, il potere della magia» (*ibid.*, 64,6). Un altro gruppo di versetti, che condannano questa ricerca quasi istintiva per gli uomini di penetrare la volontà di Dio, connette la magia con la divinazione.

Magia divinatoria. I confini tra magia e divinazione restano sfumati. Gli enciclopedisti musulmani, come al-Afkānī, Tāšköprüzade e Ḥāǧǧī Ḫalīfa, nella loro classificazione delle scienze considerano la divinazione una branca della magia. Secondo Edmond Doutté, il passaggio dalla magia alla mantica avviene attraverso un fenomeno di «oggettivazione del desiderio» (Doutté, 1909, p. 352). Che sia induttiva o intuitiva, la divinazione ha in comune con la magia alcune tecniche. Una delle fonti di conoscenza comuni al mago e al veggente è l'ispirazione demonica. Per di più, il veggente arabo (*kāhin*), e in particolare la veggente donna, praticavano sia la magia che la divinazione (cfr. T. Fahd, *La Divination arabe*, Leiden 1966, pp. 92ss.), cosicché nella letteratura magica islamica le due arti sopravvivono parallelamente, senza confondersi. Entrambe si servono di mezzi soprannaturali per prevedere elementi naturali; entrambe hanno un carattere pratico piuttosto che teorico. Nel Corano e negli *ḥadīṯ* non esiste una definizione teorica della magia.

Esorcismo e incantesimi. Se la magia divinatoria fa ricorso ai segreti rivelati dagli angeli caduti, la magia degli incantesimi e delle formule magiche ha lo scopo di spingere i *ǧinn* e i demoni a realizzare un desiderio, pronunciando la formula «Azamtu 'alaykum» («Io ve lo ordino»). Il Corano e gli *ḥadīṯ* non dicono nulla a riguardo, ma il pensiero teologico ha elaborato la seguente conclusione, formulata da Ḥāǧǧī Ḫalīfa:

> Questa cosa è possibile e lecita, secondo la ragione e secondo la legge; chiunque lo neghi non sia stimato, perché si dà delle arie rifiutandosi di riconoscere l'onnipotenza di Dio: soggiogare gli spiriti, umiliarli di fronte a Lui, e renderli subordinati agli uomini è uno dei miracoli della creazione [di Dio].
>
> (Ḥājjī Khalīfah, *Kašf al-ẓunūn*, O. Flügel [cur.], London 1955-1958, IV, pp. 205ss.).

Si possono tuttavia distinguere due tipi di evocazione. Il primo consiste nel dirigere la mente verso un oggetto diverso da Dio, e pertanto essergli infedele. Quando questa infedeltà diventa uno degli elementi che realizzano l'atto magico attraverso uno dei mezzi usati per compierlo, si tratta di una magia proibita. In questo caso, il mago agisce in modo malvagio e nocivo per gli altri, e in effetti sorse una controversia tra i giuristi medievali a proposito della questione di sapere «se essi dovessero essere uccisi a causa dell'infedeltà che è antecedente alla pratica [della stregoneria], oppure a causa della loro attività corruttrice e della risultante corruzione degli esseri creati» (Ibn Khaldūn, *Al-muqaddimah*, M. Quatremère [cur.], F. Rosenthal [trad.], Princeton 1967, III, p. 159).

D'altra parte, l'evocazione di spiriti è lecita quando viene compiuta «con perfetta pietà e completa assenza di qualunque illegalità, in solitudine e isolamento dal mondo e abbandonandosi a Dio» (Ḥājjī Khalīfah, *op. cit.*, pp. 205-207). Questa interpretazione è sostanzialmente coerente con la concezione demonologica dell'Islam, che considera i *ǧinn* servitori di Dio, in modo analogo agli uomini e agli angeli.

Gli autori dissentono su come questo potere derivato da Dio debba essere applicato. Faḫr al-Dīn al-Rāzī riassume così le opinioni dei teologi:

> Quando le condizioni si verificano e gli incantesimi vengono pronunciati, Dio realizza i secondi come un potente fuoco devastante, circondando i demoni e i *ǧinn*, finché i [quattro] angoli del mondo si chiudono sopra di loro, e a loro non resta alcun posto per nascondersi, né altra scelta che venire fuori e rassegnarsi a fare ciò che è stato loro ordinato. Inoltre, se chi opera è abile, di buona condotta e di moralità ineccepibile, Dio manderà angeli potenti, robusti e forti ai demoni per ispirarli e guidarli perché gli obbediscano e lo servano.
>
> (Cit. in Ḥājjī Khalīfah, *op. cit.*).

Riassumendo le posizioni dei teologi musulmani, Ḥāǧǧī Ḫalīfa aggiunge: «L'obbedienza dei demoni e dei *ǧinn* agli umani non è qualcosa di inimmaginabile, sia dal punto di vista della ragione che da quello della pratica accettata». La migliore esemplificazione di questo concetto di incantesimo magico è offerta da certi mistici esaltati, i marabutti nordafricani, o *ṭālib*, che trasformano l'antica magia pagana e la subordinano all'onnipotenza del Dio unico. In questo caso, come distinguere un miracolo ottenuto per grazia divina dall'effetto della magia?

Per i filosofi, queste considerazioni sono riassunte da Ibn Ḫaldūn:

> La differenza tra miracoli e magia è questa: un miracolo è un potere divino che conferisce all'anima [il potere di] esercitare un influsso. [Chi opera i miracoli] è sostenuto nella sua attività dallo spirito di Dio. Lo stregone, invece, compie da solo l'azione, con l'aiuto dei suoi poteri psichici e, in certe condizioni, con il sostegno dei demoni. La differenza tra i due metodi tocca l'idea, la realtà e l'essenza della questione.
>
> (Ibn Khaldūn, *op. cit.*).

Lo stesso Ibn Ḫaldūn individua la differenza in criteri esterni, che definisce così:

> I miracoli vengono [compiuti] da persone buone con buoni scopi e da anime che si dedicano completamente alle buone azioni. Inoltre, [includono] la «sfida» (*taḥaddī*) dell'aspirazione alla profezia. La stregoneria, invece, viene [praticata] solo da persone malvagie e in genere è usata per azioni cattive, quali causare discordia tra marito e moglie, nuocere ai nemici e altre cose simili. Ed è [praticata] da anime del tutto dedite a cattive azioni.
>
> (*Ibidem*).

Egli aggiunge che «questo è anche il pensiero dei metafisici», e conclude che «tra i sufi alcuni, favoriti dagli atti della grazia divina, sono anche in grado di esercitare un influsso sulle condizioni terrene. Questo non deve comunque essere considerato una forma di stregoneria. Viene compiuto con il sostegno di Dio» (*ibidem*).

Si potrebbe infine notare che il solo desiderio non basta per essere un mago; per questo occorrono, anzi, una disposizione e una preparazione che non sono necessari a chi opera miracoli. «Questa arte», scrive lo pseudo-Maǧrīṭī, «può essere praticata e applicata solo da chi [ne ha il potere] nella propria natura» (al-Majrīṭī, *Ġāyat al-ḥakim*, H. Ritter [cur.], Leipzig 1933, p. 187), e Ibn Ḫaldūn afferma che i filosofi «pensano che il mago non apprenda le arti magiche, ma abbia, per natura, la disposizione particolare che è necessaria per esercitare un influsso di quel tipo» (Ibn Khaldūn, *op. cit.*, p. 167). Questa disposizione è chiamata *al-ṭibā' al-tāmm*, «la natura perfetta»; la persona che la possiede ottiene la «conoscenza dei segreti della creazione, delle cause naturali e del modo di essere delle cose» (al-Majrīṭī, *op. cit.*, p. 187; cfr. trad. fr. T. Fahd, 1966, p. 192, n. 29). La citazione che lo pseudo-Maǧrīṭī trae dal cosiddetto *Libro di Hermes il Saggio* definisce la natura perfetta in questi termini:

> Il microcosmo, che è l'uomo, se possiede la natura perfetta, ha l'anima come il disco solare, che resta fermo nel cielo e illumina ogni orizzonte con i suoi raggi. Lo stesso avviene con la natura perfetta, il cui raggio si trova nell'anima; splende fuori, tocca le forze traslucide della sapienza e le conduce all'anima, che è il suo punto [di origine], proprio come lo splendore del sole attrae le forze dell'universo e le solleva nell'atmosfera.
>
> (al-Majrīṭī, *op. cit.*, pp. 193s.).

L'assimilazione progressiva del mago alle forze che suscita, evoca o invoca contribuisce all'efficacia della sua azione e al successo del suo tentativo. Gli esseri spirituali (*rūḥanīya*) gli appaiono allora in forma personale, gli parlano e gli insegnano ogni cosa.

Evocazione degli spiriti. Nell'invocazione e nell'incantesimo, il mago conta sul servizio dei *ǧinn* e dei demoni perché il suo scopo sia realizzato; nell'evocazione, costringe gli spiriti dei morti, i demoni e i pianeti a realizzare i suoi desideri.

La necromanzia, che fa parte in effetti della divinazione, è connessa alla magia nera. Come l'evocazione dei demoni, comprende generalmente due fasi: una fase materiale, che consiste nella preparazione di una miscela di vari elementi che fanno parte di una speciale farmacopea e di fumigazioni di ogni genere, e una fase intellettuale, che consiste nella recitazione di una preghiera che nomina tutte le qualità e gli attributi dello spirito invocato ed enuncia i desideri che devono essere realizzati.

L'evocazione degli spiriti dei pianeti si basa sulla conoscenza delle qualità e delle proprietà di ciascuno di essi: il suo colore (rosso-grigio per Saturno, bianco-grigio per Giove, giallo-verde-rosso dorato per Marte, rosso-oro per Venere, un misto di tutti i colori per Mercurio e verde-bianco per la Luna), il suo odore e il suo sapore (per i particolari si rimanda ad al-Majrīṭī, *op. cit.*, pp. 140, 150-56).

Per evocare lo spirito di un pianeta, bisogna essere vestiti del suo colore e profumati con il suo odore; inoltre, attraverso l'ingestione, bisogna assumerne l'essenza e il sapore. Fatto questo, è necessario aspettare il momento in cui il pianeta raggiunge il suo punto corrispondente nello zodiaco, su una linea diretta che non attraversi la linea di altri pianeti di diversa natura. Quando questa condizione si verifica, la linea dal pianeta alla terra sarà diritta e ininterrotta.

Si deve quindi realizzare una croce utilizzando il metallo attribuito al pianeta, vuota da un'estremità all'altra e con un buco in cima, che poggi su due sostegni. Questa croce deve essere montata sull'immagine di ciò che si sta chiedendo allo spirito invocato: quella di un leone, ad esempio, o di un serpente se si desidera andare in guerra e sconfiggere un nemico; quella di un uccello, se si chiede di fuggire un pericolo; quella di un uomo seduto su un trono se si vuole ottenere fama, potere e rispetto, e così via. Allo stesso modo, se si vuole controllare qualcuno, bisogna forgiare un'immagine della persona da una pietra caratterizzante il pianeta che presiede alla sua nascita, al momento giusto e nella posizione descritta sopra. L'immagine servirà come base per la croce. La scelta della croce ha a che fare con il fatto che ogni corpo prende questa forma; serve così a stabilire una connessione tra la più alta entità spirituale e un'immagine che la ricorda. Si usa anche un bruciaincenso realizzato nello stesso metallo della croce; deve avere solo un'apertura in cima al coperchio, per fare uscire il fumo.

Per evocare uno spirito celeste, bisogna scegliere un luogo adatto, completamente aperto al cielo. Il terreno deve essere cosparso di piante che abbiano le stesse proprietà del pianeta la cui forza si vuole attrarre, per il principio che simile attrae simile; non ci deve essere nient'altro a terra in tutta la zona. Si deve poi bruciare incenso della stessa essenza del pianeta evocato in modo che i fumi, uscendo dall'unica apertura del bruciaincenso, passino attraverso la cavità della croce percorrendola dal basso all'alto. Tutto ciò va compiuto in un momento propizio. Se si realizzano tutte queste condizioni, il mondo superiore sarà in armonia con quello inferiore e la richiesta sarà esaudita (cfr. al-Majrīṭī, *op. cit.*, pp. 182-86; cfr. trad. fr. T. Fahd, 1966, pp. 170s.).

Teurgia. Altre tecniche che miravano a sfruttare le virtù dei pianeti e delle stelle si pongono sul confine tra magia e teurgia. La distinzione tra le due, secondo Ibn Ḫaldūn, consiste nel fatto che

> il mago non ha bisogno di alcun aiuto, mentre coloro i quali operano con i talismani cercano l'aiuto delle entità spirituali delle stelle, i segreti dei numeri, le particolari qualità delle cose esistenti e le posizioni delle sfere che esercitano un'influenza sul mondo degli elementi, come ritengono gli astrologi. I filosofi affermano dunque che la magia è un'unione di spirito e spirito, mentre il talismano è un'unione di spirito e corpo.
> (Ibn Khaldūn, *op. cit.*, p. 166).

«Secondo loro», continua Ibn Ḫaldūn, «questo significa che le elevate nature celesti sono collegate con le nature basse [terrestri], essendo le nature elevate le entità spirituali delle stelle. Quelli che operano [con i talismani] cercano quindi, di solito, l'aiuto dell'astrologia» (*ibid.*, p. 167).

Questa è la teoria, ma in pratica è raro trovare nei testi un riferimento a un atto magico compiuto senza alcun supporto materiale. Mentre l'arte dei talismani raggiunge una tecnica perfetta, basata su elementi astronomici, astrologici e altro, ciò non è necessario per la pratica magica, che viene svolta con l'aiuto di preghiere, evocazioni, e tentativi di mettere in relazione spiriti, demoni e stelle attraverso mezzi magici.

Il talismano. Secondo Ḥāǧǧī Ḫalīfa, l'arte di fabbricare talismani ha lo scopo di:

> combinare le forze attive celesti con le forze passive terrestri al momento propizio per l'azione desiderata ed esercitare un influsso, con l'aiuto di vapori [capaci] di rafforzare e attrarre gli spiriti del talismano, con l'intento di produrre manifesta-

zioni insolite nel mondo della generazione e della decadenza. In confronto alla magia, questa scienza è più accessibile, perché se ne conoscono sia i princìpi che le cause. La sua utilità è ovvia, ma una vera padronanza si può raggiungere solo dopo molti sforzi.

(Ḥājjī Khalīfah, *op. cit.*, pp. 165ss.).

In effetti, può diventare abile fabbricante di talismani solo chi comprende a fondo i loro princìpi, che derivano da settori della conoscenza propri della filosofia naturale, in particolare la matematica, la fisica, e la metafisica.

Moltissimi elementi intervengono nella creazione di un talismano. Oltre alla semplicità e all'efficienza, la simpatia e l'antipatia, il tempo e il luogo, vi sono anche la relatività, un principio basilare dell'arte del talismano, la relazione tra il pianeta e l'oggetto del talismano, così come le similitudini e i parallelismi tra le diverse componenti. Perché siano efficaci, queste relazioni devono essere collocate lungo la linea retta che attraversa il campo di influenza del talismano.

Il tempo ha un ruolo fondamentale nell'arte dei talismani. In effetti, il momento propizio costituisce la *conditio sine qua non* per il successo dell'impresa. Per poterlo cogliere, bisogna osservare il pianeta fino a quando esso arriva alla sua posizione operativa così da individuare il punto più favorevole della sua influenza, la sua congiunzione con altri pianeti e la sua posizione rispetto a loro, il momento esatto in cui il talismano va collocato, e così via. La posizione ha altrettanta importanza, in particolare il punto di vista dell'osservatore, il punto dove il talismano è creato e poi posto, il luogo di origine dei materiali impiegati per fabbricarlo. I numeri, come la misura del tempo e del momento, sono, come la parola, necessari per esprimere la quantità.

La qualità, invece, è equivalente alla causalità nell'arte dei talismani. L'oggetto su cui il talismano opera deve avere una somiglianza perfetta alla qualità che vi viene trasferita, in modo che la sfera di attività si possa estendere. Questa è la base della connessione tra le nature superiori e le nature inferiori. La qualità in questo caso non è che la natura inerente, la fonte della causalità. Il suo ruolo è dunque essenziale, non solo nella scoperta delle limitate qualità e influssi dei pianeti, ma anche nella diffusione di quelle proprietà e influssi. Questo porta ad accrescere la qualità del materiale di cui il talismano è fatto, facendo in modo che qualità equivalenti operino su di esso (al-Majrīṭī, *op. cit.*, pp. 99s.).

Le proprietà. Secondo Paul Kraus, le proprietà degli esseri sono

le virtù proprie di minerali, piante e animali, le loro simpatie e antipatie, così come l'uso di queste virtù in varie arti e in medicina. Il miracoloso qui riveste un ruolo importante, e le affinità con la magia sono innegabili. Gli uomini, le piante e gli animali non sono più considerati oggetti di studio razionale, ma vengono loro attribuiti poteri occulti, capacità di curare malattie e di procurare felicità e poteri miracolosi all'uomo.

(P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān*, Il Cairo 1942-1943, II, p. 61).

Tra le proprietà fisiche, quelle delle pietre occupano il posto d'onore nell'arte dei talismani, e la conoscenza di esse è uno dei requisiti fondamentali per il successo di un talismano, così come avviene per le proprietà dei corpi animali, dove la magia viene in aiuto della medicina; queste ultime sono considerate terapeutiche anche per le malattie incurabili. Le piante possiedono molte proprietà, usate nel ricco repertorio magico delle fumigazioni. Un gran numero di esse si trova nella compilazione geografica nota come *Agricoltura nabatea*, e anche lo pseudo-Maǧrīṭī ne raccoglie molte. Tra le piante utilizzate nei riti magici ci sono l'alloro, l'ibisco, la mandragola, l'olmo, la menta, il mirto, l'olivo, il rafano, il loglio, il riso, i fagioli, i ceci, l'anguria e la cicoria.

I poteri magici delle piante sono di solito connessi con la natura dei pianeti. Questa natura comunica le proprie virtù a qualunque cosa le corrisponda. Il fatto che una pianta nasca in un certo terreno e non in un altro non deriva dalla particolare natura del terreno, ma dal connubio di una disposizione fissa con date condizioni di aria e acqua. «La causa prima di ciò sta nella linea che attraversa l'orizzonte di tale parte di terreno e marca la zona di influenza di certi pianeti su determinati Paesi; da ciò dipende l'esistenza di piante e specifiche caratteristiche in un determinato Paese e non in altri» (al-Majrīṭī, *op. cit.*, pp. 385ss.).

Questa teurgia appresa, che sfrutta sistematicamente e «razionalmente» le virtù del regno animale, vegetale e minerale, è caratterizzata dalle sue origini ellenistiche e dal ricco sincretismo che ne deriva. La magia popolare nell'Islam ha mantenuto questo spirito, pur aprendosi a nuove influenze nei vari Paesi islamizzati, per cui si sono sviluppate pratiche magiche caratteristiche di ciascuna della maggiori regioni del mondo musulmano.

Ci sono innumerevoli reminiscenze dell'antica teurgia nella tradizione musulmana, di cui molti esempi sono attribuiti al Profeta stesso, e nell'abbondante letteratura magica che si sviluppò in tutto il mondo musulmano. Un detto attribuito al Profeta riflette un principio importante della magia antica, cioè il potere magico della parola pronunciata: «Esiste un modo di parlare», si dice abbia affermato, «che non è altro che magia» (cit. in al-Majrīṭī, *op. cit.*, p. 9). In base a questo principio, l'onomanzia si diffuse nei Paesi islamici, e i 99 «nomi più belli» di Dio, come le più antiche sure del Corano, svolsero un ruolo importante nelle formule magiche, negli amu-

leti e nelle pozioni. La magia islamica si basava in gran parte sulla conoscenza delle lettere che compongono il supremo nome di Dio. Alla base di queste speculazioni, troviamo la teoria secondo la quale le lettere dell'alfabeto, essendo alla radice della creazione, rappresentano la «materializzazione» del mondo divino. Comunque, secondo Ibn Ḫaldūn, c'è

> una vera differenza tra le persone che praticano l'arte dei talismani e quelle che lavorano con le segrete virtù dei nomi, considerando il modo in cui l'anima è fatta per agire sugli esseri viventi... Quest'anima ha insita l'abilità di abbracciare la natura e controllarla, ma il suo effetto, tra coloro che agiscono per mezzo di talismani, è limitato a portare giù dall'alto gli spiriti delle sfere e a legarli a certe figure o supporti numerici.... Diversamente avviene per coloro che, per dare alle proprie anime la capacità di agire, fanno uso delle proprietà segrete dei nomi; costoro devono essere illuminati dalla luce celeste e sostenuti dall'aiuto divino.
>
> (Ibn Khaldūn, *op. cit.*, pp. 175ss.).

Questi ultimi evitano di dare il nome di magia a pratiche che consistono nell'uso delle proprietà segrete di lettere, numeri e nomi. Tuttavia, nella pratica, queste attività «rientrano nel concetto di magia» (*ibid.*, p. 181), sebbene tendano a collocarsi nel campo lecito della magia naturale.

Magia bianca o naturale. Questa branca della magia nota come magia bianca o naturale è indicata in arabo da due termini: *simiyā'*, dal greco *sēmeia*, e *nīrinğāt*, dal persiano *neyrang*. Entrambi i termini sono applicati generalmente all'illusionismo, alla prestidigitazione, alla contraffazione e al gioco di prestigio.

Secondo Ḥāğğī Ḫalīfa (*op. cit.*, pp. 646s.), la magia naturale implica fenomeni immaginari, che si verificano nello spazio e non hanno nessuna corrispondenza con qualcosa di sensibile. La loro produzione e le cause restano un segreto noto solo agli operatori. Spesso ci si avvale di pozioni preparate dal mago con essenze naturali, unguenti, materiali sciolti o persino parole speciali con poteri suggestivi. La varietà di tali pratiche è molto ampia: illusioni aeree, vapori atmosferici, giochi con il fuoco, trucchi con bottiglie, tazze e bicchieri, illusionismi con uova, frutti prodotti fuori stagione, figurine di cera, addomesticamento di animali, ritrovamento di oggetti nascosti, preparazione di inchiostro magico, e così via.

Nel *Ġāyat al-ḥakīm* dello Pseudo-Mağrīṭī, il termine *nīrinğāt* è usato per indicare incantesimi che hanno un effetto straordinario sia sugli esseri umani sia sui fenomeni naturali, come un anello che trafigge chiunque lo guardi, amuleti che tengono lontano il maltempo o neutralizzano le armi dei nemici, e così via (al-Majrīṭī, *op. cit.*, pp. 242ss.). La realizzazione di queste *nīrinğāt* richiede estrema precisione e cautela nell'uso dei materiali velenosi usati nella loro composizione. Queste sono pozioni che agiscono tramite assorbimento o fumigazione di varie polveri e olii. Gli effetti attribuiti a queste pozioni possono essere vari, e la loro applicazione dipende dalle condizioni astrologiche, come per tutte le attività magiche, e dalla contemporanea recitazione di una formula che contiene nomi incomprensibili.

Nella stessa categoria di attività magiche rientra il mago della pioggia, che comanda gli astri e alterna toni imploranti, imperiosi e talora persino insultanti nei riguardi del cielo a toni adulatori nei confronti di Dio. Le imprecazioni che pronuncia hanno un carattere chiaramente magico: a volte includono l'uso di nomi divini con l'intento di piegare la volontà del cielo. L'autore della *Teologia di Aristotele*, seguito da Ibn Sīnā (Avicenna), afferma che «la preghiera influenza il sole e le stelle, imprimendo loro un certo movimento, perché tutte le singole parti del mondo formano un'unità, come un "unico animale"» (cit. in A. Goichon, *Directives et remarques*, Paris 1951, p. 250). Per una maggiore efficacia, il mago della pioggia sta in piedi all'interno di un cerchio (*mandil*) o di un quadrato magico.

Nella stessa categoria rientra anche il malocchio. Ibn Sīnā lo spiega come «una tendenza ad ammirare da parte dell'anima che esercita, attraverso questa proprietà, un effetto di indebolimento sull'oggetto della sua ammirazione» (*ibid.*, p. 523). Secondo Ibn Ḫaldūn, l'effetto è

> naturale e innato. Non può essere eliminato. Non dipende dalla libera scelta del suo possessore. Non si può acquisire. [Si tratta di] un influsso esercitato dall'anima della persona che ha il malocchio. Una cosa o una situazione appare gradevole agli occhi di quella persona, gli piace molto. Questa [circostanza] crea in lui invidia e desiderio di sottrarla al suo proprietario. Quindi preferisce distruggerla.
>
> (Ibn Khaldūn, *op. cit.*, pp. 170s.).

Da quanto detto si può concludere che l'Islam, erede di una civiltà antica, ha preservato nel suo ricco patrimonio culturale e folclorico resti di nozioni semitiche ed ellenistiche che sono state sviluppate e contaminate nella vasta espansione del Vicino Oriente antico e medievale.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

Būnī, Aḥmad ibn 'Alī al-, *Šams al ma'ārif wa-laṭā'if al-'awārif*, I-IV, Il Cairo 1905. Una fonte di estrema importanza per una comprensione pratica e teorica della magia islamica. Ci sono tre diverse versioni di questa opera, una breve, una media e una lunga. Esiste in diverse versioni litografiche e in numerosi manoscritti.

Hājjī Khalīfah, *Kashf al-ẓunūn*, O. Flügel (cur.), I-VIII, London 1955-1958. Una vasta enciclopedia organizzata in ordine alfabetico. Cfr. in particolar modo le voci *siḥr, sīmiyā', ṭalāsim*, e i rimandi contenuti in esse.
Ibn Khaldūn, *Al-muqaddimah*, M. Quatremère (ed.), Paris 1858- (trad. ingl. di F. Rosenthal, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, I-III, 2ª ed. Princeton 1967). Quest'opera si concentra soprattutto sull'aspetto teorico della magia.
Majrīṭī, Maslamah ibn Aḥmad al-, *Ghāyat al-ḥakim*, H. Ritter (cur.), Leipzig 1933 (trad. ted. di H. Ritter e M. Plessner, *"Picatrix". Das Ziel des Weisen Pseudo-Majrīṭī*, London 1962). Uno studio della magia e della teurgia dalla doppia prospettiva della teoria (*'ilmī*) e della pratica (*'malī*). Completata nel 395 eg. / 1004 d.C., è l'opera più importante sull'argomento. Sulla questione dell'attribuzione a Maslama al-Mağrīṭī («di Madrid»), cfr. H. Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, Leipzig 1923 [Vorträge der Bibliothek Warburg, 1 (1921-1922)], pp. 95-124.

Fonti secondarie

T. Fahd, *Le monde du sorcier en Islam*, in *Le Monde du sorcier*, Paris 1966, pp. 157-204. Comprende una ricca bibliografia. Il presente articolo deve molto a questo studio.
E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909. Un importante studio sulle pratiche magiche dell'Africa settentrionale.
A. Kovalenko, *Magie et Islam*, Genève 1981. Un volume di 721 pagine che include una descrizione particolareggiata delle pratiche magiche, con un'esaustiva bibliografia. Si tratta di un'opera di riferimento imprescindibile.
P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān*, I-II, Il Cairo 1942-1943. Un utile strumento per lo studio delle scienze occulte nell'Islam e del loro rapporto con l'Ellenismo.
É. Mauchamps, *La Sorcellerie au Maroc*, Paris 1910. Un'opera pubblicata postuma preceduta da uno studio sull'autore e della sua opera a cura di J. Bris. La ricerca di Mauchamps sulle pratiche magiche in Marocco costituisce un modello esemplare; ogni regione del mondo islamico necessiterebbe di una simile indagine.

TOUFIC FAHD

MAĞLISĪ, AL- (1037-1110/11 eg. / 1627-1699/1700 d.C.), Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī, preminente teologo šī'ita persiano del tardo periodo safavide. Nato in una famiglia di noti studiosi, fu posto a capo della preghiera del venerdì a Isfahan poco tempo dopo la morte di suo padre nel 1659. Lo šāh Sulaymān lo nominò nel 1687 «šayḫ al-Islām», la più alta carica religiosa ufficiale della regione, ed egli raggiunse l'apice del potere sotto lo šāh Sulṭān Ḥusayn, l'ultimo governatore safavide (1694-1722). Morì ad Isfahan, dove venne sepolto.

La carriera di al-Mağlisī compendia il crescente predominio della gerarchia religiosa šī'ita. Egli si servì della sua influenza nei circoli di corte per propagandare la sua visione d'impronta šī'ita, per perseguitare sufi e non musulmani e per incoraggiare la conversione spesso forzata dei sunniti alla Šī'a duodecimana. Per andare al di là dei circoli colti nei quali si usava l'arabo come mezzo di espressione, scrisse un gran numero di opere in persiano, di cui le più conosciute sono *Ḥayāt al-qulūb* (La vita dei cuori), costituita dalle biografie dei profeti e degli imam, e *Ḥaqq al-yaqīn* (Verità certa), la sua ultima opera completa, che espone le dottrine principali della Šī'a duodecimana.

Nei suoi lavori in arabo, al-Mağlisī si occupò di disparate questioni dottrinali e compose anche commentari su diversi testi legali šī'iti classici. Tuttavia, la sua fama è legata soprattutto al *Biḥār al-anwār* (Gli oceani della Luce), una ponderosa enciclopedia contenente un gran numero di tradizioni šī'ite di varie fonti, che abbracciano virtualmente tutti i maggiori aspetti del pensiero religioso della Šī'a duodecimana: l'unità di Dio e gli attributi divini; i concetti di conoscenza, fede e miscredenza, libero arbitrio e predestinazione; le vite dei profeti e degli imam e i pellegrinaggi alle loro tombe; la posizione del Corano e la legge positiva.

Grazie al *Biḥār*, buona parte del *corpus* della tradizione šī'ita scampò all'oblio e tornò a ricoprire un ruolo centrale. Nella preparazione del lavoro, al-Mağlisī ricorse pesantemente all'aiuto di discepoli e diede fondo al sostegno finanziario della corte safavide per procurarsi manoscritti di opere rare o inaccessibili. Il primo volume del *Biḥār* apparve nel 1666 e, all'epoca della morte di al-Mağlisī, diciassette dei previsti ventisei volumi erano terminati. Il resto venne completato dal suo discepolo 'Abd Allāh Efendī. L'opera intera fu pubblicata, per la prima volta, in riproduzione litografica tra il 1885 e il 1897, e una nuova edizione in 110 volumi venne poi data alle stampe a Teheran. Vari volumi del *Biḥār* sono stati tradotti in persiano e i molti estratti, sunti e supplementi tuttora esistenti attestano la duratura influenza di quest'opera.

BIBLIOGRAFIA

Il più completo apporto alla conoscenza della vita e delle opere di al-Mağlisī, e in particolare del suo *magnum opus*, è il testo di K.H. Pampus, *Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-Anwār des Muḥammad Bāqir al-Mağlisī, 1037-1110 A.H. = 1627-1699 A.D.*, Bonn 1970. L'opera di S.A. Arjomand, *Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran. Fourteenth to Eighteenth Centuries A.D.*, in «European Journal of Sociology», 20 (1979), pp. 59-109, contiene un'utile analisi di alcuni aspetti della teologia di al-Mağlisī (cfr. pp. 93-95). L'influenza di al-Mağlisī sulla politica safavide è discussa in L. Lockhart, *The Fall of the Ṣafavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958. La voce curata da A.H. Hairi, *Madjlisī*, in *The*

Encyclopaedia of Islam, nuova ed. Leiden 1960-, presenta una buona bibliografia. Un'interpretazione estremamente competente di brani scelti del *Biḥār* è inclusa in W.C. Chittick (cur. e trad.), *A Shī'ite Anthology*, Albany/N.Y. 1981.

ETAN KOHLBERG

MĀLIK IBN ANAS (morto nel 179 eg. / 795 d.C.), famoso giurista musulmano ed eponimo fondatore della scuola mālikita. Mālik nacque approssimativamente tra il 90 e il 97 eg. (708-715 d.C.) a Medina, dove trascorse la maggior parte della sua vita e dove morì. La tradizione biografica ricorda che fu, per un certo tempo, cantante di professione, ma a causa della sua bruttezza sua madre lo esortò a interrompere quella carriera. E così egli divenne, come lo zio e il nonno prima di lui, uno studioso di religione. Mālik fu seguace di molti famosi sapienti di Medina e poi, quando egli stesso raggiunse la fama, acquisì a sua volta molti discepoli.

Nel 762, mise il prestigio della propria reputazione al servizio di una rivolta contro il califfo abbaside al-Manṣūr. La rivolta fallì, e Mālik venne punito dal governatore di Medina, ma il suo prestigio non ne soffrì ed egli seppe riguadagnarsi il favore reale. I tre califfi successivi, al-Mahdī, al-Hādī e Hārūn al-Rašīd s'interessarono personalmente alle sue opere e Hārūn, durante un pellegrinaggio che compì nell'ultimo anno di vita di Mālik, assistette anche ad una delle sue lezioni.

L'attività intellettuale di Mālik si colloca in quel periodo della giurisprudenza islamica nel quale il retaggio legislativo esplicitamente fornito dal Corano e dal profeta Muḥammad comincia a rivelarsi ormai insufficiente per i bisogni dei governatori di un Impero in piena espansione; essi, perciò, si rivolgono sempre più ad esperti di religione, come lo stesso Mālik, in cerca di guide ulteriori. Questi studiosi furono i primi esperti di legge islamica e il loro compito fu quello di assicurare il carattere islamico dell'amministrazione pubblica e contemporaneamente di suggerire i modi in cui i singoli musulmani avessero la possibilità di condurre un'esistenza più pia.

L'opera di questi esperti esercitò un'influenza rilevante sullo sviluppo dell'Islam. Prima dell'epoca di Mālik, la letteratura legale consisteva semplicemente di compendi di *ḥadīṯ* (tradizioni) – ossia di repertori biografici che illustravano le azioni e le dichiarazioni del Profeta e dei suoi contemporanei, considerate autorevoli linee guida di comportamento – e di compendi delle decisioni di autorevoli studiosi su vari argomenti teorici e pratici. Gli sforzi di Mālik furono indirizzati a combinare queste due fonti di autorità. Nella sua opera più importante, il *Kitāb al-muwaṭṭa'* (Libro del percorso spianato), che è il testo di legge islamico più antico che ci sia pervenuto, Mālik espone, all'interno del contesto degli *ḥadīṯ*, le pratiche legali che aveva elaborato a Medina. A dispetto dell'incoerenza di tale procedura, l'uso degli *ḥadīṯ* per sostenere l'interpretazione legale contemporanea finì per svolgere un ruolo vitale nella successiva sistematizzazione del pensiero legale e nella codificazione della legge islamica.

Il *Muwaṭṭa'* è suddiviso in capitoli che affrontano le questioni legate al rituale e agli aspetti legali della comunità musulmana: esso rappresenta la pratica legale comunemente accettata a Medina e, al tempo stesso, il pensiero di Mālik e dei suoi contemporanei. La durevole ed estesa influenza esercitata dal *Muwaṭṭa'* può in parte essere spiegata con il carattere politicamente «di centro» della dottrina medinese illustrata dal testo, ma, più appropriatamente, dovrebbe essere attribuita alle attività e alla distribuzione geografica delle successive generazioni dei discepoli di Mālik, che gradualmente vennero a costituire una vera e propria scuola. La scuola mālikita è tuttora predominante nell'Africa settentrionale e in altre comunità musulmane del continente africano, oltre ad essere la scuola principale dell'Alto Egitto.

BIBLIOGRAFIA

N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, *Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago 1967 è uno studio prezioso sulle attività dei primi legislatori musulmani.

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim 1961 (tr. ingl. *Muslim Studies*, S.M. Stern [cur.] e C.R. Barber [trad.], II, London 1971) è un'opera fondamentale sullo sviluppo degli *ḥadīṯ* nel pensiero islamico.

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, 4ª ed. 1984 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, P. Guazzotti e E. Lanfranchi [tradd.], Torino 1995), rappresenta un'introduzione generale autorevole ed è accompagnato da una preziosa bibliografia.

SUSAN A. SPECTORSKY

MAṢLAḤA termine arabo indicante il concetto islamico di interesse pubblico o, più in generale, di assistenza della comunità musulmana. La considerazione per il pubblico interesse (*istiṣlāḥ*), secondo gli esperti legali musulmani, va subordinata alle quattro fonti canoniche della legge islamica, che sono il Corano; la *sunna*, cioè la condotta normativa del Profeta; l'*iǧmā'*, cioè il consenso storico della comunità; e il *qiyās*, ossia la legge o il giudizio accettati per estensione analogica. Sebbene s'intenda che queste fonti possano stabilire li-

nee guida adatte a ogni eventualità, da sempre si sono prodotte istanze che paiono rendere necessario un momentaneo abbandono delle specifiche direttive coraniche e della *sunna*, o dei risultati del ragionamento analogico, a causa del carattere prioritario dell'interesse pubblico.

Nella legge positiva e in quella applicata, i fattori legati alla *maṣlaḥa* in materia economica e sociale hanno solitamente portato ad includere usi e leggi locali, preislamici o non islamici, nella pratica legale regionale. Storicamente, il concetto di *maṣlaḥa* è stato associato più spesso con la scuola mālikita che con le altre scuole legali sunnite. Ciò è ampiamente dovuto all'attenzione che gli studiosi mālikiti del Marocco hanno posto nel riconoscere gli elementi di validità della pratica locale (*'amal*), giungendo in tal modo persino ad ammettere istituzioni che la teoria mālikita in senso stretto avrebbe respinto. Tuttavia l'associazione tra *maṣlaḥa* e Mālikīya non dev'essere sopravvalutata: tutte le scuole legali sunnite, infatti, hanno contribuito al suo sviluppo e al suo utilizzo.

Gli esperti musulmani delle origini e del periodo medievale che scrissero sulla *maṣlaḥa* la definirono in vari modi. Alcuni se ne occuparono da un punto di vista eminentemente pratico; altri la considerarono un problema di filosofia legale e ne discussero gli aspetti morali ed etici. Tutti furono concordi nel ritenere, tuttavia, che l'investigazione della *maṣlaḥa* implicasse aspetti spirituali assai più che letterali della legge. Concentrandosi su questo significato di *maṣlaḥa*, alcuni riformatori musulmani del XX secolo hanno sostenuto l'idea di ridefinirla in termini di necessità della società contemporanea e, quindi, di usare l'*istiṣlāḥ* come veicolo per modernizzare e rivitalizzare la legge islamica. A tutt'oggi, però, i loro sforzi non hanno prodotto successi apprezzabili.

BIBLIOGRAFIA

N.P. Aghnides, *Muhammadan Theories of Finance*, New York 1916, 3ª ed. 1969, è un'introduzione assai utile e dettagliata alle fonti della legge islamica.

M.H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammed Abduh and Rashid Rida*, Berkeley 1966, traccia la storia della *maṣlaḥa* e di alcuni tentativi moderni di servirsene per attuare una riforma islamica.

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, 4ª ed. 1984 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, P. Guazzotti e E. Lanfranchi [tradd.], Torino 1995), rappresenta un'introduzione generale autorevole ed è accompagnato da una preziosa bibliografia.

SUSAN A. SPECTORSKY

MĀTURĪDĪ, AL- (morto nel 333 eg. / 944 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū Manṣūr al-Māturīdī; teologo ed eponimo di una scuola di teologia che si colloca in una posizione intermedia tra quella dei tradizionalisti e quella dei mu'taziliti, o sostenitori dell'investigazione razionale. Nacque a Māturīd, a quanto sembra una località dell'Asia centrale nei pressi, se non all'interno, della città di Samarcanda. Sotto i governatori persiani della dinastia samanide (874-999), al-Māturīdī visse in un ambiente di intensa attività culturale e intellettuale. Fu discepolo di studiosi seguaci della scuola legale islamica ḥanafita. Della sua vita non si sa null'altro, tranne che scrisse tredici libri su vari argomenti: teologia, interpretazioni coraniche, giurisprudenza ed eresiologia. Morì a Samarcanda. Le generazioni successive lo ricordarono con il titolo onorifico di Imām al-Hudā («capo della retta guida»).

Al-Māturīdī è una figura per certi versi enigmatica nella storia della teologia islamica, a causa delle poche informazioni alle quali è possibile attingere. Nessuna fonte anteriore al XIV secolo menziona una scuola di teologia che porti il suo nome. I manuali parlano della Māturīdīya, in concomitanza con la Aš'arīya, ossia i seguaci di al-Aš'arī (morto nel 935), come dei portavoce teologici dell'*ahl al-sunna wa-al-ǧamā'a* («la gente delle norme profetiche e della comunità»), ossia del gruppo di maggioranza nel mondo islamico, comunemente conosciuti come i sunniti. Al-Aš'arī visse a Bagdad e fu contemporaneo di al-Māturīdī, ma niente indica che i due fossero a conoscenza dei reciproci sforzi, benché siano state messe in evidenza molte somiglianze nelle loro formulazioni teologiche. Sebbene al-Aš'arī goda di fama assai maggiore della sua controparte ḥanafita, studi recenti hanno dimostrato che quest'ultima si avvicinò a fornire un ponte fra tradizionalismo e teologia filosofica più di quanto non seppe fare lo studioso di Bagdad. Le differenze sostanziali tra i due sono poche, ma bastano a creare qualche rivalità tra le rispettive scuole.

Al-Māturīdī, come al-Aš'arī, si basò fermamente sulla rivelazione coranica, ma sviluppò anche un'epistemologia razionale, dando alto valore alla capacità umana. Si occupò con grande impegno delle prove dell'esistenza di Dio e della dottrina della creazione, questioni che probabilmente riflettono il clima intellettuale di Samarcanda e i termini del suo incontro con le altre correnti di pensiero religioso. Al-Māturīdī accettò la realtà della libertà umana, in opposizione al determinismo di al-Aš'arī, ma al contempo si oppose anche alla visione mu'tazilita degli esseri umani come creatori delle loro azioni. Sostenne che ogni azione umana è al tempo stesso creazione divina e risultato della capacità umana. Servendosi pressappoco dello stesso linguaggio di al-

Aš'arī e dei suoi oppositori, ossia i mu'taziliti, egli seppe comunque bilanciare la divina onnipotenza e la libertà che distingue l'essere umano.

Sulla questione degli attributi divini, al-Māturīdī non si spinse oltre una formulazione in negativo: gli attributi non si identificano, né si distinguono, dall'essenza divina. Contro al-Aš'arī sostenne che la fede, in quanto atto che fa di un individuo un membro della comunità musulmana, è immutabile, non soggetta a diminuzione o a incremento. Questa asserzione divenne parte dell'eredità dottrinale ḥanafita.

Quando la teologia sunnita venne perfezionata, ossia dopo il X secolo, gli studiosi si appropriarono liberamente di elementi del pensiero tanto di al-Māturīdī quanto di al-Aš'arī. Nella storia successiva del pensiero musulmano non si possono trovare nette distinzioni tra l'Aš'arīya e la Māturīdīya.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia su al-Māturīdī, e soltanto uno dei suoi libri è stato pubblicato, il *Kitāb al-tawḥīd*, F. Kholeif (ed.), Beirut 1969. Quest'edizione critica dell'opera rende fruibile per la prima volta il testo arabo a stampa dell'opera teologica più importante a noi pervenuta di al-Māturīdī. Nelle cinquantatrè pagine di introduzione in inglese, l'editore ha descritto in modo incompleto e asistematico i contenuti dell'opera. Il testo di W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, rist. Oxford 1998, pp. 312-14, fornisce una breve ma utile introduzione alla teologia ḥanafita.

A.K.M.A. Ali, *A History of Muslim Philosophy*, M.M. Sharif (cur.), I, Wiesbaden 1963, Delhi 1989 (4ª ed.), è la trattazione più dettagliata della vita, del pensiero e dell'influenza che esercitò al-Māturīdī. Ali basa la sua ricerca sull'esame del *Kitāb al-tawḥīd*, a quell'epoca consultabile soltanto in forma manoscritta, e del *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, l'opera di al-Māturīdī sull'esegesi coranica. Quest'ultima opera, sopravvissuta in molte copie manoscritte, venne descritta per la prima volta da M. Götz, *Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān*, in «Der Islam», 41 (1965), pp. 27-70. Questo articolo contiene anche un utile studio su alcuni aspetti del pensiero di al-Māturīdī. E infine, un capitolo dell'opera di D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980, pp. 175-90, tratta in modo perspicace e dettagliato la questione della relazione tra atti umani e sovranità divina nel *Kitāb al-tawḥīd*.

R. Marston Speight

MĀWARDĪ, AL- (364-450 eg. / 974-1058 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb; giurista e teorico politico musulmano. Al-Māwardī nacque a Bassora ma passò gran parte della sua vita a Bagdad. In entrambe le città studiò il diritto islamico con eminenti giuristi della scuola legale šāfi'ita. Grazie alla fama che si guadagnò come studioso, venne nominato giudice in diverse città, tra le quali Ustuwā in Iran e Bagdad in Iraq. A Bagdad, il califfo al-Qādir (991-1031) lo scelse per redigere un compendio di giurisprudenza šāfi'ita; il successore di al-Qādir, al-Qā'im (1031-1074), si servì di al-Māwardī per missioni diplomatiche presso i governatori buyidi e selgiuchidi dell'Iran.

Sebbene venga ricordato innanzitutto come autore del *Kitāb al-aḥkām al-sulṭānīya* (Libro degli statuti di governo), al-Māwardī scrisse anche altre opere sulla giurisprudenza e sulle norme di governo, e così pure dei trattati su vari argomenti, quali l'esegesi coranica, il carattere profetico di Muḥammad, la condotta dei giudici, i proverbi e le tradizioni e l'etica islamica. L'aneddoto secondo il quale fu egli stesso a non permettere che i suoi testi venissero divulgati prima della sua morte è apocrifo. Benché il suo libro sull'etica, intitolato *Kitāb adab al-dunyā wa-al-dīn* (Libro sulle cose del mondo e della religione), sia tuttora letto nel mondo islamico, esso viene raramente preso in analisi nell'ambito degli studi sull'importanza di al-Māwardī per lo sviluppo del pensiero islamico; e, cosa ancor più sorprendente, lo stesso si può dire anche dei suoi lavori che trattano argomenti inerenti alla materia di *Al-aḥkām*. Di conseguenza, in mancanza di uno studio esauriente sull'intero lavoro di al-Māwardī, ogni valutazione circa la sua importanza dev'essere avanzata col beneficio del dubbio, benché il posto che gli studiosi occidentali gli hanno attribuito nel pensiero politico sia ormai fermamente fissato e largamente accettato.

La data di composizione di *Al-aḥkām* non è nota, così com'è ignota anche la natura delle relazioni tra questo e un altro libro, dallo stesso titolo e per molti aspetti identico, scritto da un contemporaneo di al-Māwardī, il giurista ḥanbalita Abū Ya'lā ibn al-Farrā'. Pur non disponendo di documentazione, gli studiosi hanno tuttavia supposto che, trattandosi nel caso del *Al-aḥkām* di al-Māwardī di un'opera presumibilmente matura, essa debba essere stata composta alla fine della sua vita; e di conseguenza, poiché al-Māwardī era di sedici anni più vecchio di al-Farrā', si ipotizza che quest'ultimo possa aver preso a prestito, senza permesso, dal primo. Chiaramente, questi sono problemi che necessiterebbero d'essere risolti per primi, così da poter valutare appieno l'originalità di al-Māwardī e lo sviluppo del suo pensiero. Per l'istante, dovremo accontentarci di un cenno ai contenuti di *Al-aḥkām* e ai probabili legami con il *milieu* del suo autore.

Stando allo stesso al-Māwardī, egli scrisse *Al-aḥkām* per ordine di un governatore, forse un califfo, come utile compendio di statuti relativi al governo, selezio-

nati da manuali di giurisprudenza. Quest'opera, e quella di al-Farrā', sono giustamente ritenute essere i primi libri di giurisprudenza dedicati esclusivamente ai princìpi e alla pratica del governo islamico. Le parti di *Al-aḥkām* che hanno maggiormente sollevato l'attenzione trattano delle tre più alte cariche dello Stato islamico medievale: il califfato, il visirato e l'emirato ottenuto con l'usurpazione, benché, nel complesso, ben due terzi del lavoro siano dedicati a cariche amministrative e giudiziali minori, alla tassazione e alla politica territoriale. Gli studiosi non sono concordi nel giudicare se il libro, *in toto* o in parte, rifletta le condizioni politiche prevalenti al tempo di al-Māwardī o se piuttosto rappresenti un tentativo programmatico di stabilire uno Stato ideale o di riaffermare il potere del califfato di fronte alle minacce dei governatori militari e secolari. L'opinione prevalente è che al-Māwardī fosse un sostenitore di al-Qā'im e al-Qādir nelle loro lotte contro i Buyidi e i Selgiuchidi. Il suo sostegno, mai esplicitamente espresso come tale, si esplicò in forma di argomentazioni tratte dal Corano, dalla tradizione (*ḥadīṯ*) e dalla giurisprudenza (*fiqh*), e intese a ribadire sia la necessità di mantenere il califfo come esecutore della legge islamica sia il dovere della comunità musulmana di obbedirgli. È chiaro che questo duplice principio sembri alquanto lontano dalla realtà dei tempi di al-Māwardī, quando erano i generali ad esercitare il potere politico negli Stati islamici. Tuttavia, al-Māwardī cercò di scendere a patti con la realtà e di adeguarla ai fini della legge islamica nel suo capitolo sull'emirato ottenuto con l'usurpazione. In questo capitolo, egli sostiene che il governo degli emiri, basato sulla forza, doveva essere sottoposto a sanzioni fintanto che essi non avessero riconosciuto l'autorità dei califfi e messo in pratica la legge islamica. In realtà, tale ammissione costituiva un primo passo verso la legittimazione di quell'opportunismo politico che fu caratteristico del successivo sviluppo del pensiero politico medievale nel mondo islamico. Sia come sia, la formulazione che al-Māwardī diede del carattere dello Stato islamico è stata considerata autorevole da molti pensatori musulmani e da studiosi occidentali.

BIBLIOGRAFIA

Il più completo studio pubblicato su al-Māwardī è il lungo articolo di H. Laoust, *La pensée et l'action politique d'al-Māwardī*, in «Revue des études islamiques», 36 (1968), pp. 11-92. L'articolo di D.P. Little, *A New Look at al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, in «Muslim World», 64 (1974), pp. 1-15, tratta diversi problemi che Laoust non aveva toccato. Esistono alcune traduzioni in lingue occidentali dell'opera di al-Māwardī, *Al-aḥkām al-sulṭānīyah* (trad. fr. *Les Statuts gouvernementaux*, E. Fagnan [trad.], Alger 1915; trad. ingl. *The Laws of Islamic Governance*, Asadullah Yate [trad.], London 1996; e *The Ordinances of Government*, Wafaa H. Wahba [trad.], Garnet 1996, rist. 2000).

DONALD P. LITTLE

MAWDŪDĪ, SAYYID ABŪ AL-A'LĀ (1903-1979), popolarmente conosciuto come Mawlānā Mawdūdī; scrittore, pensatore religioso, figura politica dell'India (e poi del Pakistan), fondatore e *leader* di un movimento islamico di riforma. Mawdūdī nacque in una famiglia religiosa di Aurangabad, nell'India Britannica. Se si eccettua il breve periodo che egli trascorse in una *madrasa* di Hyderabad, la sua educazione consistette negli insegnamenti che gli vennero impartiti in casa e nei suoi interessi coltivati da autodidatta. La sua prima occupazione fu il giornalismo: nel 1920 divenne editore del seguitissimo quotidiano della Ǧam'īyat-i 'Ulamā' (l'organizzazione degli *'ulamā'* indiani), posizione che mantenne per sette anni. Offeso, come altri *leader* musulmani indiani, dall'abbandono di Gandhi del movimento indipendentista Swarāj, cominciò a sostenere la teoria secondo la quale gli interessi musulmani erano inconciliabili con quelli induisti. Sebbene Mawdūdī abbia partecipato al movimento politico-religioso della Khilāfat, sia lui che suo fratello ne criticarono i capi in seguito al fiasco del movimento *hiǧra* («emigrazione») dall'India all'Afganistan.

Intorno alla metà degli anni '20, in risposta agli attacchi induisti all'Islam causati dall'assassinio di un *leader* induista da parte di un fanatico musulmano, Mawdūdī scrisse una serie di articoli in difesa del credo islamico, pubblicati in seguito in un volume intitolato *Al-ǧihād fī al-Islām* (La guerra santa nell'Islam). Più tardi, egli dirà che quel volume, il suo primo serio lavoro sull'Islam, rappresentò la sua vera conversione spirituale e intellettuale alla religione.

Nel 1927, Mawdūdī lasciò il giornalismo per dedicarsi a impegni letterari e storici. Negli anni seguenti scrisse una storia dei selgiuchidi e una storia incompiuta della dinastia Asafi di Hyderabad. A partire dal 1932 collaborò con un giornale religioso di Hyderabad, «Tarǧumān al-Qur'ān», di cui fu anche editore dal 1933 fino alla morte, e che divenne il principale mezzo di propaganda per le sue idee. Critico nei confronti della classe occidentalizzata degli indiani musulmani, Mawdūdī prese a reclamare una mobilitazione dei musulmani alla causa dell'Islam. Alla fine degli anni '30, nei dibattiti politici respinse sia il nazionalismo indiano del Congress sia il nazionalismo musulmano della Muslim League, chiedendo invece un ordinamento islamico in India. Le sue posizioni di que-

gli anni sono raccolte in tre volumi dal titolo *Musalmān awr mawǧūda siyāsī kašmakaš* (I musulmani e l'attuale lotta politica).

Nel 1941, Mawdūdī fondò la Ǧamā'at-i Islāmī, un'organizzazione per la promozione dei princìpi islamici, e ne fu eletto capo, o *amīr*, rimanendo in quella carica fino al 1972. Dal 1941 fino alla divisione dall'India, si occupò di stabilirne l'organizzazione e di diffonderne per iscritto i princìpi. Nel 1947, a dispetto dell'insoddisfazione che provava nei confronti della Muslim League, Mawdūdī si recò in Pakistan, dove lui e il suo gruppo divennero i principali portavoce della costituzione di uno Stato islamico. Quando la Ǧamā'at-i Islāmī cercò di ottenere potere politico, la sua attività attirò l'opposizione del governo. Mawdūdī e i suoi più stretti sostenitori vennero imprigionati a più riprese, ed egli fu anche condannato a morte da una corte militare nel 1953, in seguito alle rappresaglie contro l'Aḥmadīya, ma la sentenza non venne mai eseguita. In ambiente musulmano, le sue idee e le sue attività sollevarono le critiche tanto dei modernisti, quanto dei conservatori e dei laicisti.

Gli insegnamenti di Mawdūdī sono esposti in un gran numero di scritti che includono un commentario in sei volumi sul Corano, il *Tafhīm al-Qur'ān*. Questi scritti sono stati tradotti in molte lingue, e oggigiorno egli è uno degli autori più letti nel mondo islamico. Mawdūdī credette fermamente nell'Islam come ideologia capace di offrire una guida completa alla vita umana, in quanto fissata da Dio nel suo santo libro, il Corano, mediante il suo profeta, Muḥammad. Compito dei musulmani è seguire l'eterna legge divina con la creazione di uno Stato islamico, di una società islamica e di una vita individuale islamica. L'apice del suo insegnamento sta nell'espressa esigenza di uno Stato islamico, che egli intendeva realizzare nelle forme della Ǧamā'at-i Islāmī. La sua visione della società fu rigorosa, puritana, autoritaria, antisecolare e antidemocratica, ma si basò sulla convinzione profondamente sentita che il popolo debba vivere secondo la legge di Dio.

BIBLIOGRAFIA

Uno studio partecipe sul significato del pensiero di Mawdūdī per quanto riguarda molti ambiti della vita è K. Ahmad e Z.I. Ansari (curr.), *Islamic Perspectives. Studies in Honor of Mawlana Sayyid Abul A'lā Mawdudi*, Leicester 1979. K. Bahadur, *The Jamā'at-i-Islāmī of Pakistan*, New Delhi 1980, è fonte di utili informazioni sulla storia dell'organizzazione. L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley 1963, ne illustra l'ambiente pakistano. Ch.J. Adams, *The Ideology of Mawlana Mawdudi*, in D. Smith (cur.), *South Asian Politics and Religion*, Princeton 1966, pp. 371-97, è un resoconto equilibrato; cfr. anche Ch.J. Adams, *Mawdudi and the Islamic State*, in J. Esposito (cur.), *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983, pp. 99-133.

SHEILA MCDONOUGH

MAWLID è un termine arabo che significa, letteralmente, il momento e il luogo di una nascita, ma la parola è usata in particolare per indicare la nascita del profeta Muḥammad (*mawlid al-nabī*). In alcuni Paesi islamici indica anche il giorno della festa di santi locali (*walī*). La data esatta in cui il profeta Muḥammad nacque è in effetti ignota, ma l'anniversario della sua nascita è festeggiato il 12 Rabī'a al-Awwal del calendario lunare islamico, un giorno prima dell'anniversario della sua morte (avvenuta nel 632 d.C.).

Muḥammad è descritto nel Corano come un messaggero di Dio, ma restava sotto ogni altro aspetto un comune mortale. Solo da qualche secolo molti musulmani hanno cominciato ad affermare un grado di santità più elevato per la sua persona. I primi festeggiamenti per la sua nascita di cui si ha notizia furono celebrati verso la fine della dominazione fatimide in Egitto (909-1171). In quanto šī'ita, e pertanto particolarmente riverente nei confronti dei discendenti del Profeta, l'*élite* fatimide festeggiava anche i *mawlid* del genero di Muḥammad, 'Alī, di sua figlia Fāṭima e del califfo regnante. I dignitari di palazzo e i notabili religiosi organizzavano processioni durante il giorno e tenevano sermoni, una pratica che fu per breve tempo proibita, ma in seguito reintrodotta. La maggioranza sunnita in Egitto non partecipava a queste cerimonie.

Il primo *mawlid* popolare fu celebrato nel 1207. Muẓaffar al-Dīn Kökbürü, cognato del celebre Ṣalāḥ al-Dīn (Saladino), organizzò un festeggiamento ad Arbalā', una città vicina a Mossul nell'odierno Iraq settentrionale. Secondo il resoconto dello storico Ibn Ḫallikān (morto nel 1282), originario della città, il *mawlid* divenne un elaborato evento annuale, che attirava studiosi, notabili, predicatori e poeti da tutta la regione. Le imprese e la persona di Muḥammad erano celebrati nella poesia religiosa e nei canti, e culminavano alla vigilia del *mawlid* con una processione guidata dal principe. I seguaci degli ordini ṣūfī avevano anch'essi un ruolo di primo piano nelle celebrazioni, e ai partecipanti venivano distribuiti prodigalmente doni.

Alcuni aspetti dei primi *mawlid* sembrano aver subito l'influsso delle tradizioni del Cristianesimo mediorientale coevo, come gli intrattenimenti fastosi e le processioni notturne in onore dei santi. Sebbene i *mawlid* si siano sviluppati anche per santi e altre persone venerabili, specialmente in Egitto, il *mawlid* del Profeta re-

stò il più elaborato. I *mawlid* divennero ben presto eventi molto popolari associati al misticismo, durante i quali gli ordini ṣūfī si riunivano pubblicamente, recitavano canti ritmici in onore di Dio e, in qualche caso, entravano in *trance*. [Vedi *ḌIKR*). Dall'Egitto, i *mawlid* si diffusero in molte altre zone del mondo islamico.

La popolarità dei *mawlid* incontrò in un primo momento delle resistenze da parte di alcuni teologi. Ibn Taymīya (morto nel 1328) e altri condannarono la celebrazione del *mawlid* del Profeta come un'innovazione nociva (*bid'a*). Dopo un acceso dibattito, la maggior parte dei teologi, tranne i precursori del successivo movimento wahhābita, che abbracciava l'Islam nella sua forma più idealizzata ed essenziale, tollerò il *mawlid* come innovazione lodevole (*bid'a ḥasana*), poiché ispirava reverenza per il Profeta. L'attività centrale del *mawlid* è la recitazione di lunghi poemi panegirici e leggende che ricordano Muḥammad e le sue gesta. Queste recitazioni sono così popolari che vengono ripetute anche in altre occasioni festive nel corso dell'anno.

L'accettazione della pratica popolare da parte dei teologi è una dimostrazione del principio islamico del consenso (*iǧmā'*). Uno dei cardini dottrinali dell'Islam è che la comunità dei credenti non può essere concorde su un errore. Le opinioni legali dei giuristi religiosi sembrano aver avuto un'influenza scarsissima nel ridurre la popolarità dei *mawlid*, cosicché la maggior parte dei giuristi fu portata ad adattare la dottrina teologica alle realtà sociali.

Come avviene per altre celebrazioni e riti di passaggio islamici, il *mawlid* presenta differenze considerevoli nelle varie parti del mondo islamico. In alcuni contesti, il *mawlid* si distingue appena da altre occasioni di festa; in altre zone, è uno dei più importanti eventi religiosi dell'anno. Nel XIX secolo, al Cairo, le celebrazioni del *mawlid* iniziavano il primo giorno di Rabī'a al-Awwal. In un quartiere della città venivano montate grandi tende, decorate con lanterne e iscrizioni coraniche. Ogni notte, gli ordini ṣūfī portavano le loro insegne in processione alle tende, cantavano il nome di Dio, recitavano poesie in onore di Muḥammad, e offrivano un rinfresco agli ospiti. Durante il giorno, ballerini, pagliacci e cantastorie intrattenevano il pubblico in un'atmosfera carnascialesca. Le celebrazioni raggiungevano il loro culmine l'undicesima e dodicesima sera del mese, con elaborate poesie e canzoni in lode di Muḥammad che continuavano fino all'alba. Recentemente, le restrizioni governative che proibiscono grandi assembramenti di persone hanno tentato di abbreviare queste celebrazioni. Tuttavia, il *mawlid* del Profeta e, in misura minore, quelli dei santi locali continuano ad essere grandi feste comunitarie che attirano centinaia di migliaia di persone nelle città principali dell'Egitto.

In altre parti del mondo islamico, gli ordini religiosi svolgono un ruolo meno centrale nelle feste del *mawlid*. In Marocco, il mese in cui cade il giorno natale del Profeta è popolarmente conosciuto con il nome di *mulūd*, la pronuncia locale del termine *mawlid*. I bambini che nascono in questo mese sono considerati particolarmente fortunati e spesso prendono nome da esso; il mese è anche un momento propizio per le circoncisioni. Le celebrazioni durano una settimana e culminano nella recitazione dei panegirici di Muḥammad nelle moschee della comunità, decorate e illuminate. Durante l'ultima notte, le recitazioni continuano fino all'alba. Alcune famiglie offrono una festa e distribuiscono cibo ai poveri; le donne si decorano mani e piedi con l'*henna* e visitano i cimiteri. A Giava, si celebra una festa per il *mawlid*, che è una delle due principali festività dell'anno in una regione che conosce complessi cicli di festività. Secondo una credenza popolare giavanese, offrire feste per la nascita del Profeta e per la fine del Ramaḍan distingue i musulmani dai non musulmani e gli uomini dagli animali; la grande importanza attribuita a questo evento non è però necessariamente condivisa da quei Giavanesi che hanno una concezione più elaborata della dottrina e del rituale islamico.

Il simbolismo del *mawlid* è particolarmente sviluppato tra i musulmani dell'Africa orientale di lingua swahili. Nella città e nell'isola di Lamu, al largo della costa settentrionale del Kenya, la maggior parte dei musulmani ritiene che il profeta Muḥammad, creato dalla polvere come tutti gli altri esseri umani, abbia portato «luce» alla terra durante questo mese. La pratica del digiuno durante il mese di Ramaḍān enfatizza la separazione tra natura e cultura e la distanza tra la società umana attuale e l'ideale islamico. Analogamente, il mese della nascita di Muḥammad è considerato un'occasione gioiosa che valorizza la vita vissuta qui ed ora, a cui si aggiunge la convinzione che il Profeta intende intervenire in favore del suo popolo e accetta tutti, pur riconoscendo pienamente le mancanze individuali. Si dice che durante questo mese il Profeta viva sulla terra come gli esseri umani e, come loro, provi amore e odio. I primi dodici giorni del mese sono caratterizzati da processioni, canti e musica di tamburi e flauti. Nelle sere successive si organizzano appassionate competizioni nelle moschee e nelle associazioni religiose dei vari quartieri di Lamu. Ogni quartiere gareggia con entusiasmo nel celebrare la vita e le opere di Muḥammad con canti e prosa e nel mostrare il proprio amore per il Profeta. Gli *šarīf*, discendenti di Muḥammad, sono particolarmente onorati a Lamu durante questo periodo.

Gli *šarīf* sono invitati a declamare poemi in onore di Muḥammad nella maggior parte delle diciannove mo-

schee della città di Lamu. Nelle suggestive esibizioni delle sere successive, gruppi di giovani delle scuole della moschea e musicisti eseguono canti e poesie che hanno provato per mesi. Durante le cerimonie vengono indossate tuniche di colori brillanti, donate da musulmani benestanti. I liberi e gli ex schiavi, membri di due importanti categorie sociali locali, durante queste celebrazioni fanno a gara nell'esprimere l'intenzione di utilizzare le ricchezze terrene offrendo cibo e bevande agli ospiti e, nel contempo, il loro talento nel mostrare amore per il Profeta. Se i preparativi per la festa di quartiere non vengono condotti con sufficiente impegno, si ritiene che gli *šarīf* parteciperanno con meno entusiasmo e attrarranno meno benedizioni per il quartiere stesso. Si dice che l'amore del Profeta congiunga il mondo della natura e quello della cultura. Le cerimonie prevedono il sacrificio di mucche, che sono considerate molto preziose sull'isola, la visita ai cimiteri, e la distribuzione di acqua di rose da parte degli *šarīf* per simboleggiare la capacità di Muḥammad di purificare i suoi seguaci dai loro peccati. Fino agli anni '70 del XX secolo, la distinzione tra liberi ed ex schiavi e tra *šarīf* e gente comune continuava ad essere significativa per molti musulmani dell'Africa orientale, ma negli ultimi decenni questo tipo di distinzioni si è perso a causa dell'azione dei musulmani riformisti.

BIBLIOGRAFIA

Per una storia delle origini del *mawlid*, cfr. G.E. Von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951: il volume include una raccolta di fonti dirette, tradotte dai testi originali. Sul *mawlid* in epoca più recente, cfr. E.W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1846, rist. New York 1973 (3ª ed.), che include una descrizione delle celebrazioni a cui l'autore assisté al Cairo nel 1834. Un breve commento sulle pratiche egiziane contemporanee si trova in M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford 1973. Per il Marocco, il miglior resoconto etnografico resta A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, II, London 1926, rist. New Hyde Park/N.Y. 1968. Un ottimo studio su come le pratiche del *mawlid* si sono modificate nel corso del tempo in tutta l'Africa settentrionale è P. Shinar, *Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib*, in Myriam Rosen-Ayalon (cur.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem 1977, pp. 371-413. Un rapido accenno al *mawlid*, che tuttavia contribuisce a collocarlo in un contesto rituale estremamente elaborato, si trova in Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960. Ma la più ampia discussione a proposito del simbolismo di questa festività elaborato in un contesto locale è A.H.M. el-Zein, *The Sacred Meadows. A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Evanston/Ill. 1974.

DALE F. EICKELMAN

MESSIANISMO ISLAMICO. La figura musulmana del Mahdi, colui che è «rettamente guidato» o «guidato da Dio» (temine che deriva dall'arabo, quale participio passivo del verbo *hadā*, «guidare»), ha molto in comune con la precedente esperienza messianica giudeo-cristiana. L'attesa di un profeta escatologico mandato da Dio alla fine dei tempi ha avuto un ruolo rilevante nella storia dell'Islam e nelle fedi sorelle. Come fenomeno musulmano, tuttavia, il concetto di Mahdi non può essere inteso del tutto in senso esclusivamente escatologico e il confronto con il messianismo ebraico o con la concezione cristiana della seconda venuta di Cristo non ne risolve la complessità in ambito musulmano; né lo si dovrebbe considerare concetto esotico e fazioso, e quindi tale da rispecchiare semplicemente punti di vista estremi. Le attese messianiche costituivano parte integrante della formazione della comunità musulmana originaria e contribuirono a dividere i musulmani in due grandi gruppi in competizione tra loro, i sunniti e gli šī'iti. L'appropriazione da parte dell'Islam della mitologia messianica ha svolto un ruolo decisivo in diversi ambiti culturali e ideologici ed è stato un fattore essenziale nei movimenti di riforma e rinascita, nelle scuole religiose e nelle dottrine metafisiche.

Prime espressioni del mito del Mahdi. L'impostazione nettamente messianica dell'Islam delle origini può essere stimata in base all'elevato grado di attesa escatologica che pervadeva il Vicino Oriente durante il V e VI secolo d.C. e fu amplificata nella tensione escatologica presente nel Corano verso un aldilà idealizzato. Nel Corano, la schiacciante insistenza sul tema del Giorno del Giudizio, sui segni dei tempi (*ašrāt al-sā'a*) e sulle ricompense per i giusti e i tormenti per i malvagi evoca un'atmosfera letteraria e psicologica apocalittica. Nel periodo immediatamente precedente l'Ultimo Giorno si manifesteranno segni inquietanti di disordine cosmico: fumo caotico o tenebre informi, l'apparizione della bestia (*al-dābba*) dalla terra, un'alba a occidente e diverse anomalie astrali. Tutto ciò condurrà gli uomini al luogo del raduno finale e lì sarà convocato anche al-Daǧǧāl (l'Anticristo) e le nazioni di Gog e Magog, che annunceranno un periodo eccezionale di terrore e timore. Il termine *al-mahdī* è assente nel Corano, anche se il concetto di guida di Dio costituisce uno degli assiomi fondamentali del testo, connesso all'insegnamento sulla guida divina dei fedeli cui corrisponde lo smarrimento degli infedeli da parte di Dio. La sura 18,17 afferma: «Colui che Dio guida, egli è il guidato [*al-muhtadī*, participio dell'ottava forma di *hadā*], e colui che [Dio] travia non troverà patrono che l'ammaestri». Se il Corano non presenta una decisa retorica della salvezza, è invece profondamente interessato alla condizione umana e al modo di liberarsene o, per impiegare

espressioni tipiche dell'Islam, al modo di trionfare su di essa ed essere tra i vincitori, che ricevono una guida salvifica (*hudan, hidaya*) e che perciò evitano la rovina.

A tali concetti si accompagna la visione della comunità santa in stretta relazione con Dio e il suo profeta. Poiché in Arabia alcuni cristiani ed Ebrei predicevano che sarebbe apparso presto un profeta escatologico (sura 2,89) che avrebbe vendicato la loro comunità, e giacché in tutto il Vicino Oriente la tipologia messianica era stata sfruttata quale sostegno per la legittimazione imperiale o regale (particolarmente dell'imperatore di Bisanzio, del negus abissino e del sovrano ebreo Ḏū Nuwās nello Yemen), la pretesa dei musulmani che Muḥammad fosse l'anello finale della catena profetica, il «sigillo» dei profeti, inizialmente può essere stata intesa in senso messianico. Più pertinente è la posizione e la funzione che Muḥammad ricopriva come guida ispirata da Dio della sua neonata comunità, in cui instillava un sentimento di missione storica universale e di urgenza dinamica di rilevanza cosmica. Dopo la sua morte, lo Stato musulmano in espansione dovette risolvere il dilemma della natura della guida autorevole sotto la spinta dei determinanti eventi successivi. Due tendenze basilari emersero nel corso dei primi due secoli (VII e VIII secolo d.C.): quella šī'ita, che sosteneva la necessità della continuazione del carisma profetico nella linea della discendenza di Muḥammad attraverso la carica dell'imamato, e quella della maggioranza sunnita, che aderiva al califfato quale legittimo successore della *leadership* profetica e che, tuttavia, privava il califfo del carisma spirituale e religioso e preferiva derivare autorità e guida dal Corano stesso, fondamento per le decisioni giuridiche e religiose.

La figura del Mahdi apparve in seguito agli avvenimenti religiosi e politici che ebbero luogo tra l'assassinio di 'Uṯmān, il terzo califfo, nel 35 eg. / 655 d.C., e il martirio di al-Ḥusayn, nipote di Muḥammad e figlio di 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino e genero dello stesso Muḥammad, un quarto di secolo dopo. Il concetto di Mahdi quale salvatore atteso deve essere emerso tra gli ambiziosi e turbolenti gruppi di Arabi che sostenevano le pretese degli 'Alidi a guidare legittimamente la comunità, e dal particolare insieme di condizioni socio-politiche che si accompagnavano a una diversa interpretazione della rivelazione islamica. La spiritualità relativa alle recentissime credenze sulla venuta del Mahdi non poteva essere stata inculcata improvvisamente nel pensiero musulmano, ma il termine stesso, nel significato di «colui che è guidato da Dio», apparve per la prima volta nel 686 d.C. a Kufa con la rivolta šī'ita di al-Muḫtār, la cui propaganda avvenne in nome del terzo figlio superstite di 'Alī, Muḥammad ibn al-Ḥanafīya. Il movimento fondato da al-Muḫtār, noto come Kaysānīya, divulgò numerosi aspetti religiosi della teoria šī'ita dell'imam, quali la designazione esplicita dell'imam (*naṣṣ*) e l'occultamento e l'atteso ritorno dell'imam o Mahdi (dottrine della *ġayba* e *rağ'a*). [Vedi *IMAMATO* e inoltre *ĠAYBA*].

Sviluppo šī'ita del mito del Mahdi. La peculiare ideologia apocalittica della Kaysānīya e di simili gruppi era caratterizzata dall'orientamento rivoluzionario e da una tendenza verso una sorta di idealismo utopistico radicale insito nella dottrina del Mahdi, che comprendeva il tema della rivalsa e concrete attese politiche. Il Mahdi era inteso come una figura profetica ed escatologica, scomparsa dalla vista dei mortali e miracolosamente sopravvissuta in uno stato semiparadisiaco fino all'epoca della sua attesa ricomparsa; secondo la tradizione profetica, egli avrebbe allora guidato l'esercito dei giusti e dato inizio al terribile dramma dell'*eschaton*, «riempiendo la terra di giustizia e di equità, laddove è ora colma di ingiustizia e oppressione». Egli ricopre il ruolo sia di vendicatore dei torti subiti dagli šī'iti, sia di araldo della teocrazia finale sulla terra, quando saranno puniti i malvagi e avrà termine la tirannia, cui seguirà l'inizio di un regno beato di perfezione sociale e religiosa che precede il Giorno della Resurrezione. Il Mahdi era legato a tali eventi stabiliti e predetti da Dio prima del Giorno del Giudizio e descritti nel Corano come i segni degli ultimi tempi.

È significativo che la Kaysānīya confrontasse in modo esplicito la persona dell'imam o Mahdi e il ruolo di Gesù descritto nel Corano. Sebbene non si possa asserire che il Corano presenti Gesù nelle vesti di Cristo o Messia, la sua seconda venuta è di norma accettata nella tradizione musulmana quale segno dell'ora della resurrezione (cfr. sure 4,159 e 43,61), e nelle prime esegesi musulmane era ampiamente accolta la sua ascensione corporea, secondo l'insegnamento dei docetisti, seguita dalla sua morte definitiva dopo il ritorno. Vi è un'evidente fusione o mescolanza tra la figura del Mahdi e il dramma apocalittico cui egli dà inizio e il dramma della reintegrazione già insito nella seconda venuta di Gesù. I vari precedenti ebraici o cristiani della figura del Mahdi proposti da alcuni studiosi sono tutti aleatori (ad esempio, Elia ritornato, il messia efraimita, il termine cristologico nestoriano *mahdoya* forse attribuito a Muḥammad), benché permanga un innegabile influsso dei concetti religiosi relativi alle precedenti figure profetiche escatologiche. Tale eredità fu integrata con gli avvenimenti reali che foggiarono l'autocoscienza dei primi šī'iti nello sviluppo di queste concezioni.

Nell'ambito del più ampio movimento šī'ita dei primi tre secoli dell'Islam il titolo di Mahdi fu ripetutamente impiegato dai vari pretendenti 'alidi, come l'hasanide Muḥammad al-Nafs al-Zakīya, che portò a una

fallimentare rivolta contro il califfo abbaside al-Manṣūr nel 758, o 'Ubayd Allāh, fondatore della dinastia fatimide ismailita in Africa settentrionale nel 909; fu altresì adottato quale titolo del regno dal califfo abbaside al-Mahdī (regnante dal 775 al 785). Sebbene fossero stati i circoli rivoluzionari che derivavano dalla Kaysānīya a sfruttare il termine per primi, un'altra ala significativa degli šī'iti, rappresentata dagli 'Alidi husaynidi (la linea dei dodici imam), fece dell'attesa della salvezza futura un punto nodale del proprio insegnamento. In ogni caso, la linea degli imam husaynidi non partecipò ad alcun movimento politico chiliastico o millenarista e sembra che abbia evitato l'impiego del termine Mahdi per autodesignarsi, definendo invece l'imam Qā'im («colui che sta», colui che sorgerà) o Hādī al-Muhtadīn («guida di coloro che sono rettamente guidati»). In questo primo periodo è probabile che in qualche misura i concetti di imam e di Mahdi si sovrapponessero, poiché ogni pretendente all'imamato i cui seguaci credevano nell'occultamento e nel ritorno poteva essere considerato un Mahdi potenziale o effettivo. I circoli šī'iti radicali iracheni sperimentarono l'avanzata di un'attività religiosa speculativa già all'inizio dell'VIII secolo d.C.; i loro legami con le più antiche tradizioni gnostiche, monastiche e mistiche sono oscuri ma ebbero conseguenze rilevanti nella loro concezione dell'imam e della figura del Mahdi. Le credenze concernevano la purezza dell'imam/Mahdi, la sua conoscenza soprannaturale, la modalità della sua ascesa, il suo potere di intercessione e remissione del peccato, e la sua gloria e giustificazione future si svilupparono e furono accettate quali parte integrante della figura del Mahdi dalla componente più numerosa della Šī'a, gli šī'iti duodecimani. Tale linea ininterrotta di imam aveva contrastato la tendenza dei gruppi rivali a «fermarsi» a un particolare imam e ad attenderne la ricomparsa come Mahdi, e anche il proliferare di numerosi pretendenti messianici caratteristico del profetismo radicale šī'ita fino alla morte dell'undicesimo imam, al-Ḥasan al-'Askarī, nell'874. Si dichiarò allora che il figlio di costui era vivo ma occultato e, fino al suo ritorno imminente, era possibile comunicare con lui tramite una serie di agenti (i quattro *safīr* durante il periodo della piccola *ġayba*). Dopo il 941 i giuristi a capo degli šī'iti duodecimani accettarono il totale occultamento del dodicesimo (o nascosto) imam in veste di Mahdi fino al suo ritorno nella pienezza dei tempi; era dunque iniziata l'era della grande *ġayba* che dura tutt'oggi. Questa decisione significò che, riguardo al Mahdi, veniva adottata la posizione degli šī'iti radicali, respinta in precedenza dalla linea husaynide, ma incentrata ora su un'immagine del Mahdi più spirituale, legata a una fede personale e redentrice. Tale fede fu sostenuta da un rituale specifico e da pratiche cultuali proprie degli šī'iti duodecimani e fu permeata dalla loro peculiare teologia di diseredazione, martirio e sofferenza dei giusti. [Vedi *ŠĪ'A*].

La figura del Mahdi nella storia. Le caratteristiche basilari del mito del Mahdi non si sono modificate in modo significativo a partire dalla sua prima formulazione. Il Mahdi apparirà nel periodo di anarchia e caos che precederà la fine dei tempi, epoca segnata da sconvolgimenti e discordia (in arabo, *fitna*, letteralmente, «prova», «contrasto») che caratterizzeranno la prova finale cui Dio sottoporrà gli uomini, e da rivolte e sedizioni (*malāḥim*) che porteranno allo scisma. Questo lungo periodo di disgregazione sociale e politica condurrà al dominio del male, della falsità e dell'ingiustizia sia nella società, sia nella natura. Tale confusione fungerà da prova della purezza dei fedeli che rimangono. Durante lo stadio finale di tale processo il Mahdi riapparirà per inaugurare una nuova epoca di reintegrazione e per riconfermare la validità della rivelazione divina. Ciò avverrà con la restaurazione della giustizia del passato mediante il ristabilimento della fede e della comunità musulmane (ossia, la forma di governo) in una breve età dell'oro intermedia. In alcune narrazioni egli ritornerà a Mecca il giorno dieci del mese di Muḥarram, il giorno di 'Āšūrā', e da lì si recherà a Kufa per dare inizio alla collera e alla retribuzione divine, accompagnato dall'esercito dei fedeli, e prima di morire regnerà per sette o settanta anni, con l'ausilio delle armate degli angeli e assistito da Gesù ritornato.

Nell'ambito del culto šī'ita del capo carismatico l'identità del Mahdi è nota (sebbene egli si trovi in occultamento), mentre è sconosciuto il momento del suo ritorno, poiché la credenza nel Mahdi si identifica con il ritorno dell'Imam nascosto o Ṣāḥib al-Zamān, «signore della fine dei tempi». Alcuni musulmani sunniti, tuttavia, sostengono che nessuno possa conoscere l'identità del Mahdi finché egli non appaia e la renda manifesta, mentre altri limitano il ruolo di Mahdi unicamente a Gesù. Egli deve sembrare un uomo comune che si presenta come un riformatore o un conquistatore, sebbene taluni sunniti accettino che il Mahdi sia nascosto senza alcun riferimento a un occultamento soprannaturale. Il concetto di Mahdi era talvolta considerato dai teologi sunniti con tale cautela e sospetto che ne veniva omesso il titolo o il ruolo, e questa tendenza ha oggi ricevuto nuovo impulso. Due delle quattro raccolte fondamentali di tradizioni sunnite, quella di Buḫārī e quella di Muslim, non fanno alcun riferimento al Mahdi e l'eminente teologo al-Ġazālī (morto nel 1111), nella sua classica *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Rinascita delle scienze religiose), omette qualunque indicazione in proposito, alludendo solo ai coranici segni dei tempi. I sunniti tuttavia accettano la generale credenza musulmana in un Rinnovato-

re o Riformatore (*muğaddid*), che appare ogni secolo in qualche parte del mondo islamico e la cui funzione quale rinnovatore della fede e della forza della comunità affianca parzialmente il ruolo attribuito al Mahdi. La credenza nel Mahdi è sopravvissuta nel cuore delle masse musulmane, di modo che in periodi di particolare tensione, dovuti a una dominazione straniera o a instabilità sociale, ha potuto essere prontamente riproposto il ritorno imminente del Mahdi affinché correggesse il corso della storia. La tendenza consolidata a considerare la profezia come una storia predetta e la storia quale profezia compiuta, e il mito sviluppatosi intorno al Mahdi, unito all'idealizzazione della storia delle origini della comunità quale archetipo per una rappresentazione sacra della fine dei tempi presente nella coscienza musulmana, permisero alla poco definita concezione sunnita del Mahdi di essere adattata alla situazione contingente, o formulata in modo tale che un candidato idoneo potesse dichiarare di essere l'Atteso.

Nella storia musulmana vi sono numerosi esempi di presunti Mahdi che cercarono di contestare e rovesciare con le armi l'ordine politico vigente. Raramente i movimenti Mahdi ottennero un autentico successo politico: essi riuscirono unicamente a gettare fondamenta basate sulla esistente fedeltà tribale, su un senso di espropriazione e alienazione rurale o della periferia urbana, o su modelli di opposizione socio-politica. Diversi elementi hanno contribuito alla comparsa di personaggi messianicamente ispirati. La tradizione del millenarismo quale strumento idoneo alla protesta sociale e al dissenso religioso era emersa da tempo nella storia musulmana. Un altro fattore tuttora significativo è la posizione dinamica e spiritualmente combattiva della consapevolezza e dell'ideologia islamiche, unita all'autodefinizione come ordine universale salvifico. Di norma, i movimenti vincenti attraversano tre fasi progressive: 1) inizialmente, vi è una intensa propaganda per una sorta di rinascita islamica, volta a ottenere il sostegno degli insoddisfatti e degli svantaggiati; 2) con l'aumentare degli adepti, si ha la formazione di una organizzazione militare che si impegna a diffondere le rivendicazioni e le imprese militari del movimento; 3) infine vi è l'emergere di uno Stato territoriale le cui aspirazioni teocratiche divengono gradualmente obsolete.

Ibn Tūmart (morto nel 1130), che iniziò la carriera come riformatore morale, fondò l'Impero almohade che, al suo apogeo, si estendeva in Africa settentrionale dalle attuali città marocchine di Marrakesh e Fez alla Tunisia e alla Tripolitania. La sua pretesa messianica si univa a un credo teologico di stretta osservanza sunnita e a un ascetismo estremo, nonché alla rivendicazione di discendere dagli 'Alidi e di possedere i simboli, come ad esempio la spada del Profeta, della legittimità degli 'Alidi stessi. La sua concezione del Mahdi-califfo sottolineava l'infallibilità del sovrano, un tratto di norma assente nelle teorie sunnite concernenti il califfato, ma essenziale per l'imamato šī'ita.

All'inizio dell'ultimo secolo del primo millennio islamico, le predizioni sul Mahdi acquisirono notevole rilevanza. Tra i vari personaggi si possono menzionare il maestro ṣūfī Sayyid Muḥammad Nūrbaḫš, che guidò un movimento messianico sorto nel Badakhshān (Iran) e poi in Iraq, e diversi importanti predicatori-riformatori nell'India musulmana, tra cui Mīr Sayyid Muḥammad di Jaunpūr (morto nel 1505 nel Beluchistan), e la Mahdāwīya dell'Indostan, originariamente una comunità contadina sunnita fortemente puritana di asceti militanti in contrasto con i capi religiosi ufficiali delle corti. Il loro *leader*, Šayḫ 'Alā'ī, fu torturato a morte per aver rifiutato di recedere dalle sue pretese messianiche. Nell'area turco-persiana in questo periodo vi furono grandi rivolgimenti che portarono ad una vittoriosa accettazione dell'ideologia messianica tramite i capi delle tribù, in particolare alla nascita della dinastia safavide in Iran all'inizio del XVI secolo, sotto la guida di Šāh Ismā'īl, anch'egli autoproclamatosi Mahdi.

La vitalità e la forza dell'eredità messianica nell'Islam trovò un'espressione particolarmente drammatica con il Mahdi del Sudan, Muḥammad Aḥmad ibn 'Abd Allāh. Il suo movimento, la Mahdīya, dilagò nel Sudan nilotico negli ultimi due decenni del XIX secolo, contribuendo in modo decisivo alla nascita del Sudan come Stato nel XX secolo. Nel giugno del 1881 questo importante religioso sudanese fece la sua apparizione pubblica in veste di Mahdi nell'isola di Aba e, nel giro di breve tempo, il suo movimento trasformò il Sudan in una teocrazia islamica e successivamente in un regno islamico che, dalla morte del Mahdi nel 1885 fino alla sua disfatta nel 1898-1899, fu governato dal suo luogotenente anziano e successore spirituale, Ḫalīfa 'Abd Allāh. La Mahdīya è stata l'ultima fiammata di una serie di grandi movimenti spirituali improntati a una rinascita sunnita che diedero origine a Stati dinastici e teocratici: la Wahhābīya in Arabia, il movimento Fulbe di Šehu Usuman dan Fodio a Sokoto e la Sanūsīya in Cirenaica. La fratellanza ṣūfī sanūsita sfruttò le connessioni con l'eredità messianica e al suo capo venne attribuito il titolo di Mahdi; fu il Mahdi sudanese, tuttavia, che abbracciò sentitamente la figura messianica e consapevolmente cercò di riprodurre le presunte condizioni della comunità originaria di Muḥammad, tentando di ripetere la carriera del Profeta. Il carattere in parte ascetico e in parte comunista del suo movimento fu sostenuto dalle allusioni a miti millenari, come la pretesa di possedere la spada del Profeta, tema originariamente sviluppato dai primi šī'iti quale emblema messianico di legittimità

e autorità. [Vedi *WAHHĀBĪYA*; *ĞIHĀD*; e la biografia di *MUḤAMMAD AḤMAD*].

In Iran, l'importante movimento del Bāb, il «precursore» del Mahdi, Sayyid 'Alī Muḥammad Šīrāzī (giustiziato nel 1850), scosse la serenità degli šī'iti duodecimani dimostrando che l'eredità messianica continuava a essere una valida alternativa per alcuni šī'iti, nonostante la prevalente quiescenza politica della loro gerarchia religiosa. All'inizio del XX secolo, il movimento bābī diede origine alla fede Bahā'ī quale religione separata. [Vedi *BĀBĪ* e *BAHĀ'Ī*]. Più a est, nel Punjab, Mirzā Ġulām Aḥmad di Qādīān (morto nel 1908), che fondò il movimento Aḥmadīya, rivendicò il ruolo di Mahdi, e tuttora i suoi seguaci in Pakistan e in Europa occidentale continuano in suo nome l'attività di proselitismo. Le dottrine aḥmadite coincidono in gran parte con quelle dell'Islam sunnita ma rinunciano a mezzi violenti o a qualunque rivendicazione politica. Il Mahdi stesso viene considerato un'incarnazione sia di Gesù, sia di Muhammad, e nel contempo una manifestazione (*avatāra*) di Kṛṣṇa, che è il secondo (o promesso) messia. [Vedi anche *AḤMADĪYA*].

L'eredità del Mahdi. Molto di quanto si è detto sul Mahdi ricade in categorie diverse da quella dei concetti astratti. Le leggende sul suo ruolo, la sua persona, i suoi compiti e i suoi poteri costituiscono un discorso concreto e spesso narrativo e devono intendersi nel contesto della vita spirituale e religiosa dei musulmani. Allo stesso tempo, gli aspetti sociale e politico della comunità sono inseparabili dall'insieme di miti che circonda il Mahdi. Le tendenze restauratrici e radicalmente utopistiche del messianismo musulmano si alimentano reciprocamente, e la tensione tra queste due direzioni evocate dal mito del Mahdi spiegano come si possa generare sia la catastrofica eruzione apocalittica nella storia, sia la «neutralizzazione» speculativa, perfino mistica, di brame millenariste.

La figura del Mahdi ha svolto una funzione mitica nel rivitalizzare una *leadership* dogmatica o anacronistica, nel mobilitare le masse soffocate dall'espropriazione o dalla marginalità sociale oppure oppresse da una dominazione straniera, o ancora nel fornire un fondamento ideologico e religioso per aiutare i fedeli ad affrontare creativamente le proprie realtà storiche. Le forme più apocalittiche e combattive di questo mito tendevano ad un cambiamento storico rivoluzionario e sono storicamente più rilevanti. La congruenza di eresia e messianismo nell'Islam non è casuale, e concetti apparentemente «eretici» in effetti ebbero un ruolo legittimo nella sua storia in qualità di elementi indigeni. Le forze vitali presenti nella figura del Mahdi sono potenzialmente caotiche e distruttive anche se mantengono la tensione creativa inerente alle interpretazioni contradditorie della rivelazione. Oggi tale eredità continua a svilupparsi e alimenta ancora le speranze e i timori dei musulmani, sia nella grande rinascita šī'ita ora in corso in Iran e in Libano, sia tra i *leader* fondamentalisti arabi che premono per la riforma e l'islamizzazione del governo e della società. [Vedi anche *ESCATOLOGIA ISLAMICA*, *NUBŪWA* e *MODERNISMO ISLAMICO*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio esaustivo dell'intera gamma di temi messianici e movimenti storici. Un'indicazione generale è fornita da C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdī*, in *Verspreide Geschriften*, Bonn 1922, I, pp. 147-81; la concezione musulmana medievale si trova in Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, F. Rosenthal (trad.), London 1958, II, pp. 156-232. Studi autorevoli sulla prima comparsa, sul retroterra e sullo sviluppo del Mahdi nei movimenti šī'iti sono J.O. Blichfeldt, *Early Mahdism*, Leiden 1985 e A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shī'ism*, Albany/N.Y. 1981. Per la prima rivoluzione abbaside, si può consultare M. Sharon, *Black Banners from the East. Incubation of a Revolt*, Jerusalem 1983. La ricerca di E. Blochet, *Le Messianisme dans l'heterodoxie musulmane*, Paris 1903, è tuttora utile per i movimenti šī'iti radicali, sebbene debba essere letta con cautela.

Si può gettare uno sguardo sulla principale corrente tradizionale duodecimana riguardo al Mahdi e ai suoi toni mistici in S. al-Mufīd, *Kitāb al-irshād. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imāms*, I.K.A. Howard (trad.), London 1981, pp. 524-54; in H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I, *Le Shī'isme duodécimain*, Paris 1971, capp. 2, 6 e 7; e nei contributi di Corbin in «Eranos-Jahrbuch», 28 (1959) e 32 (1968). L'esperienza messianica šī'ita ismailita è trattata in P.J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of State*, Lahore 1957; D. Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, in «Der Islam», 52 (1975), pp. 47-85, 239-62, e 53 (1976), pp. 5-27; M.G.S. Hodgson, *The Order of the Assassins. The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World*, 1995, rist. New York 1980. Per i Mahdi indiani del XVI e XVII secolo una breve analisi si trova in S.A.A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Nothern India*, Agra 1965; per il movimento Aḥmadīya, cfr. S. Lavan, *The Ahmadiyyah Movement. A History and Perspective*, New Delhi 1974.

Un valido studio dei diversi aspetti del Mahdismo e delle combinazioni ṣūfī-šī'ite post-mongole è M.M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids. Schī'ism, Ṣūfism, and the Gulāt*, Wiesbaden 1972. Sul Bāb e sull'Iran del XIX secolo, cfr. E.G. Browne, *Materials for the Study of the Bābī Religion*, Cambridge 1918, e A.L.M. Nicolas, *Seyyēd Ali Mohammed dit Le Bāb*, Paris 1905.

DOUGLAS S. CROW

MI'RĀĞ. La credenza che Muḥammad sia asceso al cielo mentre era ancora in vita e gli siano stati svelati i segreti dell'altro mondo che nessun altro aveva cono-

sciuto prima di lui è condivisa da tutte le fazioni dell'Islam. Nella letteratura religiosa musulmana, l'idea del Mi'rāğ, l'ascensione al cielo di Muḥammad, è strettamente associata a quella dell'Isrā', il suo viaggio notturno. Nessuno dei due termini appare in questa forma nel Corano, ma entrambi i concetti si sono sviluppati in stretta connessione con importanti, sebbene ambigui, passi coranici.

Riferimenti coranici. Il termine *isrā'* deriva dalla sura 17,1: «Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal Tempio Santo al Tempio Ultimo, dai benedetti precinti, per mostrargli dei Nostri Segni». È ragionevolmente certo che con l'espressione «il Suo servo» ci si riferisca a Muḥammad, con «il Tempio Santo» a Mecca (cfr. sure 2,144.149.150.191.196.217; 5,2; 8,34; 9,7.19. 28; 22,25; 48,25.27) e che l'espressione «di notte» si riferisca a un viaggio iniziato di notte (44,23), senza alludere alla natura miracolosa del viaggio.

Meno certo, invece, è il significato dell'espressione «Tempio Ultimo» (*al-masğid al-aqṣā*). Fin dalle tradizioni profetiche più antiche (*ḥadīṯ*), questo termine è stato spiegato o come un un tempio sulla terra (la Gerusalemme «terrena», il recinto del tempio) o come un tempio in cielo (la Gerusalemme «celeste», sede del trono divino). Non c'è apparentemente alcuna connessione tra il versetto dell'*isrā'* e un sogno (*ru'yā*) mandato da Dio a Muḥammad e menzionato nella stessa sura (17,60), anche se gli *ḥadīṯ* intendono questo sogno come una visione di Gerusalemme che Muḥammad riferiva agli increduli meccani.

L'associazione del «Tempio Ultimo» con la Gerusalemme terrestre, che divenne l'interpretazione più diffusa, sembra confermata dalla frase coranica «la terra che noi benedicemmo», che si riferisce alla Terra Santa (21,71.81; 7,137; 34,18), sebbene la Palestina sia in genere chiamata «il confine della nostra terra» (30,3). Questa interpretazione fu incoraggiata sotto gli Omayyadi, che si prodigarono a celebrare la santità di Gerusalemme, in concorrenza con Mecca, che all'epoca era dominata dal loro nemico 'Abd Allāh ibn Zubayr. L'interpretazione del «Tempio Ultimo» come al-Ği'rāna, un luogo ai margini del recinto sacro di Mecca da cui Muḥammad partì per il suo pellegrinaggio (*'umra*) nel mese di Ḏū al-Qa'da del 630, è stata definitivamente smentita (M. Plessner, *Muhammad's Clandestine 'Umra in the Ḏū'l-Qa'da 8 H. and Sūra 17,1*, in «Rivista degli Studi Orientali», 32 [1957], pp. 525-30; R. Paret, *Die 'ferne Gebetsstatte' in Sure 17,1*, in «Der Islam», 34 [1959], pp. 150ss.).

L'associazione con la Gerusalemme celeste è sostenuta dalla fonti classiche degli *ḥadīṯ* e dei commentari coranici, che tendevano a usare il termine *isrā'* per alludere all'ascesa al cielo e pertanto mettevano in relazione il viaggio notturno di Muḥammad con la sua ascensione. Questa spiegazione, che comprende anche la purificazione del cuore di Muḥammad come fase preparatoria, tende a leggere l'intera storia come un'iniziazione divina di Muḥammad alla sua carriera profetica.

La parola *mi'rāğ*, letteralmente «scala», se intesa come ascensione, sembra implicare un riferimento alla scala di Giacobbe (Gn 28,12). La parola è probabilmente un prestito dall'etiopico *ma'āreg* (*Libro dei Giubilei* etiopico 21,37), che rende l'ebraico *sullām*. Questi riferimenti criptici del Corano potrebbero avere varie origini: le immagini apocalittiche di una scala celeste che ricorre nella letteratura ebraica delle *hekalot*; nozioni simboliche di una scala a sette pioli su cui l'anima ascende attraverso le porte del cielo, che si trova nella liturgia mithraica; le concezioni gnostiche della scala come mezzo per ascendere al cielo, come nel caso della *sumbilta* mandea e del pilastro di gloria manicheo.

In altri passi coranici, Dio è chiamato «Signore delle Scale» (*ḏū al-ma'āriğ* 70,3; cfr. anche 43,33 e 40,15) a cui gli angeli, lo spirito e la volontà divina «ascendono» (*ta'ruğu*, *ya'ruğu*) in un giorno (70,4; 32,5). Dio conosce che cosa scende dal cielo e che cosa vi sale (34,2; 57,4). Il concetto di ascesa al cielo sembra comparire anche nell'episodio in cui il Faraone ordina di costruire una torre per consentirgli di raggiungere le corde del cielo e arrivare al dio di Mosé (40,36-37), oppure quando Muḥammad viene sfidato dai suoi oppositori a salire al cielo (17,93). A questo risponde: «Possano ascendere sulle corde» (38,10) e «Stenda una corda fino al cielo» (22,15), perché anche se Dio aprisse loro «una porta del cielo» (15,14), o se avessero «una scala» fino al cielo (*sullam* 52,38; 6,35) e la salissero (6,125), non crederebbero.

Tre passi coranici che non si riferiscono esplicitamente all'ascesa al cielo sembrano tuttavia in rapporto con l'esperienza della visione del cielo da parte di Muḥammad. Le sure 81,19-25 e 53,1-12 forniscono due versioni parallele di una visione in cui Muḥammad vide un messaggero divino all'orizzonte, mentre nella sura 53,13-18 si trova l'esposizione di una visione in cui il Profeta colse i più grandi segni di Dio presso l'albero di loto ai margini del Paradiso. In entrambi i casi il messaggero celeste si era avvicinato al Profeta da lontano, ma non lo aveva portato via.

Sulla base della documentazione coranica appare certo che *mi'rāğ* e *isrā'* si riferiscono a esperienze compiute da Muḥammad prima della sua fuga da Mecca a Medina nel 622, dato che i passi coranici che ne parlano sembrano risalire a quel periodo. Non è tuttavia possibile stabilire se queste esperienze si collochino davvero all'inizio dell'attività profetica di Muḥammad a Mecca, benché questo sembri il contesto più naturale.

Tradizione narrativa. I passi coranici furono messi in relazione con leggende che si svilupparono rapidamente durante i primi due secoli dell'Islam attraverso l'attività dei *quṣṣāṣ*, i pii cantastorie popolari. Le loro storie vennero poi raccolte e riutilizzate col metodo degli *ḥadīṯ* nella biografia del Profeta (*sīra*), allo scopo di stabilire un consenso degli studiosi (*iğmā'*) riguardo a tale tradizione leggendaria e soprattutto orale. Questo consenso, che è rispecchiato dalla *Sīrat Muḥammad* di Ibn Isḥāq (morto nel 767), rivista da Ibn Hišām (morto nell'834), ammetteva entrambe le interpretazioni per il «Tempio Ultimo» e le armonizzava attribuendo all'*isrā'* lo specifico significato di viaggio notturno a Gerusalemme. Questa armonizzazione comportò l'eliminazione delle tradizioni più antiche, secondo le quali Mecca era stata il punto di partenza dell'ascensione, e la sostituzione di Mecca con Gerusalemme, punto di partenza dell'ascensione di Cristo, e luogo in cui, forse a partire dal califfato di 'Abd al-Malik (685-705), l'impronta del piede del Profeta veniva mostrata ai pellegrini musulmani.

Sīrat Muḥammad. L'opera di Ibn Isḥāq che racconta gli eventi miracolosi avvenuti nel corso di una sola notte mette insieme tutti gli elementi in una narrazione continua, ma inverte gli eventi. Una notte Muḥammad, addormentatosi presso la Ka'ba a Mecca (o, forse, nella casa di Umm Hāni'), viene svegliato dall'angelo Gabriele, che lo conduce da un animale alato di nome Burāq. Gabriele mette il Profeta sul dorso di questo destriero e insieme viaggiano verso Gerusalemme. A Gerusalemme incontrano diversi profeti, tra cui Abramo, Mosè e Gesù. Guidando una preghiera pubblica (*ṣalāt*), Muḥammad emerge tra tutti gli altri profeti lì riuniti. Quando il Profeta ha finito tutto ciò che doveva essere compiuto a Gerusalemme, come afferma la narrazione, appare la bella scala (*mi'rāğ*) su cui i morenti fissano gli occhi e che le anime degli uomini percorrono per salire al cielo. Gabriele aiuta Muḥammad a salirla e lo conduce alle porte dei sette cieli, una dopo l'altra. A ogni porta viene chiesto a Gabriele di identificare Muḥammad e di testimoniare che egli ha già ricevuto la rivelazione. Segue una lunga descrizione delle esperienze di Muḥammad nei cieli, in ognuno dei quali incontra uno dei profeti. Infine, Muḥammad raggiunge il giardino del Paradiso (così come, dal primo cielo, aveva visto le torture dell'Inferno) e si presenta davanti al trono di Dio per parlare con Lui. Dio allora riduce il numero di preghiere giornaliere obbligatorie per la comunità musulmana da cinquanta a cinque. Muḥammad torna a Mecca e la mattina seguente informa i meccani che durante la notte è andato in Siria ed è tornato indietro. I presenti, incluso il suo fedele compagno Abū Bakr, sono naturalmente piuttosto scettici in un primo momento, e molti seguaci del Profeta lo abbandonano.

Ḥadīṯ. La letteratura degli *ḥadīṯ*, influenzata in parte dalle tradizioni apocalittiche ebraiche e cristiane, ha arricchito la narrazione originaria dell'ascesa al cielo del Profeta con una grande varietà di dettagli, che riguardano la preparazione all'ascesa, l'animale cavalcato e le esperienze vissute in cielo. A questo punto, tra l'altro, la storia della purificazione del cuore di Muḥammad è stata anteposta al racconto dell'ascensione. Mentre Muḥammad sta dormendo nei pressi della Ka'ba, gli appaiono degli angeli che lo fanno sdraiare sulla schiena, aprono il suo corpo e lavano, con acqua attinta dal pozzo di Zamzam, il suo cuore e le sue viscere, purificandoli dal dubbio, dall'idolatria, dall'ignoranza e dall'errore. Portano poi un vaso d'oro pieno di sapienza e di fede e riempiono il suo corpo con queste virtù. Purificato nel cuore e consacrato ad essere un profeta, Muḥammad viene portato al cielo inferiore.

L'animale che trasporta Muḥammad a Gerusalemme, Būraq (etimologicamente interpretabile, probabilmente, come «piccolo lampo splendente», dall'arabo), viene descritto come una bestia miracolosa, eccezionalmente veloce. Viene presentato come un brillante destriero, di sesso non specificato, con sella e briglie, di dimensioni comprese tra un asino e un mulo, con una lunga schiena, orecchie mobili e «una guancia come quella di un uomo». Le ali sui suoi stinchi spingono le gambe, che sono così in grado di percorrere in un solo passo una distanza pari a quella che lo sguardo riesce a coprire. Esso era già servito da cavalcatura ai profeti in passato, in particolare ad Abramo e, più recentemente, a Gesù. All'arrivo a Gerusalemme, secondo alcune tradizioni, Gabriele lo lega a una roccia o a un anello, mentre, secondo altre versioni del racconto, Burāq serve da destriero volante anche per l'ascesa al cielo di Muḥammad, al posto della scala. Nelle rappresentazioni Burāq ha volto umano, testa di donna e coda di pavone. Dalla prima attestazione iconografica, in un manoscritto del *Ğamī' al-tawāriḫ* (Storia Universale) di Rašīd al-Dīn del 1314, fino alle più elaborate miniature persiane e turche dei secoli successivi, il destriero, il suo cavaliere e la sua guida divennero uno dei soggetti più frequenti nella pittura e nella poesia islamica. Belle miniature del *mi'rāğ* di Muḥammad si trovano, ad esempio, nel *Mi'rāğ-nāma* del XV secolo, tradotto in turco orientale da Mīr Ḥaydar e calligrafato in scrittura uigura da Mālik Baḫšī di Herat (cfr. Marie-Rose Séguy, *The Miraculous Journey of Mahomet*, New York 1977).

L'incontro del Profeta con Abramo, Mosè e Gesù a Gerusalemme potrebbe essersi ispirato ai racconti della trasfigurazione di Gesù sul Monte Tabor (Mt 17,1; Mc

9,1; Lc 9,28). Nel primo cielo Muḥammad incontra Adamo nella sua funzione di giudice delle anime dei defunti, mentre trova Giuseppe nel terzo cielo e Enoch/Idrīs nel quarto. Gesù e Giovanni Battista appaiono insieme nel secondo cielo, mentre Aronne e Mosè appaiono separatamente nel quinto e nel sesto. Mosè piange, quando comprende che Muḥammad gode di maggiore considerazione di lui agli occhi di Dio e che i seguaci del Profeta saranno più numerosi dei suoi. Muḥammad rifiuta il suo consiglio di chiedere a Dio di ridurre le preghiere obbligatorie a meno di cinque. Infine, nel settimo cielo, quello di Abramo, Muḥammad si trova davanti al trono di Dio, raggiunge l'albero di loto che segna il limite della conoscenza che una creatura può possedere, e vede i fiumi del Paradiso, dove gli vengono offerti vasi di acqua, vino, latte e miele, ma dove assaggia soltanto il latte.

Adattamenti e interpretazioni. Il tema dell'ascensione del Profeta ha un posto di rilievo sia nella letteratura della teologia e della filosofia islamica, sia nel Sufismo. I teologi musulmani erano preoccupati della questione, già discussa fin da tempi antichi, di stabilire se il viaggio notturno e l'ascensione si fossero verificati in senso letterale o solo spirituale. Al-Ṭabarī (morto nel 923) sosteneva fortemente la tesi, condivisa dalla maggioranza dei musulmani, che il Profeta fosse stato trasportato letteralmente, con il corpo e da sveglio. Altri, in particolare i mu'taziliti, ritenevano invece che fosse stato portato a Gerusalemme e in cielo solo in spirito, mentre il suo corpo restava a Mecca; questa posizione era rafforzata da un'affermazione attribuita alla moglie prediletta di Muḥammad, 'Ā'iša. Al-Taftāzānī (morto nel 1389) sostiene che il viaggio sia avvenuto in corpo e spirito, ma non esclude la possibilità che possa anche essere avvenuto in sogno, o soltanto in spirito. Un altro dibattito nell'ambito della teologia islamica, sullo sfondo della controversia sulla visione beatifica del credente, mirava a stabilire se Muḥammad avesse visto davvero Dio faccia a faccia.

I filosofi neoplatonici dell'Islam attribuirono un significato allegorico all'ascensione del Profeta. Le *Epistole* degli Iḫwān al-Ṣafā' (Fratelli della Purità), completate nel 969, adottarono il motivo della discesa cosmologica e dell'ascesa escatologica e interpretarono quest'ultima come l'ascesa (*mi'rāǧ*) dell'anima umana che abbandona la sua esistenza corporea e torna al suo stato angelico di pura spiritualità. Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (morto nel 1057) scrisse una parodia, *Risālat al-ġufrān* (L'epistola del perdono) sui racconti tradizionali del *mi'rāǧ*. Due trattati di al-Ġazālī (morto nel 1111) riguardano il tema dell'ascensione: il *Mi'rāǧ al-sālikīn* (La Scala di coloro che seguono il sentiero) chiarisce l'argomento da sette diversi punti di vista, mentre il *Miškāt al-anwār* (La nicchia per le luci) offre un'interpretazione neoplatonica in termini puramente psicologici. Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (morto nel 1127), nel suo *Kitāb al-ḥadā'iq* (Libro dei giardini), descrive l'ascesa degli spiriti purificati al mondo sovrannaturale sulla «scala delle ascensioni» (*sullam al-ma'āriǧ*), che segue una linea retta che collega le sfere terrestri a quelle celesti.

Per i sufi, il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta divennero il prototipo dell'itinerario dell'anima verso Dio, dai vincoli della sensualità fino alle vette della conoscenza mistica. Non è certo se, come si sostiene spesso, Abū Yazīd al-Bisṭāmī (morto nell'875) affermasse davvero di aver vissuto a sua volta un *mi'rāǧ*, arrivando all'unione mistica con Dio. Al-Ḥallāǧ (morto nel 922) ha meditato su questo tema nel suo *Kitāb al-ṭawāsīn*. Al-Qušayrī (morto nel 1074) raccolse i racconti che circolavano tra i sufi moderati nel suo *Kitāb mi'rāǧ* e vi incluse la discussione dell'ascensione attribuita a Enoch/Idrīs, a Abramo, a Elia, a Mosé e a Gesù. Egli riserva l'ascensione in corpo e spirito ai soli profeti, mentre ai sufi concede soltanto l'esperienza dell'ascesa al cielo in sogno. Al-Huǧwīrī (morto nel 1077) fa una chiara distinzione nel suo *Kašf al-maḥǧūb* (Spiegazione dei segreti) tra l'ascensione dei profeti, accaduta esteriormente e nel corpo, e quella dei santi, che si verifica invece interiormente e soltanto in spirito. Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) nel suo *Kitāb al-isrā'* indicò il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta come un simbolo dell'itinerario dell'anima verso l'unione mistica e dedicò all'argomento anche due ampie sezioni delle sue *Futūḥāt* (Rivelazioni). In una sezione presenta un mistico e un filosofo che compiono insieme il viaggio; il filosofo deve fermarsi al settimo cielo, mentre al mistico nessun segreto resta nascosto. In un'altra sezione, l'autore mette in parallelo l'ascensione del Profeta con l'esperienza mistica dell'estasi ṣūfī, ricordando la propria ascesi mistica e le conversazioni con i profeti su temi mistici.

Il *mi'rāǧ* costituisce un modello ideale per i racconti simbolici composti da filosofi e poeti ṣūfī per esprimere le vette spirituali dell'unione mistica. Nella bella opera persiana intitolata *Mi'rāǧ-nāma*, attribuita a Ibn Sina (morto nel 1037) o a Yahya Suhrawardi (morto nel 1191), ma più probabilmente composta da un autore anonimo dell'XI secolo, il tema dell'ascesa dell'anima al cielo dopo la morte sotto la guida degli angeli è eclissato dall'ascesi estatica del mistico al trono divino a imitazione del Profeta, archetipo di tutti i mistici. Il racconto simbolico può essere inteso, idealmente se non storicamente, come un collegamento tra l'allegoria araba di Ibn Sīnā, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, e il grandioso poema epico persiano *Manṭiq al-ṭayr* (Conversazione degli

uccelli) di 'Aṭṭār (morto nel 1220); infatti entrambe le opere, ciascuna a suo modo e non diversamente dal *Mi'rāǧ-nāma* persiano, si spostano dal livello dell'interpretazione simbolica del racconto al piano dell'esegesi esistenziale dell'ascesi mistica sperimentata nell'animo umano.

Il tema del *mi'rāǧ* appare in molte forme nella poesia ṣūfī persiana da Rūmī (morto nel 1273) a Iqbal (morto nel 1938). Per Rūmī, il *mi'rāǧ* diventa il simbolo della differenza radicale tra ragione discorsiva e unione mistica. Gabriele, simbolo della ragione e guida per il viaggio nei cieli, rimane al di fuori della presenza divina, mentre il Profeta, che rappresenta il vero amante di Dio, si gode «un tempo con Dio» nella camera dell'unione e del mistero. Il *Ǧāvīd-nāma* di Iqbal descrive una visione contemporanea del viaggio spirituale compiuto dal poeta, dalla terra attraverso e al di là delle sfere fino al cospetto di Dio.

Racconti popolari più tardi sull'ascensione del Profeta raccolgono e sistematizzano il materiale sparso nelle fonti più antiche, aumentando a dismisura l'argomento senza arricchirlo in profondità. Al-Suyūṭī (morto nel 1505) offre una fine disquisizione sulle tradizioni dell'*isrā'* e del *mi'rāǧ*, discutendo della natura, del tempo, del luogo e dei particolari degli eventi in questione nell'*Al-āya al-kubrā fī šarḥ qiṣṣat al-isrā'*. Al-Nu'mānī, un discepolo di Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (morto nel 1449), riunisce un mosaico di tradizioni, di interpretazioni teologiche e affermazioni mistiche riguardanti il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta nel suo *Al-sirāǧ al-wahhāǧ* (La lampada accesa). Il più popolare libro sul *mi'rāǧ* fino ad oggi è il *Kitāb al-isrā' wa-al- mi'rāǧ* di al-Ġayṯī (morto nel 1563), su cui Dardīr (morto nel 1786) scrisse una glossa. La *Qiṣṣat al- mi'rāǧ* di Al-Barzanǧī (morto nel 1766) è ispirata all'opera di al-Ġayṯī. Il *Mi'rāǧ -nāma* uiguro, composto nel 1436-37, documenta il diffondersi della leggenda nelle lingue dell'Asia centrale.

I cristiani del Medioevo avevano una certa conoscenza delle leggende musulmane che riguardavano il miracoloso viaggio al cielo di Muḥammad. Questo è provato dalla famosa versione latina della leggenda, scritta probabilmente da Ibrāhīm al-Ḥakīm, un medico ebreo attivo alla corte di Alfonso X di Castiglia (1264-1277). Questa versione latina (*Liber scalae*) e una traduzione francese fatta dal latino (*Eschiele Mahomet*) divennero il punto centrale della discussione a proposito delle fonti islamiche della *Commedia* di Dante, una questione sollevata dal gesuita spagnolo Juan Andrés intorno al 1780, sostenuta nuovamente da Ozanam nel 1838 e da Labitte nel 1842 e formulata infine in termini più chiari da E. Blochet, *Les Sources orientales de la divine comédie*, Paris 1901.

BIBLIOGRAFIA

Gli storici delle religioni hanno da tempo compreso il significato dell'ascensione di Muḥammad come tema per la comparazione storico-religiosa. Lo studio pioneristico di D.W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 4 (1901), pp. 136-69, 229-73 ha posto le basi per uno studio dell'ascesa dell'anima al cielo nelle religioni del mondo. Sulla linea di ricerca tracciata da Bousset e dallo studio di E. Blochet, *L'ascension au ciel du prophète Mohammed*, in «Revue de l'histoire des religions», 40 (1899), pp. 1-25, 203-36, si collocano due studi dedicati ai motivi iranici del *mi'rāǧ* di Muḥammad: G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala 1950, e *Muḥammad, the Apostle of God and His Ascension*, Uppsala 1955. I due studi tentano di stabilire un rituale «ideale» per l'ascensione del Profeta. Il tema dell'ascensione dell'anima nelle fonti latine di filosofia medievale è trattato da Marie-Thérèse d'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du douzième siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge», 15-17 (1940-42), pp. 239-99, mentre l'impatto delle fonti islamiche sul tema dell'ascensione nella filosofia religiosa ebraica è affrontato da A. Altmann, *The Ladder of Ascension*, in E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky e Ch. Wirszubski (curr.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Sholem*, Jerusalem 1967, pp. 1-32. Il problema della somiglianza tipologica tra il *mi'rāǧ* di Muḥammad e le esperienze sciamaniche di ascensione sono sottolineate in M. Eliade, *Shamanism*, New York 1964 e riprese da J.R. Porter, *Muhammad's Journey to Haeven*, in «Numen», 21 (1974), pp. 64-80.

La questione delle fonti islamiche della *Commedia* di Dante è stata affrontata sistematicamente nell'importante opera di M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919 (trad. it. di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, *L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Parma 1994). La controversia suscitata dal libro è registrata nella seconda edizione spagnola dell'opera: M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la Historia y crítica de una polémica*, Madrid-Granada 1943 (trad. it. di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, *Storia e critica di una polemica*, Parma 1994). La base della discussione è stata allargata in misura significativa dalla pubblicazione delle versioni francese e latina della leggenda: E. Cerulli (cur.), *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina commedia*, Città del Vaticano 1949, e J. Muñoz Sendino (cur.), *La escala de Mahoma*, Madrid 1949. Le più recenti tendenze del dibattito su questo tema sono presentate in P. Wunderli, *Zur Auseinandersetzung über die muselmanischen Quellen der Divina Commedia*, in «Romanistisches Jahrbuch», 15 (1964), pp. 19-50 e in E. Cerulli, *Nuove ricerche sul Libro della scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Città del Vaticano 1972.

GERHARD BÖWERING

MODERNISMO ISLAMICO. Il movimento intellettuale denominato Modernismo islamico è una risposta all'incontro dei musulmani con l'Occidente nel XIX e

nel XX secolo. Altre tipologie di reazione a tale incontro si sono concretizzate in una vasta gamma di possibilità, dal tradizionalismo ortodosso della scuola salafita nei confronti della secolarizzazione occidentalizzante al revivalismo o neofondamentalismo. Il Modernismo islamico, quindi, non deve essere considerato il solo tentativo di ridare vita, rinvigorire o riformare l'Islam; inoltre, il Modernismo non è un fenomeno circoscritto al mondo islamico, ma si è manifestato anche in altre tradizioni religiose in circostanze simili. La preoccupazione principale del Modernismo, islamico o di altra matrice, è quella di depurare l'eredità religiosa, di reinterpretarne alcuni aspetti e di fonderla con elementi moderni, al fine di riaffermarne la dignità e di stabilirne l'insostituibile validità nei confronti dell'invasione culturale straniera. Nel caso specifico dell'Islam, i pensatori modernisti non sono nemici della cultura occidentale, e anzi guardano con grande ammirazione alla scienza, alla tecnologia e alle forme istituzionali di organizzazione di tale cultura, considerandole necessarie allo sviluppo dei loro Paesi. I modernisti si sono opposti, in realtà, all'importazione totale e indiscriminata delle idee occidentali che, a loro dire, hanno portato alla disintegrazione della tempra morale della società, tanto da minarne la sua *aṣāla* («autenticità»). Hanno così posto l'accento sulla necessità di un cambiamento attraverso la riforma e l'adattamento e credono che una *nahḍa* («rinascimento») possa essere raggiunta soltanto con un ritorno all'Islam.

Il Modernismo islamico è solitamente collegato ai nomi del persiano Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī (1839-1897) e dell'egiziano Šayḫ Muḥammad 'Abduh (1849-1905). La principale preoccupazione di al-Afġānī era il risveglio musulmano e la solidarietà a fronte della penetrazione dell'Occidente. Vedeva nei dissensi interni e nella mancanza di unità le cause della sconfitta musulmana, ed esortava il suo pubblico a mettere da parte le differenze settarie e a praticare la reciproca tolleranza, per il bene della *umma* musulmana. Al-Afġānī chiedeva ai fedeli di accogliere la scienza e la tecnologia che venivano dall'Occidente, ma li esortava a preservare, al tempo stesso, i propri valori morali e religiosi. Fu, comunque, essenzialmente un agitatore politico e un rivoluzionario; la sua attività lo portò in Afganistan, Iran, Egitto, a Parigi, Londra e Istanbul, dove morì. Il suo discepolo e stretto collaboratore, 'Abduh, ebbe un'ampia influenza sul pensiero musulmano moderno. 'Abduh sottolineava la congruenza esistente tra l'Islam e la modernità e dava particolare rilievo al ruolo dell'*iǧtihād* (esercizio del giudizio individuale) al fine di liberare l'Islam da interpretazioni troppo rigide e adeguarlo alle richieste della società moderna, pur senza metterne in discussione i princìpi fondamentali. [Vedi le biografie di *AL-AFĠĀNĪ* e *'ABDUH*].

Il Modernismo islamico, d'altro canto, affonda le sue radici in un passato più lontano, e precisamente nei contributi di Šayḫ Aḥmad Sirhindī (1564-1625) e della scuola riformista di Šāh Walī Allāh (1703-1762), entrambi originari del subcontinente indiano. Nel complesso, la prospettiva modernista comprende un'ampia gamma di pensatori e interpretazioni di diversi Paesi musulmani. Ne fanno parte personaggi come Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), Ameer Ali (1849-1928) e Muhammad Iqbal (1877-1938), provenienti dall'India e dal Pakistan; 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940), 'Abd al-Qādir al-Maġribī (1867-1907) e Abū Šu'ayb al-Duḫālī (1878-1937), tutti originari del Magreb; 'Abd al-Raḥman al-Kawākabī (1854-1902), Muḥammad Kurd Alī (1876-1952), Šākib Arslān (1869-1946) e Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) dalla Turchia; Muḥammad Farīd Wagdī (1875-1954) e Aḥmad Amīn (1886-1954), entrambi egiziani, e infine Muḥammad Ḥusayn Nā'īnī (1860-1936), iraniano. [Vedi anche le biografie di *SIRHINDĪ*, *WALĪ ALLĀH*, *AHMAD KHAN*, *AMEER ALI*, *IQBAL* e *RAŠĪD RIḌĀ*].

Si può meglio comprendere il Modernismo islamico se lo si situa nel contesto storico del XIX secolo. Fu un periodo di agonia politica, sociale, economica e culturale per le società musulmane, sfidate e scosse dalla penetrazione e dal dominio dell'Occidente. L'Impero ottomano, teorico custode della *umma* musulmana, non solo si dimostrò inadatto a resistere al violento assalto, ma ne divenne una delle vittime. L'invasione occidentale assunse la forma di vittorie militari, dominio politico ed economico e imposizione di sistemi educativi e codici legali occidentali. Il Modernismo si sviluppò proprio tentando di affermare la capacità dell'Islam di fronteggiare la nuova sfida. In particolare, i modernisti speravano di confutare la teoria secondo la quale era proprio l'Islam la ragione delle sconfitte musulmane e del sottosviluppo, oltre a essere rigido e non suscettibile di riforma, come scrisse Lord Cromer nel suo *Modern Egypt* (1908): «l'Islam riformato non è più Islam».

L'obiettivo del Modernismo Islamico era, quindi, rendere l'Islam adeguato e rispondente al contesto della società moderna, e diffondere la convinzione che i musulmani possono vivere, impegnarsi e contribuire fattivamente al mondo moderno pur restando fedeli al loro credo religioso. La sua meta più ambiziosa era fornire alla comunità musulmana una propria ideologia dello sviluppo, che non fosse copiata da quella dell'Occidente e che divenisse la base di una società moderna e razionale. I pensatori modernisti puntavano, quantomeno, a dotare i musulmani di una serie di criteri mediante i quali tenere sotto controllo e filtrare i processi di cambiamento dovuti all'impatto con una cultura estranea.

Fondamenti del Modernismo. I princìpi basilari del Modernismo islamico possono essere riassunti nel modo seguente:

1. All'origine del desiderio di cambiamento si avverte un forte bisogno di depurare l'Islam dalle credenze superflue e dalle superstizioni introdotte dagli ordini e dalle confraternite ṣūfī, come pure dalle rigide interpretazioni dei tempi passati. Per raggiungere questo obiettivo è necessario recuperare le fonti originali dell'Islam, il Corano e le *sunna* (tradizioni del Profeta), e tornare a interpretarle. I modernisti adottarono questa idea dai movimenti revivalisti del XVIII secolo, specie i wahhābiti in Arabia, ma fecero un uso diverso delle fonti: mentre i revivalisti si caratterizzavano per un approccio letterale e assai rigido al testo, l'obiettivo dei modernisti era scoprirne lo spirito e distinguere tra le regole universali dell'Islam, da una parte, e quelle specifiche, valide soltanto in un determinato periodo, dall'altra.

2. I modernisti misero in dubbio l'autorità delle interpretazioni medievali dell'Islam e difesero l'esercizio dell'*iǧtihād*, definito da Muhammad Iqbal come il principio del movimento nell'Islam. Ogni singolo musulmano, sostenevano i modernisti, ha il diritto e il dovere di mirare alla comprensione del Corano e della *sunna*, e quest'enfasi sull'*iǧtihād* li portava a sottolineare gli aspetti razionali della religione, il ruolo del raziocinio, il libero pensiero e la volontà individuale. A sostegno delle loro teorie invocavano le sacre parole del Corano: «Dio non altera ciò che è nelle persone fino a che esse non alterano quello che è in loro» (sura 13,12). I pensatori modernisti insistettero anche sull'importanza di *qiyās* («ragionamento analogico»), *istiḥsān* («principio della desiderabilità») e *al-maṣāliḥ al-mursala* («interesse generale della comunità»).

'Abduh, per esempio, diede speciale rilevanza al ruolo della ragione nell'Islam. Nel suo trattato sull'unità di Dio, la definisce come la facoltà che permette all'uomo di distinguere la verità dalla menzogna, e per questo motivo la legge islamica dev'essere interpretata attraverso di essa. Nel suo operato di *muftī*, mise in pratica queste idee ed emanò numerose *fatwā* (pareri legali) importanti, come la celebre *fatwā* del Transvaal, che consente ai musulmani di mangiare la carne di animali macellati da non musulmani, o altri pareri in cui si accordava ai fedeli il permesso di indossare vestiti alla moda europea e di depositare il proprio denaro in conti correnti postali a interesse.

3. La scuola modernista si concentrava sugli aspetti sociali e morali dell'Islam (e dei credenti), più che su quelli metafisici e filosofici. I modernisti sostenevano che l'Islam, dal momento che deve risultare adeguato alle necessità e ai problemi dei comuni musulmani, deve essere in grado di aiutarli nella loro condotta quotidiana. Convinti che gli insegnamenti dell'Islam fossero i migliori tra quelli noti all'uomo, giungevano alla conclusione che nessuna idea degna di rispetto può entrare in conflitto con l'Islam stesso. Inoltre, essi vedevano quest'attenzione per l'*hic et nunc* come qualcosa di realmente congruo al dettato islamico. Il successo mondano dei musulmani è la prova del favore divino, mentre il fallimento indica una rottura nel loro rapporto con Dio.

Obiettivi politici. Il risultato di questo atteggiamento era un'interpretazione essenzialmente razionale e liberale dell'Islam in riferimento a un ampio ventaglio di questioni, come l'organizzazione politica e le basi della legittimazione, la legislazione, la vita economica, la condizione della donna e l'educazione.

Nell'ambito della politica, la maggior parte dei pensatori modernisti invocava un governo costituzionale, elezioni e una qualche forma di istituzione democratica. Si opponevano ai governanti dispotici e sottolineavano l'importanza della *šūrā* («consiglio»), che equiparavano a un'assemblea consultiva. Tutti concordavano nel ritenere che l'*istibdād* («tirannide») fosse contraria all'Islam e producesse la corruzione del tessuto morale della società. 'Abduh, per citare un esempio, segnalava la funzione civile del califfo (*ḫalīfa*, lett. «successore» del profeta Muḥammad) musulmano, che è il massimo rappresentante politico di una comunità, non una sorta di papa. Sebbene il Modernismo islamico si configurasse più come una corrente intellettuale che come un movimento politico, non mancarono gli esempi di attivismo. Alcuni pensatori modernisti seppero conciliare i princìpi dell'Islam con le nuove forze che percorrevano i nazionalismi anticolonialisti, e in certi casi, come in Algeria, fu proprio il Modernismo islamico a fornire il sostegno ideologico alla resistenza nazionale.

In quel paese, infatti, 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, che aveva fondato l'Associazione degli 'Ulamā' («studiosi di religione») nel 1928, chiese che alle istituzioni islamiche fosse concessa l'autonomia dagli organi di controllo francesi, che le terre *ḥubūs* («lasciti religiosi») fossero restituite e che l'arabo diventasse la lingua ufficiale dell'Algeria. L'associazione fondò varie succursali e una rete di scuole che copriva l'intera Algeria, in cui i ragazzi ripetevano ogni mattina la frase «L'Islam è la mia religione, l'arabo la mia lingua, l'Algeria la mia patria». In Tunisia, Fāḍil Ibn 'Āšūr riuscì a mobilitare gli studenti della Grande Moschea di Tunisi e a realizzare marce silenziose a sostegno dell'indipendenza, mentre in Marocco gli *'ulamā'* riformisti difesero il re Muḥammad V dal condottiero berbero al-Glāwī, di tendenze profrancesi.

Quanto ai rapporti tra i musulmani, i modernisti in-

vocarono l'unità e la messa al bando dei contrasti di setta e di scuola, mentre su questioni come la giustizia sociale ed economica, la posizione modernista fu decisamente più ambigua e caratterizzata da forti divergenze tra un autore e l'altro. Un notevole esempio è l'egiziano Khālid Muḥammad Khālid, che nel suo libro *Min hunā nabda'* (Da qui partiamo, 1950) sosteneva che un sistema parlamentare che non fosse al servizio dei poveri non era che un baraccone vuoto e privo di significato. A suo dire, l'iniqua distribuzione della ricchezza e del potere era l'autentica nemica del progresso.

Un'altra questione al centro del pensiero modernista fu la condizione della donna. I modernisti affermavano che l'Islam aveva liberato le donne, assicurando loro parità di diritti, e in particolare sostenevano il diritto delle donne all'educazione e al lavoro. In Egitto, Qāsim Amīn (1865-1908) pubblicò un libro sull'emancipazione femminile in cui suggeriva la necessità di un'istruzione almeno elementare, se si chiedeva alle donne di svolgere un ruolo all'interno della società. Nel successivo *Al-mar'a al-ǧadīda* (Le nuove donne), edito due anni dopo (1901), ribadiva la sua teoria invocando le grandi idee del XIX secolo: libertà, progresso e civiltà.

Nella prospettiva modernista, il più importante veicolo di cambiamento sociale era la riforma dell'educazione. I modernisti riconoscevano nella qualità del sistema educativo il fondamento del progresso europeo. Sottoponevano a dure critiche il tradizionale sistema educativo islamico, basato sulle *madrasa* e sui *kuttāb* (le scuole religiose e i loro funzionari), e auspicavano l'introduzione delle scienze razionali ed empiriche nei piani di studio, la divulgazione del sapere scientifico e l'insegnamento delle lingue straniere. 'Abduh, attento osservatore delle istituzioni scolastiche europee e traduttore in arabo del saggio di Spencer (*Education. Intellectual, Moral, and Physical*), si adoperò per migliorare il piano di studi e l'amministrazione dell'Università al-Azhar del Cairo, mentre *sir* Sayyid Ahmad Khan fondò il Mohammedan Anglo-Oriental College a Aligarh per l'insegnamento delle scienze moderne e la Mohammedan Anglo-Oriental Conference per promuovere l'educazione di tipo occidentale nell'India musulmana. Altri modernisti, al contrario, interpretarono negativamente l'influsso delle scuole straniere: Rašīd Riḍā, per esempio, vedeva nei diplomati di quelle scuole l'esercito pacifico al servizio degli occidentali in vista della penetrazione culturale nella società musulmana.

Impatto e limiti. Nei primi decenni del XX secolo il Modernismo islamico raggiunse una notevole influenza in diversi Paesi musulmani. Risultava attraente non soltanto ai ceti scolarizzati, in via d'aumento, e alle nuove classi medie che pure volevano mantenere i legami con la tradizione, ma anche agli *'ulamā'* più giovani che si rendevano conto dell'inutilità della tradizionale posizione conservatrice al cospetto dell'aggressiva e dinamica cultura occidentale. Tuttavia, il Modernismo islamico risentì di alcuni limiti che finirono con il condizionarne lo sviluppo e l'impatto sulla società. In quanto corrente di pensiero, l'essenza del Modernismo islamico, per usare le parole di Zaki Badawi nel suo *The Reformers of Egypt*, risiede nell'equilibrio tra due elementi: gli aspetti irriducibili e immutabili dell'Islam, e la necessità del cambiamento in altri settori in risposta alla condizione moderna. Il rapporto tra questi due elementi variava sensibilmente tra i vari pensatori. Nell'intento di stabilire una totale conformità tra l'Islam e il naturalismo europeo (che considerava la natura un sistema di cause ed effetti, senza alcuno spazio per l'intervento sovrannaturale), *sir* Sayyid Ahmad Khan, per esempio, ridefinì la religione in modo inaccettabile per molti modernisti musulmani, compresi 'Abduh e Rašīd Riḍā, secondo i quali veniva compromessa l'autorità della rivelazione e si andava troppo in là nell'accogliere la vita moderna in nome dell'Islam. Sayyid Ahmad Khan si difese sostenendo che l'arretratezza del mondo musulmano era in buona parte il risultato di una falsa fede nel soprannaturale e che, vista l'identità tra l'autore della natura e l'autore della rivelazione, non poteva sussistere alcuno scontro.

Il bisogno dei modernisti di bilanciare vecchio e nuovo in un ambiente caratterizzato da continui e rapidi cambiamenti, li fece spesso apparire selettivi e privi di coesione concettuale o di un'organica metodologia interpretativa dell'Islam, e così l'impatto dei loro scritti produsse risultati inattesi: per esempio, la critica della visione medievale e la difesa dell'*iǧtihād* aprirono la strada a interpretazioni dell'Islam assai più ardite. L'opera di pensatori quali Qāsim Amīn, Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, Aḥmad Amīn e 'Alī 'Abd al-Rāziq, tutti egiziani, fu possibile soltanto alla luce del grande imam 'Abduh. Il rifiuto modernista della visione tradizionale dell'Islam e la messa in discussione dell'autorità dei giuristi tradizionali contribuirono a indebolire la posizione degli *'ulamā'* e indussero gli intellettuali di orientamento laico, per contro, a spingere le loro teorie fino alle più estreme conseguenze.

In ambito giuridico, il tentativo modernista di mettere in relazione la *šarī'a* («legge islamica») con le coeve nozioni legali servì a ridurre la distanza tra il sistema giuridico dell'Islam e quelli europei e, accettando il concetto di cambiamento legale, favorì la secolarizzazione di tale sistema.

Un'ultima limitazione metodologica fu costituita dalla ridotta capacità di comprensione della cultura occidentale e delle sue dinamiche. I modernisti, impressionati dalla scienza e dalla tecnologia dell'Occi-

dente, desideravano che anche i musulmani ne potessero condividere i vantaggi, ma come Fazlur Rahman afferma convincentemente, nella *Cambridge History of Islam*, «non svilupparono il pensiero musulmano tradizionale dal suo interno, ciò che avrebbe fornito una base adeguata a sostenere i nuovi valori e le nuove istituzioni».

I modernisti vennero accerchiati da ogni lato. I ceti laici elevati, detentori del potere, non volevano concedere all'Islam altro ruolo che quello di legittimare la loro condotta, e intanto altre ideologie e suggestioni, specie il nazionalismo e il socialismo, cominciarono a farsi strada tra le generazioni più giovani. Nuovi dubbi e preoccupazioni vennero alla ribalta (in particolare la giustizia sociale), a fronte dei quali i modernisti non disponevano di risposte adeguate. D'altro canto, gli *'ulamā'* tradizionali e i gruppi neofondamentalisti accusarono i modernisti di sacrificare i princìpi dell'Islam sull'altare delle idee occidentali, e giunsero perfino a metterne in dubbio la fedeltà religiosa.

Nel pieno della crisi, alcuni modernisti assunsero una posizione apologetica: invece di insistere per il cambiamento, cercarono di lenire l'orgoglio ferito e le aspettative incompiute dei loro correligionari. I loro scritti sulla storia islamica manifestano un nostalgico attaccamento al passato più che un sistema coerente di idee. In Egitto, per esempio, il pensiero di 'Abduh si rivestì di un carattere più tradizionale nelle mani del suo discepolo e biografo Rašīd Riḍā; un altro seguace, Muḥammad Farīd Wagdī, assunse un atteggiamento più difensivo e apologetico; un terzo discepolo, Ahmad Luṭfī al-Sayyid, si avvicinò a idee secolari. In India e in Pakistan, il modernismo di Ahmad Khan e di Ameer Ali fu oggetto degli attacchi intransigenti di uomini come Abul Kalam Azad.

Una linea piuttosto comune del moderno pensiero apologetico mise in particolare risalto le radici islamiche delle nuove teorie nei campi della fisica, della chimica, e così via. Un'altra corrente enfatizzò il debito dell'Occidente nei confronti dell'Islam e affermò che il progresso occidentale è il risultato di ampi prestiti dalla cultura islamica. Una terza linea di pensiero fu sostenuta dai nazionalisti che si identificavano in figure carismatiche come Gamal Abdel Nasser in Egitto, Ahmad Sekou Touré in Guinea e Ahmad Sukarno in Indonesia: dal momento che alcuni pensatori islamici avevano sancito la legittimità religiosa dei cambiamenti sociali ed economici avviati da quei *leader*, teorie e correnti politiche come il nazionalismo arabo, il socialismo arabo e il socialismo africano erano giustificate dal punto di vista islamico.

La storia rese tutto più difficile per i modernisti; eventi politici e crescenti tensioni sociali resero inutili le loro teorie a fronte dei bisogni immediati dell'epoca. Nello scontro con la civiltà occidentale era necessario il *ǧihad* («guerra santa») e non l'*itǧihād*. L'intellettualismo dei modernisti non permise loro di dare vita a un movimento politico efficace in un contesto che richiedeva la mobilitazione di massa e la solidarietà contro una minaccia esterna. Più tardi, negli anni Settanta, il fallimento di tentativi di sviluppo da parte di regimi secolari o quasi secolari, l'intensificarsi delle contraddizioni sociali ed economiche e il crescente divario tra le classi crearono un ambiente favorevole ai gruppi neofondamentalisti e indebolirono ulteriormente i modernisti. La nascita di gruppi come i Fratelli Musulmani e il Ǧihād islamico in Egitto o la Ǧamā'at-i Islāmī in Pakistan è la prova di questa linea di tendenza: in un contesto di forte polarizzazione sociale e politica, le posizioni moderniste liberali e moderate non potevano più trovare cittadinanza.

In alcuni casi, dunque, il Modernismo islamico smise di essere una forza progressista e fu scavalcato dal corso degli eventi; in altri casi, invece, venne oscurato da forze più potenti, gruppi laici detentori del potere o movimenti neofondamentalisti. Nonostante queste debolezze, l'approccio modernista sembra il più adatto a fornire una sintesi tra l'Islam e il mondo moderno. Il suo progressivo indebolimento è la prova della mentalità e della situazione di crisi nel mondo islamico.

[L'impatto del movimento modernista sui singoli Paesi musulmani è esaminato nei diversi panorami regionali sotto la voce *ISLAM*. Altre correnti dell'Islam moderno sono trattate alle voci *ǦAMĀ'AT-I ISLĀMĪ*, *FRATELLI MUSULMANI* e *WAHHĀBIYA*].

BIBLIOGRAFIA

Decine di libri affrontano il Modernismo islamico in generale e le diverse manifestazioni delle idee moderniste nei vari Paesi musulmani. Per un sintetico panorama generale, cfr. F. Rahman, *Revival and Reform in Islam*, in P.M. Holt, B. Lewis, Ann K.S. Lambton (curr.), *The Cambridge History of Islam*, I-IV, Cambridge 1978, II, pp. 632-56, e il libro dello stesso F. Rahman, *Islam*, New York 1961 (2ª ed.). Un altro studio di carattere generale, che però getta nuova luce sul contributo šī'ita, è H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982; è utile anche W.M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, mentre un intervento più datato è H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947.

Per lo studio di al-Afġānī, 'Abduh e Rašīd Riḍā, cfr. C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 1933, rist. New York 1968, M. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley 1966, A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge 1983 (2ª ed.), e Z. Badawi, *The Reformers of Egypt*, London 1978. Una valutazione critica si trova in E. Kedourie, *Afghani*

and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London 1966.

Sull'Iran, cfr. H. Algar, *Religion and State in Iran (1785-1906)*, Berkeley 1969; sul Pakistan, L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley 1963; sulla Turchia, N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964. Il lavoro di E.I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, offre invece un inquadramento di ampio respiro.

Feconde letture del Modernismo nel contesto dell'Islam del XX secolo si trovano in W.Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957; G.E. von Grunebaum, *Modern Islam*, Berkeley 1962 e H.A.R. Gibb, *The Heritage of Islam in the Modern World*, in «International Journal of Middle East Studies», 1 (1970), pp. 3-17 e 221-37, e 2 (1971), pp. 129-47.

ALI E. HILLAL DESSOUKI

MOSCHEA. [Trattiamo questa voce in due parti distinte: *Storia e tradizione* e *Architettura*. La prima esamina le funzioni religiose e politiche della moschea come centro cultuale della comunità musulmana. La seconda è un panorama storico sulle diverse tipologie e sulle caratteristiche costruttive ed estetiche].

Storia e tradizione

La moschea è essenzialmente il centro di culto comunitario in cui i musulmani recitano le loro preghiere rituali e usano riunirsi a fini politici, sociali e culturali.

Il nome. *Moschea* (dall'arabo *masǧid*, attraverso lo spagnolo *mezquita* e il francese *mosquée*) significa «luogo dove ci si prostra [di fronte a Dio]». *Masǧid* (così anche in persiano, urdu e turco) si trovava già in aramaico, riferito ai luoghi sacri nabatei e abissini, ed era comune nell'Arabia preislamica.

Il termine *masǧid* ricorre spesso nel Corano (soprattutto in 2,144; 9,17s.; 9,107s.; 22,40; 62,1; 72,17) e indica i templi in genere in cui si venera Dio, senza riferimento specifico a un nuovo tipo di edificio musulmano. Quando si vuole indicare specificamente un tempio musulmano si ricorre a un'espressione composta, come *masǧid al-ḥarām* a Mecca, o *masǧid al-aqṣā* a Gerusalemme. Un famoso *ḥadīṯ* afferma che esiste un *masǧid* dovunque si preghi, per cui un tempio musulmano non sembrerebbe necessario. Tutti i musulmani, comunque, sono tenuti a recitare collettivamente la preghiera una volta la settimana, il venerdì a mezzogiorno, in concomitanza con il giuramento di fedeltà al successore del Profeta. La grande moschea in cui la comunità (*ǧamā'a*) dei fedeli celebra la funzione del venerdì (*ǧum'a*) prende il nome di *masǧid al-ǧamā'a*, o *masǧid al- ǧum'a*, oppure ancora *masǧid al-ǧāmi'* (luogo dell'assemblea), ma usualmente e più semplicemente viene chiamata *al-ǧāmi'*. Di conseguenza il termine *ǧāmi'* è stato riservato alle grandi moschee assembleari in cui viene pronunciata la *ḫuṭba* (sermone) del venerdì, mentre *masǧid* designa le piccole moschee della preghiera quotidiana (ad eccezione delle moschee di Mecca, di Medina e di Gerusalemme, che hanno assunto il tradizionale nome coranico di *masǧid*). Questa distinzione vige tuttora chiaramente in Turchia, dove vengono usati correttamente i rispettivi termini.

Definizione. La funzione della moschea è forse riassunta al meglio dal giurista del XIII secolo Ibn Taymīya (morto nel 1328), che la descrive come «luogo di riunione, in cui si celebra la preghiera e si gestiscono gli affari pubblici». Più semplicemente, la moschea è un edificio ampio abbastanza per contenere la comunità dei credenti, provvisto di uno spazio coperto per la preghiera e di uno spazio aperto per i raduni, orientato verso Mecca. La struttura, indipendentemente da ogni sviluppo storico e stilistico e dalle varianti locali, è rimasta sostanzialmente inalterata. Tutte le moschee sono costruite su un asse orientato in direzione di Mecca, centro della preghiera stabilito dal Corano (2,139). Tutte hanno la sala della preghiera parallela al muro della *qibla* (la direzione di Mecca), dove i musulmani maschi, in modo egualitario, ricchi o poveri, nobili o umili, si dispongono in ordine e pregano sotto la guida dell'imam. Le donne, che dovrebbero pregare a casa, possono raccogliersi in certe moschee, ma in un luogo riservato e separato da una parete divisoria. Tutti i musulmani maschi delle quattro scuole giuridiche sunnite (šāfi'ita, ḥanafita, mālikita e ḥanbalita) si recano alla stessa moschea. I musulmani šī'iti, invece, pregano nelle proprie moschee.

L'edificio propriamente detto presenta alcuni simboli caratteristici che lo identificano con i requisiti della fede: all'esterno una fontana per le abluzioni, affinché il fedele possa disporsi a pregare ritualmente in condizione di purezza, e un minareto per la chiamata dei fedeli; all'interno una piccola nicchia vuota (*miḥrāb*), al centro del muro della *qibla,* che indica l'orientamento della preghiera. Nelle moschee assembleari del venerdì si trova un pulpito (*minbar*), alla destra del *miḥrāb*, dal quale colui che dirige la preghiera (*ḫaṭīb*) pronuncia il sermone. Altre caratteristiche opzionali sono una zona recintata per il sovrano (*maqṣūra*), la tribuna (*dikka*) di chi risponde alla preghiera, un leggio (*kursī*) per il cantore.

Va sottolineato che la moschea non è uno spazio esclusivamente religioso. Al contrario, come per l'*agora* greca e il *forum* romano, il suo cortile è sempre stato anche il luogo privilegiato delle pubbliche assemblee, dove il sermone del venerdì verteva su politica, guerra, religione e così via, dove la comunità acclamava i califfi

e i governanti, dove i tribunali giudicavano, dove era custodito il tesoro comune, dove si impartiva l'insegnamento. Diversamente dalle chiese, le moschee non accolgono cerimonie per matrimoni e nascite, né l'Islam contempla confessioni o cresime.

Gli addetti. Da sempre le moschee si mantengono grazie alle sovvenzioni (*waqf*, pl. *awqāf*), amministrate da un direttore (*nāẓir*) che sovrintende alla gestione finanziaria e alle nomine del personale. Poiché nell'Islam non esistono clero né liturgia, alla moschea bastano pochi addetti, con funzioni semplici e chiare.

1. Il principale addetto alla moschea è l'imam, la guida della preghiera. All'inizio questo ruolo veniva ricoperto dal governante stesso, che era contemporaneamente capo (*īmām*) del governo, della guerra e della *ṣalāt* comune (la preghiera rituale). Sotto gli Abbasidi, quando ormai la conduzione della preghiera non era più un regolare impegno del califfo, veniva designato a questo scopo un imam a pagamento. Ogni musulmano notabile e istruito può aspirare a questo ruolo e ogni moschea nomina espressamente una persona esperta in materia teologica per fungere da imam. A questi compete la responsabilità delle attività religiose della moschea e il compito di condurre la preghiera cinque volte al giorno di fronte al *miḥrāb*. Non si tratta, comunque, di una professione, poiché l'imam ha di norma qualche altra occupazione (giudice, insegnante, commerciante, ecc.) e il titolo si riferisce all'incarico piuttosto che alla persona.

2. Anche lo *ḫaṭīb*, il predicatore del venerdì, è un addetto religioso. Questo ufficio, così come quello dell'imam, si sviluppò quando il califfo abbaside smise di pronunciare la *ḫuṭba* del venerdì e in sua vece venne incaricato un esperto in materia religiosa. Spesso veniva scelto come *ḫaṭīb* un *qāḍī* («giudice») e l'incarico era per consuetudine ereditario. Nelle grandi moschee veniva nominato più di uno *ḫaṭīb*, per consentire l'avvicendamento, mentre in quelle minori la funzione poteva essere assunta dall'imam. Possono fungere da predicatori anche il *wā'iẓ* e il *qāṣṣ*, sia pure senza regole fisse.

3. Il *mu'aḏḏin* («muezzin») annuncia ai fedeli le cinque preghiere quotidiane e la funzione di mezzogiorno del venerdì. Secondo la tradizione, l'*aḏān* («annuncio») fu istituito il primo anno dell'era musulmana, e l'abissino Bilāl, servo liberato del Profeta (famoso per la dolcezza della sua voce), fu il primo muezzin a convocare i fedeli alla preghiera. Gridato originariamente dall'alto della moschea, l'*aḏān* trovò presto una sede specifica nel *ma'ḏana* («minareto»), sul quale, fino al XX secolo, i muezzin si arrampicavano cinque volte al giorno. Da quando l'*aḏān* viene registrato e diffuso con le nuove tecnologie, la loro arte raffinata non è più un requisito necessario. I muezzin sono organizzati alle dipendenze di capi muezzin (*ru'asā'*), poco meno importanti degli imam, e in qualche caso svolgono anche il ruolo di *muwaqqit*, ossia di astronomi che accertano la *qibla*, la direzione della Mecca. Talvolta, in passato, la funzione del muezzin era ereditaria.

Istituzioni. In origine la costruzione delle moschee era considerata un obbligo dei governanti, ma in seguito, con l'estendersi dell'Islam, questi se ne assunsero il compito nelle province, mentre altrove li sostituirono i privati. A un certo momento si finì per sentirlo come un obbligo religioso e sociale (secondo un *ḥadīṯ*, il Profeta avrebbe detto: «Per colui che erige una moschea, Dio erigerà una casa in paradiso»), tanto che, viste come un segno di prestigio, le moschee si moltiplicarono in modo esorbitante. Cronache e viaggiatori parlano, per esempio, di 3.000 moschee a Bagdad e 300 a Palermo nel X secolo, 241 a Damasco nel XII, 12.000 ad Alessandria nel XIV secolo.

Oltre alle funzioni religiose e politiche, la moschea è sempre stata un centro di attività amministrativa, giuridica ed educativa. Mentre l'effettiva attività di governo fu presto trasferita a uno speciale *dīwān* («ufficio»), o *maǧlis* («consiglio»), nella moschea si seguitarono a trattare materie di finanza pubblica e a custodire il tesoro della comunità (*bayt al-māl*). Ai tempi del Profeta nella moschea si definivano anche le questioni giuridiche; ancora nel 644/645, il *qāḍī* di Fusṭāṭ (Cairo Vecchia) vi teneva le proprie udienze, e nel X secolo, a Damasco, il vice *qāḍī* occupava uno speciale *riwāq*, («navata laterale») nel cortile della moschea omayyade. Quando i giudici si spostarono nei tribunali, la moschea rimase il centro degli studi giuridici. Essa, infine, è stata il più importante centro educativo dell'Islam, con circoli di studio (*ḥalaqāt*), tradizionalmente raccolti intorno ai maestri, nel porticato e ai piedi delle colonne. Alcune moschee, come quella di al-Manṣūr a Bagdad o quelle di Isfahan, Mashhad, Qom, Damasco e il Cairo, sono diventate centri di istruzione superiore per studenti provenienti da tutto il mondo musulmano. L'attività didattica continuò nelle moschee anche dopo il diffondersi delle *madrasa*, dove si impartiva un insegnamento permanente, autorizzato e finanziato dallo Stato. In epoca moderna, invece, le funzioni politiche, amministrative, educative e sociali delle moschee sono state assunte da istituzioni specifiche. [Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*; *ṢALĀT*; *ḤARAM E ḤAWṬA*; *MADRASA*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico e più completo resta J. Pedersen, *Masdjid*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1936. Uno studio

fondamentale sulla moschea è J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1947. Una breve analisi è L. Golvin, *La mosquée*, Alger 1969. Per studi più recenti sull'argomento, cfr. O. Grabar, *Islamic Religious Art. The Mosque*, nel suo *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1973 (trad. it. *Arte islamica. La formazione di una civiltà*, Milano 1989); e I. Lapidus (cur.), *The Architecture of the Middle-Eastern City from Past to Present. The Case of the Mosque*, in *Middle Eastern Cities*, Berkeley 1979; J.S. Thomine, *La mosquée et la madrasa*, in «Cahiers de civilization médiévale», 13 (1970), pp. 97-115; J. Dickie, *Allah and Eternity. Mosques, Madrasahs and Tombs*, in G. Michell (cur.), *Architecture of the Islamic World*, London 1978.

HAYAT SALAM-LIEBICH

Architettura

La moschea è il luogo della preghiera collettiva e l'edificio religioso musulmano di maggior importanza. Il termine viene dall'arabo *masǧid*, che significa semplicemente «luogo dove ci si prostra [di fronte a Dio]» . Soltanto in seguito venne a designare un tipo di costruzione specifico, sia che si trattasse di un semplice oratorio (*masǧid*), oppure della moschea assembleare (o «del venerdì») (arabo *masǧid al-ǧāmi'*, persiano *masǧid-i ǧum'a*, turco *ulu camî*), oppure ancora uno spazio all'aperto per le assemblee più ampie (*muṣallā*).

Riferimenti liturgici. L'obbligo di recitare la preghiera è di importanza fondamentale per la struttura della moschea. La preghiera ritualizzata (*ṣalāt*), una sequenza da recitare in piedi, in ginocchio e prostrati, viene ripetuta cinque volte al giorno, con la faccia rivolta al centro spirituale del mondo islamico, la Ka'ba di Mecca. Questo orientamento, la *qibla*, è la caratteristica principale nell'organizzazione della moschea. La singolare importanza della *qibla* è evidenziata nel rituale che gli eserciti di Muḥammad praticavano in campo aperto. All'ora della preghiera veniva tracciata sulla sabbia una lunga linea ad angolo retto in direzione di Mecca, e dietro ad essa i ranghi si allineavano per pregare. Poiché gli uomini della prima fila erano favoriti dalla maggior vicinanza a Mecca, fonte della benedizione, si tracciava una linea quanto più lunga possibile.

Nella moschea lo spazio è largo e poco profondo, diversamente dalla configurazione stretta e allungata della chiesa cristiana. La parete della *qibla*, ampia e rivolta verso Mecca, caratterizzata al centro da una nicchia elaborata (*miḥrāb*), è il culmine e il centro architettonico di tutto il tempio.

La preghiera richiede anche una zona aperta, che deve essere comunque ritualmente purificata. A questo scopo, i luoghi più comuni (*muṣallā*) per le grandi adunanze all'aperto sono semplici spazi esterni, dove la *qibla* è segnata da una linea oppure da un muro. Ciascun fedele porta la propria stuoia, o tappetino da preghiera, per preservare la purezza rituale e delimitare lo spazio individuale. Per lo stesso motivo l'interno della moschea è generalmente ricoperto di tappeti ed è prescritto entrare a piedi scalzi, per evitare la contaminazione rituale. Affinché lo spazio interno risulti orientato verso il muro della *qibla*, la soluzione migliore fu ed è tuttora quella di adottare ambienti a colonne, o ipostili (figura 1). Per accogliere il crescente numero dei convenuti, si aggiungono altre file di colonne. La navata ipostila riflette anche la parità dei devoti nella preghiera: man-

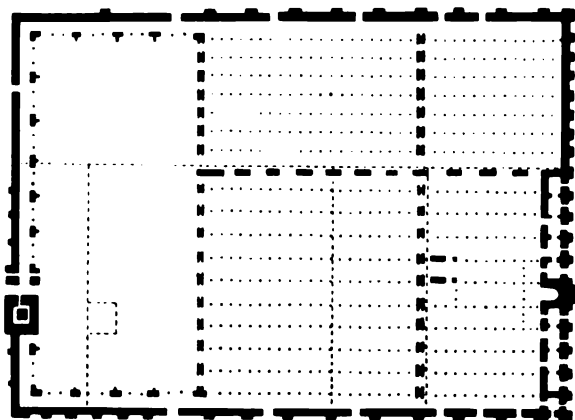
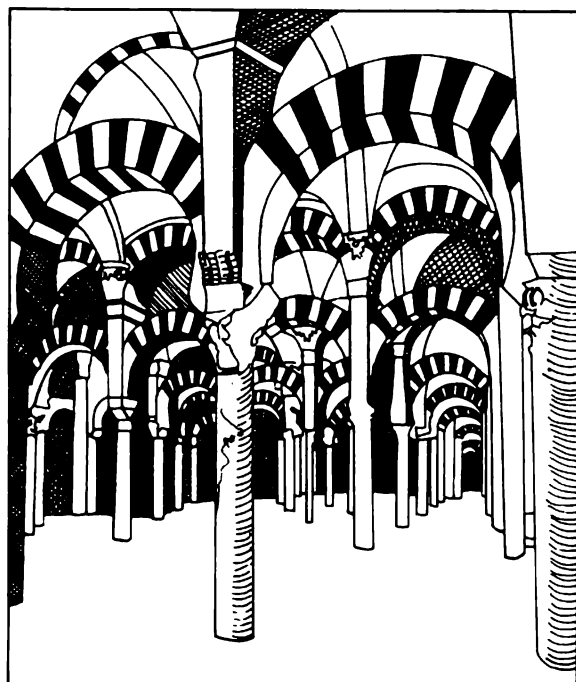



FIGURA 1. *La Grande Moschea*. Cordova, Spagna. In alto: disegno dell'interno ipostilo. In basso: la planimetria mostra successive aggiunte, eseguite fra i secoli VIII e XI.

cando un clero, le moschee mantennero a lungo una organizzazione comunitaria piuttosto che sacrale. Aumentando, invece, la varietà delle congregazioni, l'interno venne spesso adattato con file di pilastri disposte in modo particolare, oppure con nicchie (*miḥrāb*) sussidiarie, per distinguere gli spazi dei diversi gruppi e dei quartieri cittadini.

Benché si preghi spesso individualmente, la trattazione della *umma*, la cosa pubblica, è per la moschea un concetto basilare. Dal momento che l'Islam non distingue fra potere spirituale e potere temporale, la moschea assembleare, o «del venerdì», era (fino al XIX secolo e fino all'istituzione dei governi civili coloniali) il centro della pratica sia secolare che religiosa. Alla preghiera di mezzogiorno del venerdì, la funzione settimanale di maggior rilievo, tutta la comunità adulta si raccoglie nella grande moschea per la lettura del sermone (*ḫuṭba*), un resoconto finanziario e politico. Spesso la moschea assembleare rappresenta il cuore di un centro urbano importante, un complesso che può comprendere anche mercati, caravanserragli, un centro di amministrazione governativa, bagni pubblici e scuole.

Le piccole moschee locali, semplici oratori per la preghiera quotidiana, prive dell'elaborato arredamento di quelle maggiori, si appoggiano a patroni, famiglie notabili, fondazioni caritatevoli o comunità. In una struttura urbana la moschea locale definisce l'identità dei quartieri circonvicini e l'autorizzazione a costruirla costituisce il riconoscimento ufficiale di una comunità o di un gruppo. Mentre in origine la moschea assembleare e il semplice oratorio erano di due tipi ben distinti, oggi questa distinzione spesso scompare.

Un ultimo requisito per l'adempimento della preghiera è il distacco dal mondo profano. La parola di Dio, quale è pronunciata nel Corano, è l'argomento della preghiera e della rivelazione. La moschea concretizza questa sfera contemplativa in una costruzione molto spesso priva di abbellimenti esteriori e di facciate elaborate. L'architettura è piuttosto incentrata sulla realtà appartata del cortile e del santuario. Per di più, i musulmani rifiutarono molto presto la raffigurazione di esseri animati nei luoghi religiosi, come possibile turbamento della condizione trascendentale della preghiera. Il soggetto delle decorazioni è perciò la parola stessa. Cupole, portali, *miḥrāb*, sono riccamente adornati con brani del Corano in calligrafia stilizzata. [Vedi *CALLIGRAFIA NELL'ISLAM* e *ICONOGRAFIA ISLAMICA*].

La prima costruzione ad uso di preghiera, oltre che importante precedente simbolico e funzionale per l'organizzazione della moschea, fu la casa di Muḥammad a Medina (622 d.C., data dell'egira), dove si radunavano i seguaci per discutere e pregare. Si trattava di una semplice casa con cortile, recintata da un alto muro, con un portico ombroso sostenuto da tronchi di palma su un lato del muro stesso, casa che divenne il modello delle prime moschee ipostile del VII secolo. Con il suo cortile quadrato (*ṣaḥn*) e il santuario coperto rivolto verso Mecca, lo schema ipostilo fissò due aspetti fondamentali: la divisione della moschea in cortile e santuario e l'intersezione della parete della *qibla* con la direzione di Mecca. Funzionalmente esso esemplificò il duplice ruolo della casa di Muḥammad, e quindi della moschea: come oratorio per la preghiera e come centro sociale e politico della comunità.

Elementi architettonici e arredi. Con l'avvento del califfato omayyade (661-750) e l'espansione dell'Impero verso Occidente in Siria, Palestina, Iraq, Africa settentrionale e Spagna, l'influenza dell'ellenismo e lo sviluppo di una liturgia formalizzata portarono a un insieme più elaborato delle parti. La più importante fra tutte, il *miḥrāb*, una nicchia che evoca la presenza simbolica del Profeta, segna la direzione di Mecca nella parete della *qibla* ed è il culmine simbolico della moschea. Il *miḥrāb*, di tipica forma arcuata absidale, è riccamente ornato e fiancheggiato da colonnine e può essere sovrastato da una finestra che ne indica la posizione e la direzione, oppure fronteggiato da una cupola.

Il *minbar* (pulpito a gradini), che è insieme simbolo di autorità e mezzo di innalzamento acustico, si trova alla destra del *miḥrāb* (figura 2). Il gradino più alto è riservato al Profeta; l'imam sta in piedi sul secondo gradino e usa quello più alto per sedersi. Dopo la lettura della *ḫuṭba*, egli scende dal pulpito per dirigere la preghiera in piedi di fronte al *miḥrāb*, come membro dell'assemblea, a dimostrazione del suo duplice ruolo di legislatore e di capo religioso. I *minbar* sono generalmente lignei, con intarsi in madreperla e avorio; più raramente marmorei.

La cupola possiede una significato liturgico minore, ma, come il *miḥrāb*, è la più ricca di ornamenti architettonici. Si trova spesso adiacente alla parete della *qibla*, mettendola così in risalto dall'esterno e inondandola di luce all'interno. A Kairouan (Tunisia) una cupola sovrasta la navata centrale. Posta perpendicolarmente alla parete della *qibla*, questa combinazione di cupola, navata e *miḥrāb* sottolinea la *qibla* stessa e forma un importante asse incrociato con la sua parete. In Turchia la cupola era tanto ampia da coprire l'intera area del tempio intorno alla *qibla*. Funzionalmente, l'adozione della cupola, illuminando tutta l'area del santuario, assicura la visibilità dell'imam e ne fa risaltare la figura sullo sfondo circostante più scuro.

Il minareto (*manāra*) ha avuto origine dalla necessità di chiamare alla preghiera. A differenza dell'uso ebraico dello *shofar* (corno di montone) o dell'uso cristiano

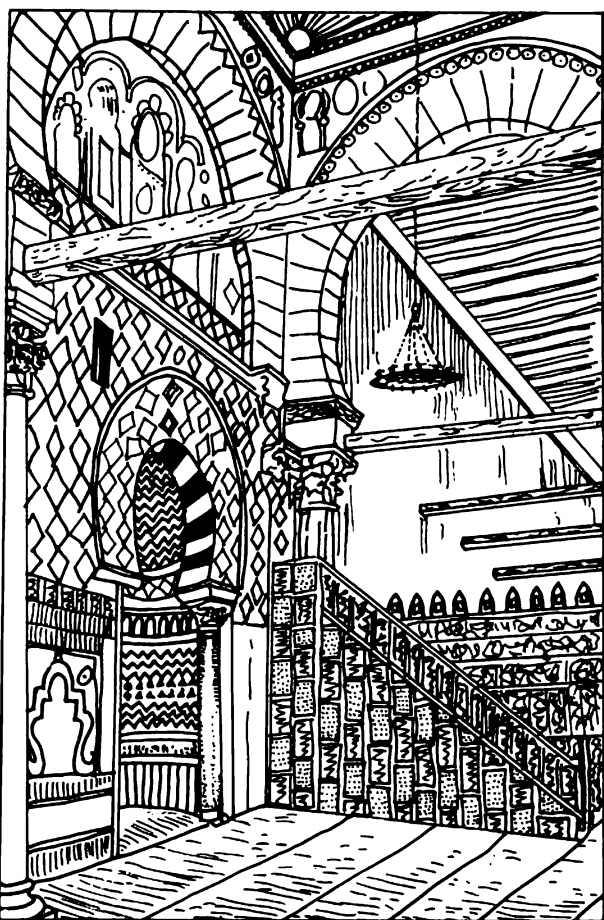



FIGURA 2. *La Grande Moschea*. Kairouan, Tunisia (ricostruita nell'836). Il *miḥrāb*, nicchia nella parete della *qibla*, segna la direzione di Mecca ed evoca la presenza del Profeta. Il *minbar* (pulpito) simboleggia l'autorità.

delle campane, nell'Islam l'appello alla preghiera (*aḏān*) è affidato a un *mu'aḏḏin* («muezzin») espressamente adibito.

A Damasco, che fu una delle prime conquiste musulmane, la vecchia torre della chiesa venne adattata per diffondere il richiamo sopra i tetti della città, cosa che in seguito suggerì la progettazione di torri costruite a questo scopo. Con l'aggiunta di una piattaforma o di una balconata periferica, il muezzin fu in grado di trasmettere l'*aḏān* ai quattro angoli della città. Più leggeri e affusolati rispetto ai campanili delle chiese, che devono sopportare il peso delle campane, i minareti assumono svariate forme, dalle torri quadrate dell'Africa settentrionale, simili a fortezze (figura 3), alle guglie slanciate della Turchia ottomana (figura 4).

La fontana per le abluzioni si trova generalmente al centro del cortile. La tradizione vuole che il fedele si lavi con acqua corrente mani, piedi e viso. Un alto gradino o uno scanno fanno sì che il fedele purificato non venga a contatto con il pavimento impuro o con il selciato del cortile. All'interno della moschea può trovarsi un'altra piccola vasca di marmo, per evitare che gli anziani si espongano ai rischi delle intemperie. All'entrata della moschea un basso divisorio segna il limite fra la zona ritualmente pura e quella impura.

La *dikka*, qualcosa di analogo al coro delle chiese, è una piattaforma elevata per i *muballyūn*, che ripetono le preghiere e i gesti dell'imam, trasmettendo la liturgia a quanti non sono in grado di vederlo e di ascoltarlo. Largamente in uso intorno al secolo VIII, la *dikka* fu introdotta per poter comunicare la preghiera nelle sempre più affollate assemblee. Generalmente sovrasta l'asse della *qibla* nel mezzo della moschea, ma può anche trovarsi fuori asse, per consentire la visuale immediata dell'officiante. Con l'adozione dei sistemi di amplificazione elettronica la *dikka* è quasi ovunque caduta in disuso.

Un altro elemento dell'arredamento della moschea è infine il *kursī*, il leggio per la recita del Corano, normalmente in legno e con ricca ornamentazione, situato presso la *dikka*, con una tribuna affinché il lettore (*qārī*) del testo sacro possa inginocchiarsi rimanendo di fronte alla *qibla*. È provvisto a volte di una scanalatura a forma di V, per accogliere anche i volumi coranici di grande formato, di cui è frequente l'uso.

Sviluppo storico. La moschea ipostila si diffuse ampiamente nei primi sei secoli dell'Islam (dal VII al XII d.C.), estendendosi attraverso il Medio Oriente e il Mediterraneo meridionale. I porticati ombrosi, le corti interne, le ampie sale a colonne o a volte, ben si adattavano alle tradizioni costruttive locali, all'eredità dell'architettura ellenistica e alle condizioni climatiche. In O-

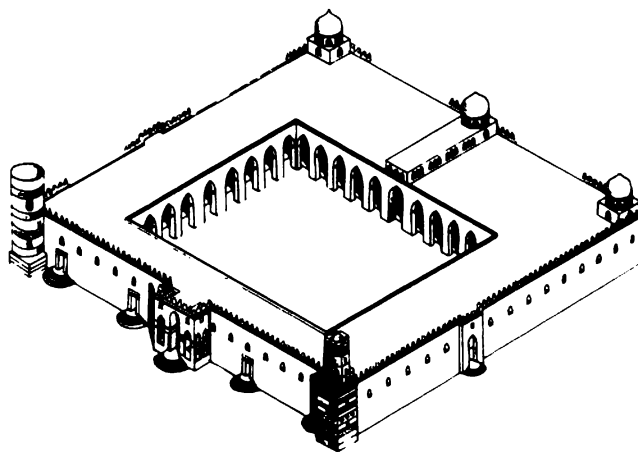



FIGURA 3. *Moschea di al-Ḥākim*. Il Cairo, Egitto (990-1013). I minareti fungono da piattaforme per chiamare alla preghiera.

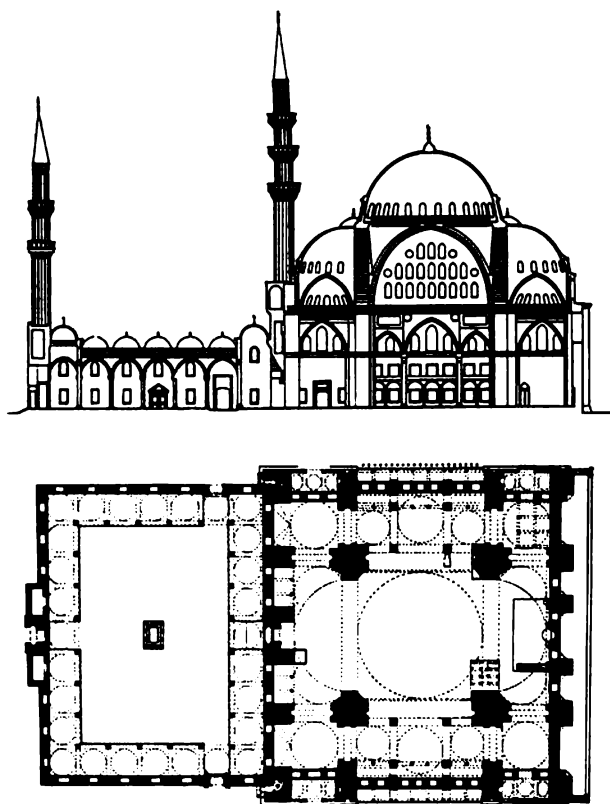



FIGURA 4. *Moschea di Solimano*. Instanbul, Turchia (1551-1558). La cupola centrale, rinforzata da semicupole, è accompagnata da esili e slanciati minareti.

riente, invece, sotto la dinastia selgiuchide (1038-1194) si sviluppò una seconda tradizione di grande moschea, risalente alle costruzioni indigene dell'Iran. Come la moschea ipostila, anche la struttura a *īwān* derivò dallo schema di casa con cortile, predominante anche nella cultura iranica, che venne applicato indifferentemente alla casa, alla *madrasa* e al caravanserraglio. Il punto focale e la caratteristica organizzativa di questo schema è il cortile centrale, su cui si affacciano, al centro di ciascuno dei lati, quattro portici aperti (*īwān*), ciascuno incorniciato da un grande portale (*pištaq*), talché ne risultano zone esterne funzionali e ombreggiate e ingressi monumentali (figura 5). Generalmente l'*īwān* che conduce al santuario precede un vano a cupola situato esattamente di fronte al *miḥrāb*. Al di là del portico che circonda il cortile si aprono sale e spazi sussidiari. Questo schema a *īwān* diede origine a un tipo di moschea caratterizzato da ampi spazi a cupola, agili minareti cilindrici, laterizio finemente decorato, ornamentazione a mosaico policromo: un tipo di moschea che fiorì in Iran, Afganistan e Asia centrale nel corso del XVII secolo.

Lungo la storia dell'Islam le caratteristiche fondamentali della moschea sono state più volte reinterpretate e adattate, secondo un'ampia gamma di contesti geografici, culturali e storici. Le moschee egiziane dalla facciata esterna riccamente decorata ebbero ampia diffusione fin dall'epoca fatimide (969-1171). La moschea a *īwān* e l'influenza selgiuchide penetrarono in Egitto sotto il regno di Salāḥ al-Dīn (Saladino) e della sua dinastia ayyubide (1171-1250). Successivamente, sotto i sultani mamelucchi (1250-1517), complessi elaborati, con portali monumentali, torreggianti cupole e minareti, spiccavano con le loro sculture policrome e denotavano il potere, il prestigio e la ricchezza materiale dei regnanti e della corte.

Quando, nel XII secolo, i Selgiuchidi conquistarono l'India, le moschee del tipo *īwān* vennero trasformate secondo la raffinata tradizione edilizia induista di costruzioni in pietra arricchite con trabeazioni, preziosi intarsi, sculture ornamentali, il tutto in una gran quantità di varianti regionali. Nello stile indo-islamico del periodo Moghul (1526-1858) l'influsso induista si evidenziò in un cortile che era spesso l'elemento spaziale

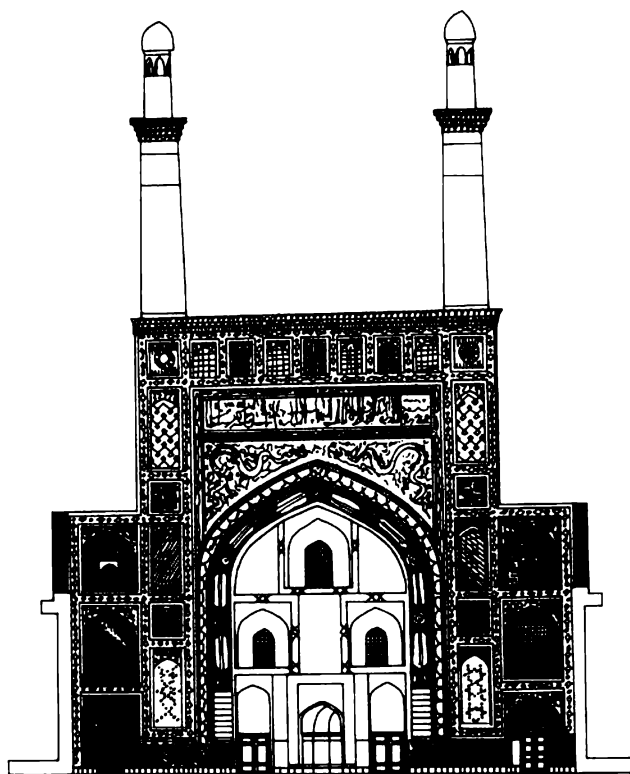



FIGURA 5. *Complesso della moschea di Ǧamāl al-Dīn*. Anau, Turkmenistan (1452-1456, distrutto da un terremoto nel 1948). Ricostruzione della facciata monumentale, con portico a volta (*iwān*) e coppia di minareti.

più importante e in un santuario ridotto a un elaborato padiglione o a un portico. Il grandioso porticato del santuario, i portali e i colonnati si articolavano in archi ogivali, cupole a bulbo, muri policromi, testimonianze dell'eredità decorativa proveniente da una duplice tradizione.

In Turchia gli Ottomani (1281-1922) diedero un contributo importante, con una moschea a schema centrale, dominata all'interno e all'esterno da una grande cupola. I primi sovrani selgiuchidi avevano introdotto lo schema *īwān* nel freddo clima degli altipiani anatolici, dove il cortile fu ben presto inglobato da ambienti a colonne, da una cupola con lucernaio sopra la fonte delle abluzioni e da una seconda cupola sopra la nicchia del *miḥrāb*. Sotto gli Ottomani lo stile *īwān* si volge alla monumentalità e si fonde con lo schema bizantino della basilica a pianta centrale. Sia il cortile che il santuario assumono una forma quadrata, il cortile è a cielo aperto e circondato da portici a cupola, il santuario protetto da un'unica cupola circolare sorretta da semicupole (figura 4). Questo complesso di cupole salienti, fiancheggiate da due o quattro minareti aguzzi, introduce nel panorama urbano una monumentalità che era estranea alla moschea ipostila.

Nell'Africa subsahariana l'Islam giunse lungo le carovaniere intorno all'anno mille e per questa via si sviluppò una sintesi dei concetti architettonici musulmani e africani. Le moschee sudanesi fondono l'architettura indigena di fango con la moschea ipostila dell'Africa settentrionale in una serie di variazioni etniche. La moschea di Djenné (Mali) venne ricostruita più volte nella sua storia, ultimamente nel 1909. La facciata, sormontata da pinnacoli e rinforzata da contrafforti, sovrasta l'interno ipostilo e incorpora tre minareti a pianta quadrata simmetricamente disposti, riflettendo così il disegno monumentale indigeno. Dentelli lignei aggettanti fanno da motivo ornamentale, oltre che da impalcatura per la manutenzione dei rivestimenti decorativi. Anche i simboli della fertilità maschile e femminile che adornano le torri e i contrafforti e le coppie di *miḥrāb* e *minbar* rispecchiano le fedi religiose tradizionali.

Le moschee del Sud Est asiatico e della Cina furono in genere inserite nelle tradizioni architettoniche esistenti. Lo schema della moschea cinese subì l'influenza dei precedenti centroasiatici, ma nel corso dei secoli andò sempre più assumendo caratteri locali. Con le prime comunità musulmane, sotto la dinastia Tang (618-907), vennero uniformemente adottate le tecniche costruttive dell'Asia centrale, che utilizzavano cupole, volte e archi. Ma già con la dinastia Laio (907-1125) il carattere indigeno dello stile cinese si affermò sia a livello nazionale che regionale. Nella moschea Niu-chieh di Pechino (962), la sala della preghiera e i padiglioni secondari si trovano all'interno della serie tradizionale di cortili e cancelli assiali, mentre gli stessi padiglioni lignei mostrano un elaborato sistema di mensole e di tettoie ricoperte di tegole dai caratteristici angoli rivolti all'insù.

Nel corso della sua lunga storia la moschea ha subito una serie ininterrotta di mutamenti. Come l'Islam stesso, la vitalità della sua tradizione è legata al suo potenziale sincretistico. Mentre le sue funzioni contemplative e liturgiche si sono scarsamente modificate attraverso il tempo, le specifiche funzioni politiche e sociali hanno subito alterazioni notevoli, seguendo il mutare del contesto storico e culturale. Allo stesso modo, per effetto delle esigenze climatiche e tecniche, è stata di continuo modificata e condizionata la sua forma esteriore. La componente estetica, coordinando e unificando i diversi elementi, ha dato espressione al significato particolare della moschea nello spazio e nel tempo. Ancora oggi questa evoluzione prosegue, con le metodiche della moderna tecnologia che interagiscono con l'antica tradizione islamica.

[Vedi anche *ṢALĀT* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

BIBLIOGRAFIA

K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I-II, 1932, ed. riv. Oxford 1969 (trad. it. *L'architettura musulmana delle origini*, Milano 1966). Opera fondamentale sulle origini dell'architettura islamica.

O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1973 (trad. it. *Arte islamica. La formazione di una civiltà*, Milano 1989). Studio analitico, con un saggio sulla moschea, che osserva come la forma islamica accolga e superi, con la propria influenza, le tradizioni non islamiche.

J.D. Hoag, *Islamic Architecture*, New York 1977 (trad. it. *Architettura islamica*, Milano 1998). Panorama fondamentale sui monumenti architettonici dell'Islam, eccetto Cina, Sud-Est asiatico e Africa subsahariana.

G. Michell (cur.), *Architecture of the Islamic World. Its History and Social Meaning*, New York 1978. Notevole raccolta di saggi sui vari tipi di costruzione, con l'appendice di un pregevole catalogo che comprende le maggiori aree geografiche e i loro monumenti principali.

A. Papadopoulo, *Islam and Muslim Art*, New York 1979 (trad. it. *L'Islam e l'arte musulmana*, Milano 1992). Ampio compendio illustrato dell'arte e dell'architettura islamiche, con studi particolareggiati di alcuni fra i monumenti più notevoli e degli elementi costruttivi. Contiene vari saggi fotografici comparativi di particolari architettonici, come cupole e minareti, e un utile dizionario di figure religiose importanti, di studiosi e artisti.

SUSAN HENDERSON

MUḤAMMAD (circa 570-632 d.C.), il Profeta o (come lo chiamano i musulmani) il Messaggero di Dio, dalla cui attività sbocciò la religione dell'Islam.

La vita e le opere

Muḥammad fu un capo politico oltre che religioso, ed è opportuno considerare gli aspetti esteriori e politici della sua vita, prima di esaminarne più dettagliatamente l'aspetto religioso, benché essi, ovviamente, non siano mai scindibili gli uni dagli altri.

I primi anni di vita. Muḥammad nacque a Mecca, presumibilmente «nell'anno dell'elefante», ossia l'anno in cui il territorio di Mecca era stato invaso da un piccolo esercito di Abissini provenienti dallo Yemen con un elefante da combattimento. Si suppone che ciò sia accaduto nel 570 d.C., o poco più tardi. Era figlio unico; suo padre, 'Abd Allāh della tribù di Hāšim, morì a Medina durante un viaggio d'affari. La madre, Āmina, era della tribù di Zuhra. Per un certo tempo fu affidato a una nutrice di una tribù del deserto; pratica, questa, a quanto pare comune per combattere gli effetti del clima malsano di Mecca. A parte questo, la madre e la famiglia di lei si occuparono del ragazzo fino all'età di sei anni, quando la madre morì. Il nonno paterno, 'Abdal-Muṭṭalib, lo prese con sé, ma morì dopo due anni e allora il fratello del padre, Abū Ṭālib, ne divenne il tutore. Esistono racconti di numerosi avvenimenti miracolosi durante la sua infanzia e la sua gioventù (ad esempio: due angeli avrebbero lavato il suo cuore nella neve e ne avrebbero estratto un grumo nero), storie che sono, probabilmente, invenzioni di devoti. Verosimilmente ci sono esagerazioni anche sull'importanza di 'Abdal-Muṭṭalib nell'ambiente degli affari di Mecca, benché fosse, certamente, uno dei personaggi di spicco del luogo.

Mecca si trova fra nude colline rocciose, in un territorio in cui l'agricoltura è impossibile. Il gruppo dominante della città era la tribù araba dei Qurayš, suddivisa in vari clan. La maggiore attrattiva della città era la Ka'ba, edifico sacro e centro di pellegrinaggio. Poiché l'area intorno alla Ka'ba era un santuario e in alcuni mesi, ritenuti sacri, il tradizionale codice di sangue dei clan veniva sospeso, molti Arabi nomadi vi giungevano per il pellegrinaggio annuale e per i mercati. In questo modo la città si trasformò in un importante centro commerciale e il commercio divenne la principale fonte di sostentamento per i suoi abitanti. Negli ultimi anni del VI secolo i mercanti di Mecca avevano il controllo della maggior parte del commercio fra l'Oceano Indiano e il Mediterraneo, fatto reso possibile anche dalla chiusura della via lungo l'Eufrate e attraverso l'Iraq, divenuta pericolosa per le continue guerriglie fra i due superpoteri dell'epoca, l'Impero bizantino e quello persiano (Sasanidi). Mecca era, quindi, una città molto florida, ma la prosperità aveva causato disagio per il crollo della moralità tradizionale, adatta più alle condizioni del deserto che al mondo del commercio.

Secondo le usanze arabe del tempo, Muḥammad, essendo minorenne, non ereditò nulla né dal padre, né dal nonno. Questo significava che non aveva capitali per poter iniziare un'attività commerciale in proprio; accompagnava, però, lo zio Abū Ṭālib nei suoi viaggi d'affari in Siria. A venticinque anni, una ricca vedova, Ḫadīǧa, lo ingaggiò come amministratore per un'impresa del genere in Siria e, quando Muḥammad dimostrò di cavarsela in modo soddisfacente, la donna gli propose il matrimonio, che egli accettò. Si dice che Ḫadīǧa avesse circa quarant'anni, ciò nonostante gli diede due figli (morti nell'infanzia) e quattro figlie: Zaynab, Ruqayya, Umm Kulṯūm e Fāṭima. Dopo il matrimonio, pare che Muḥammad si occupasse di commercio su piccola scala, finché ricevette la chiamata ad essere il Messaggero di Dio.

La prima predicazione dell'Islam. Si pensa che siano state le frustrazioni patite negli anni prima del matrimonio a rendere Muḥammad particolarmente sensibile al malessere della comunità di Mecca. Egli era abile nel trattare con la gente ed era molto dotato intellettualmente, eppure non poteva sfruttare queste qualità nel commercio, essendo privo di capitali. Si dice che passasse un mese ogni anno in una caverna vicino a Mecca, meditando di cose spirituali, comprese le condizioni di Mecca. Verso l'anno 610 ebbe delle singolari esperienze – che descriveremo più avanti – che lo convinsero d'essere stato chiamato a divenire il «Messaggero di Dio» (*rasūl Allāh*), incaricato di portare i messaggi, o rivelazioni, da Dio al popolo di Mecca. Si convinse anche che i messaggi che «trovava nel suo cuore» venissero da Dio e non fossero semplicemente il prodotto della sua mente. Dopo la sua morte, questi messaggi furono raccolti a formare il libro che abbiamo ancora nelle nostre mani, il Corano.

I primissimi messaggi, a quanto sappiamo, parlavano del potere di Dio e della sua bontà verso gli uomini, invitavano gli uomini a riconoscere la loro dipendenza da Dio e a essere generosi con le loro ricchezze, e li avvertivano che tutti erano destinati a comparire davanti a Dio nel Giorno del Giudizio, per essere assegnati al Paradiso o all'Inferno, a seconda che le loro azioni fossero state buone o malvagie. Questi messaggi erano chiaramente legati alla situazione di Mecca. I mercanti pensavano di potere controllare tutto con la loro ricchezza e la loro abilità e di potersi impunemente beffare della morale tradizionale dei nomadi, specialmente nell'uso della loro ricchezza. Fu, dunque, salutare che venisse

detto loro che tutti gli eventi erano, in ultima analisi, controllati da Dio e che c'era una vita futura in cui le loro prospettive dipendevano dalla loro condotta in questa vita. Così si diffuse la sensazione che i messaggi rivelati fossero diretti contro i potenti mercanti, i veri padroni di Mecca.

Dapprima Muḥammad comunicò i messaggi soltanto ai suoi familiari e a pochi amici intimi, ma poi, gradualmente, un numero sempre crescente di persone accettò i messaggi come veri. Un giovane benestante di nome al-Arqam offrì la propria casa come luogo d'incontro e i credenti vi si riunivano ogni giorno. In seguito, tre anni dopo avere ricevuto la chiamata a essere il Messaggero di Dio, Muḥammad cominciò a predicare pubblicamente. Ora aveva almeno cinquanta seguaci (i cui nomi sono stati conservati), e il contenuto dei messaggi era abbastanza diffusamente conosciuto da suscitare una dura opposizione da parte dei ricchi mercanti. È interessante notare che la gran parte di quelli che si fecero musulmani quando Muḥammad era ancora a Mecca erano giovani. Fra loro c'erano anche i figli e i fratelli più giovani di alcuni dei più importanti mercanti della città. C'erano anche alcune persone di età più matura, appartenenti ai clan meno influenti, e anche Arabi estranei a Mecca e uomini dell'Impero bizantino. Gli appartenenti a queste due ultime categorie, alcuni dei quali moderatamente benestanti, per ottenere protezione – una garanzia formale di sicurezza per la propria vita e per la proprietà, in quanto *ǧār*, vicini – si collegavano a uno dei clan di Mecca, ma i clan non erano sempre disposti a mantenere la promessa di protezione. Da questi dettagli si comprende che il movimento di Muḥammad non era di carattere proletario o plebeo.

Il rifiuto di Mecca. La storia riporta un certo numero di avvenimenti del periodo che va dall'inizio della predicazione pubblica, nel 613 circa, all'Emigrazione, o Hiǧra, da Mecca a Medina, nel 622, ma la data precisa è incerta. Il primo di questi avvenimenti può essere quello noto come l'incidente dei «versetti satanici», riferito dai primi commentatori del Corano come spiegazione della sura 22,51. La storia racconta che, mentre Muḥammad si chiedeva come potesse indurre i principali mercanti ad accettare i messaggi del Corano, ricevette una nuova rivelazione (sura 53, *La Stella*), una parte della quale permetteva di considerare tre dee pagane come dotate del potere di intercedere presso Dio a favore dei loro adoratori. Le divinità erano al-Lāt, al-'Ūzzā e Manāt, tutte titolari di un tempio a un giorno o due di viaggio da Mecca. Quando Muḥammad rese pubblica questa rivelazione alla presenza di uomini importanti, costoro, alla fine, si unirono a lui prostrandosi in adorazione. Più tardi, tuttavia, l'angelo Gabriele si rivelò a Muḥammad e gli fece capire che i versetti che permettevano l'intercessione delle tre dee non erano una rivelazione genuina, ma erano stati «messi sulla sua lingua» da Satana e, infine, gli rivelò l'autentica continuazione della sura. Questa «abrogazione» o cancellazione dei versetti satanici fece aumentare l'opposizione a Muḥammad e ai suoi seguaci. Oggi alcuni musulmani rifiutano l'intera storia, ma è difficile capire come un qualsiasi musulmano avesse potuto inventarla, o come un non musulmano avesse potuto convincere alcuni musulmani ad accettarla.

Circa nello stesso periodo di questo incidente, o poco prima, Muḥammad consigliò ad alcuni suoi seguaci di recarsi in Abissinia, dove furono accolti benevolmente dal locale imperatore cristiano, il negus (*naǧāšī*). Presumibilmente vi andarono per evitare la persecuzione a Mecca, ma le ragioni sono forse più complesse, poiché molti di loro vi rimasero per parecchi anni, quando invece avrebbero potuto ricongiungersi con Muḥammad a Medina. Esistevano da tempo rapporti commerciali fra Mecca e l'Abissinia e i mercanti nemici di Muḥammad mandarono una delegazione al negus per chiedergli di fare rientrare gli emigranti, ma il negus rifiutò. È difficile conciliare tutti i racconti, ma è certo che alcuni dei musulmani partiti per l'Abissinia tornarono a Mecca quando Muḥammad si trovava ancora lì.

Muḥammad e i suoi seguaci si risentirono profondamente del trattamento ricevuto dai loro avversari di Mecca, forse proprio perché alla fine questo rese impossibile per Muḥammad continuare a predicare e conquistare altri seguaci. Molte delle misure adottate non erano, in se stesse, molto severe, anche se gli schiavi e chi non godeva della protezione di un clan rischiavano punizioni corporali. Muḥammad stesso dovette sopportare battute di scherno e insulti meschini. Altri credenti dovettero subire varie forme di pressione sulla famiglia. L'effetto peggiore, tuttavia, era quello costituito dalle conseguenze delle pressioni economiche che gli uomini più ricchi, agendo insieme, potevano esercitare sugli altri.

A quel tempo in Arabia il mantenimento dell'ordine pubblico dipendeva dal clan, che esigeva vendetta per qualunque offesa arrecata a uno dei suoi membri, secondo il principio dell'«occhio per occhio, dente per dente». Questo significava che se qualcuno attaccava un musulmano appartenente a un diverso clan, ci sarebbe stata immediatamente una qualche rappresaglia. Muḥammad poté predicare a Mecca per molto tempo perché il suo clan, quello degli Hāšim, continuò a proteggerlo, come richiedeva l'usanza e l'onore, benché molti dei suoi membri non accettassero la sua predicazione. Ci furono alcuni tentativi di convincere il clan a porre fine alle predicazioni di Muḥammad o di rifiutar-

gli la sua protezione, ma Abū Ṭālib, capo del clan, non si piegò. Per reazione, circa nel 616, la maggioranza dei clan dei Qurayš si riunì per boicottare gli Hāšim, rifiutando di commerciare con loro e di allacciare legami matrimoniali. Sembra che il boicottaggio sia durato oltre due anni, ma non si hanno notizie di violenze subite dagli Hāšim. Il boicottaggio venne interrotto, probabilmente, perché i clan partecipanti si accorsero che ne erano intaccati i loro stessi interessi.

Poco dopo la fine del boicottaggio, probabilmente nel 619, morì Abū Ṭālib, seguito un po' più tardi da Ḫadīğa. Al comando del clan successe Abū Lahab, verosimilmente non più vecchio di Muḥammad, visto che accettò di fare sposare due dei suoi figli con due figlie di Muḥammad. Tuttavia, essendo entrato in rapporti d'affari con alcuni dei principali mercanti avversari di Muḥammad, ruppe la promessa di matrimonio con le figlie di Muḥammad e si unì al boicottaggio. Sarebbe stato disonorevole se avesse rifiutato apertamente la protezione a Muḥammad, ma trovò una giustificazione per la sua decisione affermando che Muḥammad aveva parlato in modo irriverente del precedente capo del clan, 'Abd-al-Muṭṭalib, avendo affermato che egli era all'Inferno. Le fonti non riferiscono le susseguenti azioni di Abū Lahab; Muḥammad si rifugiò nella vicina città di Ṭā'if, ma non riuscì a trovarvi aiuto e fu, anzi, maltrattato. Prima di tornare a Mecca, dovette chiedere protezione al capo di un altro clan e senza dubbio dovette accettare di mettere fine alla sua predicazione.

L'emigrazione da Mecca a Medina. Muḥammad si rivolse, allora, a un paio di tribù nomadi che frequentavano i mercati di Mecca, ma non ne seguì nulla. Durante il pellegrinaggio annuale del 620 incontrò sei uomini di Medina, interessati a quello che diceva. Al pellegrinaggio dell'anno seguente ritornarono cinque di quegli stessi uomini, accompagnati da altri sei, rappresentanti della maggior parte dei clan di Medina, e si impegnarono ad accettare Muḥammad come Messaggero di Dio e a evitare il peccato. L'anno seguente un gruppo di settantatré uomini e due donne venne da Medina e si incontrò segretamente con Muḥammad ad Aqaba: alla precedente promessa aggiunsero l'impegno di combattere per amore di Dio e del suo Messaggero. Questo accordo è noto come il Secondo Patto di Aqaba, o il Patto di Guerra (luglio 622). In seguito a ciò, circa settanta suoi seguaci cominciarono a emigrare a Medina in piccoli gruppi, senza incontrare opposizione da parte dei Meccani.

Alla fine, rimasero a Mecca soltanto Muḥammad, il suo consigliere principale Abū Bakr, il cugino 'Alī (figlio di Abū Ṭālib) e alcuni dei loro familiari. La vita di Muḥammad era in pericolo. Ci fu un complotto per ucciderlo, in un modo che avrebbe reso impossibile la rappresaglia. Sembra che anche durante un viaggio fra Mecca e Medina Muḥammad non avesse alcuna protezione da parte di nessuna delle due città. Perciò, insieme ad Abū Bakr si avviò in segreto, eludendo gli inseguitori meccani con vari stratagemmi, e raggiunse Medina sano e salvo il 24 settembre 622. Questa è la Hiğra (egira), cioè l'Emigrazione del Profeta e dei credenti. Il termine rappresenta una rottura di rapporti, non una «fuga» (come è stato tradotto nel passato). L'era islamica comincia con l'inizio dell'anno arabo in cui avvenne la Hiğra, ossia il 16 luglio 622, ed è indicato dall'abbreviazione eg. oppure dalle lettere AH (*anno Hegirae*).

Medina, a circa 400 chilometri a nord di Mecca, era un'oasi in cui si coltivavano datteri e cereali. Fra gli abitanti arabi si trovavano anche gruppi di Ebrei. Numerosi membri di questi gruppi si erano sposati con Arabi e avevano adottato usanze arabe, pur continuando le loro pratiche religiose ebraiche. Probabilmente erano stati proprio loro a sviluppare l'agricoltura nell'oasi e per un certo tempo erano stati il gruppo dominante. Un paio di gruppi deboli di Arabi erano loro alleati, ma in condizione di dipendenza. In seguito, altri gruppi di Arabi stanziatisi successivamente acquisirono il controllo politico e i gruppi di Ebrei divennero loro subordinati, pur conservando le terre migliori. Per oltre mezzo secolo prima dell'arrivo di Muḥammad c'erano stati episodici scontri, anche violenti, fra i vari gruppi, e questi con il tempo erano aumentati di intensità e di partecipazione fino a quando, nella battaglia di Bu'āṯ, quattro anni circa prima della Hiğra, quasi tutti gli abitanti dell'oasi, compresi gli Ebrei, si scontrarono apertamente. I combattimenti erano infine cessati per esaurimento di forze, ma la pace non era stata ristabilita formalmente. È probabile, quindi, che una delle ragioni per cui molti volevano che Muḥammad si trasferisse a Medina fosse la speranza che egli riuscisse a mantenere la pace fra le due tribù arabe degli Aws e degli Ḫazrağ e gli Ebrei coinvolti con entrambe le fazioni. È stato conservato un documento, in genere chiamato la Costituzione di Medina, che contiene gli accordi fra Muḥammad e gli abitanti di Medina. Oggi si ritiene che il documento, nella forma in cui appare attualmente, sia la fusione di parecchi altri testi, ma esso, comunque, riflette probabilmente gli accordi fondamentali che resero possibile la Hiğra. Formalmente questo testo stabilisce un'alleanza fra otto clan arabi di Medina e il «clan» costituito dagli Emigranti dalla Mecca, e inoltre nomina diversi gruppi di Ebrei come dipendenti dai clan arabi. Il documento si presenta come «una scrittura che impegna Muḥammad il Profeta, i credenti e i musulmani dei Qurayš, da una parte, e gli abitanti di Yaṯrib e i loro seguaci, dall'altra, a essere alleati tra loro e com-

battere insieme». (Yaṯrib era un antico nome di Medina). Strettamente parlando, Muḥammad era soltanto il capo di uno dei nove clan, ma era riconosciuto come Profeta e tutti i gruppi impegnati nell'accordo erano musulmani. Veniva stabilito, tra l'altro, che tutte le dispute dovevano essere rimesse a lui. Egli era, quindi, ben lontano dall'essere l'autorità assoluta di Medina, ma, gradualmente, a mano a mano che ebbe il sopravvento sui suoi avversari di Mecca e via via che molte tribù arabe si unirono alla confederazione e divennero musulmane, Muḥammad arrivò ad avere il controllo quasi incontrastato degli affari di Medina.

La guerra contro i Qurayš di Mecca. Nelle prime biografie di Muḥammad il decennio che va dalla Hiğra fino alla sua morte, nel 632, è caratterizzato dai racconti di una lunga serie di «spedizioni» (*maġāzī*) fatte dai musulmani, circa novanta in tutto. Alcune di queste «spedizioni» avevano impegnato un piccolo gruppo di musulmani, o addirittura uno solo, mentre l'ultima, guidata personalmente da Muḥammad, comprendeva trentamila uomini. Gli scopi di queste spedizioni potevano essere stati la conquista di un bottino, la punizione di coloro che avevano razziato Medina, la dispersione di forze nemiche concentrate in un luogo, la ricognizione di vie per la futura espansione, e così via. Poiché i nemici più temibili erano i Qurayš di Mecca, le spedizioni che sfociarono in battaglie contro di loro occupano un posto preminente nelle fonti.

Quando Muḥammad decise la Hiğra dei suoi seguaci a Medina probabilmente non intendeva farli vivere di agricoltura oppure della generosa ospitalità dei musulmani della città. Il commercio era una delle possibilità, ma, prima o poi, sarebbe inevitabilmente sfociato in scontri con i Qurayš. Ed è verosimile che di questa inevitabilità Muḥammad avesse avuto piena coscienza. Certamente nei primi quindici mesi a Medina egli mandò, o guidò personalmente, parecchie spedizioni, composte da venti fino a duecento uomini, allo scopo di intercettare e depredare le carovane sulla via di Mecca e della Siria. Tutte mancarono il loro scopo, apparentemente perché i piani della spedizione erano stati rivelati alle loro vittime prescelte. Alla fine, una piccola spedizione fu inviata con istruzioni sigillate, da aprirsi soltanto a due giorni di distanza da Medina: la sorpresa, in questo modo, fu possibile. Gli uomini si mossero verso sud, nelle vicinanze di Mecca sorpresero una piccola carovana, catturarono due delle quattro guardie e tornarono sani e salvi a Medina. Questa azione era intesa come una provocazione verso i Qurayš; molto di più doveva seguire. Imbaldanzito dal primo successo, Muḥammad guidò una forza di oltre trecento musulmani per intercettare una ben più grossa carovana di ritorno dalla Siria. La carovana riuscì a evitare i musulmani, ma un esercito di appoggio di novecento uomini, proveniente da Mecca, si scontrò con loro in una località chiamata Badr, e la battaglia fu inevitabile. L'esito fu una vittoria schiacciante dei musulmani, che persero soltanto quattordici uomini. Dei nemici almeno cinquanta furono uccisi, compresi alcuni dei capi, e circa settanta furono fatti prigionieri. La vittoria sembrò per Muḥammad e per i musulmani il segno che Dio riconosceva in Muḥammad il suo profeta. Era l'anno 2 eg. / 624 d.C.

Quando gli altri capi di Mecca si ripresero dal trauma del disastro capirono di doversi adoperare al massimo per distruggere il potere di Muḥammad. Circa un anno dopo la battaglia di Badr essi marciarono su Medina con tremila uomini. A malavoglia, Muḥammad si lasciò convincere a collocare le sue truppe, che contavano soltanto un migliaio di uomini, sulla collina di Uḥud, a nord dell'oasi. I musulmani misero in rotta la fanteria nemica, ma poi subirono severe perdite da un attacco della cavalleria. In termini militari la battaglia si risolse in un pareggio, dal momento che gli attaccanti erano troppo malconci per approfittare del successo della cavalleria e, quindi, si ritirarono immediatamente. I musulmani, d'altro canto, ne risentirono come di una disfatta, in parte perché avevano perso settantacinque uomini, quasi tre volte quelli persi dai nemici; ma anche perché, dopo Badr, avevano pensato che Dio combattesse al loro fianco, e ora sembrava che non fosse così. Non passò molto tempo, comunque, che Muḥammad riuscì a restituire la fiducia ai suoi seguaci.

Nei due anni seguenti la forza di Muḥammad aumentò, nonostante alcune vicende alterne. Frattanto a Mecca la ricchezza e la diplomazia erano state messe al servizio di una grande alleanza, formatasi con l'adesione anche di alcune tribù nomadi. Infine, nell'anno 5/627, circa diecimila uomini marciarono su Medina, ma Muḥammad si era preparato a fronteggiare l'invasione scavando un fossato (*ḫandaq*) per proteggere i principali insediamenti. Lo stratagemma ebbe successo, furono respinti i tentativi di superare il fossato e, dopo circa una quindicina di giorni, la grande alleanza si sciolse e abbandonò l'assedio. Questo sforzo supremo per stanare Muḥammad finì in un fallimento.

Sembra quasi certo che in questo periodo Muḥammad avesse elaborato una strategia per il futuro, pensando al momento in cui la maggior parte degli Arabi sarebbe diventata musulmana. L'alleanza con i clan di Medina si era già trasformata in un'ampia confederazione, con l'adesione di numerose tribù nomadi. Chi aderiva alla confederazione doveva accettare l'Islam e rinunciare a combattere contro gli altri aderenti. Un aspetto consueto della vita nel deserto arabico, del resto, era sempre stata l'abitudine alle razzie o incursioni

(*ġazw*) per sottrarre i cammelli di una tribù ostile (e proprio questa pratica aveva dato vita alle spedizioni di Muḥammad). Se le tribù della confederazione non dovevano razziare le altre tribù alleate, in quale direzione dovevano incanalare le loro energie, tanto più che un numero sempre crescente di tribù si univa alla confederazione? Probabilmente Muḥammad si rendeva conto che le energie dei nomadi dovevano essere indirizzate verso l'esterno, verso la Siria e l'Iraq e, in secondo luogo, che l'abilità organizzativa dei mercanti di Mecca era essenziale per le grandi imprese che ne sarebbero derivate. Che egli avesse già in mente questa strategia è dimostrato dalla dimensione e dal numero delle spedizioni che inviò verso nord, verso la Siria, e dal fatto che tentò sì di conquistare Mecca, ma senza infliggere ai suoi abitanti una disfatta decisiva.

Circa un anno dopo «l'assedio» di Medina, Muḥammad fece un sogno, in seguito al quale guidò un gruppo di millecinquecento uomini a Mecca allo scopo di compiere il pellegrinaggio minore (*'umra*). I Meccani dapprima gli rifiutarono il permesso di entrare nel territorio sacro, poi, dopo alcuni scontri, entrambe le parti accettarono il trattato di al-Ḥudaybiya, secondo il quale le due parti dovevano astenersi da ostilità per dieci anni, e i musulmani ottenevano il permesso di compiere il pellegrinaggio anche l'anno seguente. Il pellegrinaggio si svolse senza incidenti, ma, circa nove mesi dopo, alcune evidenti violazioni del trattato da parte degli alleati dei Meccani giustificarono una spedizione di Muḥammad, con diecimila uomini, contro Mecca. A parte l'azione di pochi pagani che avevano ragioni personali per temere una rappresaglia, Muḥammad poté entrare in città senza quasi trovare resistenza. Venne proclamata un'amnistia generale, da cui furono escluse alcune persone colpevoli di atti criminali o di tradimento. La maggioranza dei mercanti più potenti erano pronti a porsi al servizio di Muḥammad. Non subirono pressioni affinché diventassero musulmani, ma alcuni si convertirono subito, altri seguirono nel corso degli anni.

Muḥammad era a Mecca soltanto da una quindicina di giorni quando giunse la notizia di una grande concentrazione, verso oriente, di uomini di diverse tribù, apparentemente intenzionati a minacciare sia Mecca sia i musulmani. Accompagnato da duemila uomini, Muḥammad guidò la sua armata di musulmani contro di loro. Lo scontro avvenne a Ḥunayn e all'inizio il nemico ebbe la meglio; poi il coraggio di Muḥammad e di alcuni suoi seguaci riuscì a capovolgere le sorti della battaglia: alla fine essi ottennero la vittoria. Ancora una volta i vinti furono trattati con magnanimità.

Non c'era ormai alcun capo arabo capace di riunire una forza militare in grado di fare fronte a Muḥammad in battaglia. Durante i restanti due anni e mezzo della sua vita, molte, forse la maggior parte, delle tribù nomadi di tutta l'Arabia si unirono alla sua confederazione e accettarono l'Islam. Ora la confederazione era una vasta unità politica e Muḥammad dedicò molto del suo tempo a mettere ordine al suo interno. Circa nove mesi dopo l'occupazione di Mecca, guidò una grande spedizione di trentamila uomini in un viaggio di tre mesi a Tabūk, verso la Siria, senza dubbio con progetti di espansione per il futuro. Durante questa spedizione stipulò alcuni trattati con piccoli gruppi di Ebrei e di cristiani sul golfo di Aqaba, trattati che divennero in seguito un modello per la politica delle «minoranze protette» dei non musulmani all'interno dei futuri Stati islamici. Questi gruppi conservavano la loro religione e godevano di autonomia interna in cambio del pagamento di un tributo al capo dello Stato islamico.

Nell'anno 10 eg. / 632 d.C. Muḥammad condusse di persona un grande pellegrinaggio a Mecca, lo *ḥaǧǧ*, ma sulla via del ritorno mostrò già i segni della malattia. Due mesi più tardi era talmente sofferente da non poter guidare la preghiera quotidiana. Morì il 13 Rabīʿ al-Awwal 11, 8 giugno 632. Non aveva lasciato disposizioni per la sua successione, ma aveva incaricato Abū-Bakr di guidare la preghiera in sua vece. 'Umar ibn al-Ḫaṭṭāb, che più tardi avrebbe guidato la comunità, riuscì a persuadere i musulmani presenti in quel momento a Medina ad accettare Abū-Bakr come capo dello Stato con il titolo di califfo (*ḫalīfa*, «successore, rappresentante») del Messaggero di Dio.

I rapporti con gli Ebrei e con i cristiani. Quando Muḥammad fece la Hiǧra a Medina, sperò che gli Ebrei locali lo accettassero come profeta, poiché gli sembrava che le rivelazioni che andava ricevendo fossero di contenuto identico a quelli dei profeti biblici. Uno o due Ebrei, in effetti, divennero musulmani, ma la maggior parte non soltanto respinse la sua pretesa, ma fece anche ricorso alla Bibbia per dimostrarne la falsità. Per circa un anno e mezzo dopo il suo arrivo a Medina tentò di attirare gli Ebrei alla sua nuova religione. Quando era ancora a Mecca aveva adottato Gerusalemme come sua *qibla*, la direzione verso cui volgersi durante la preghiera, e aveva spinto i musulmani a osservare il digiuno nel giorno ebraico dell'Espiazione. Un mese prima della battaglia di Badr capì, tuttavia, che gli Ebrei non si sarebbero convertiti; fu allora che adottò una serie di cambiamenti, che costituiscono «la rottura con gli Ebrei». Invece di volgersi verso Gerusalemme, per la preghiera, i musulmani dovevano prendere Mecca come loro *qibla*. Il digiuno del giorno dell'Espiazione fu sostituito con il digiuno del mese di Ramaḍān, adottato l'anno seguente. Nello stesso tempo Muḥammad cominciò ad avvicinarsi a un gruppo antiebraico di Medina. Ma fu il Corano, naturalmente, a sistematizzare le critiche rivolte dall'I-

slam nei confronti dell'Ebraismo. Vi si affermava che l'Islam è la vera religione di Abramo, da cui Ebrei e cristiani, invece, avevano deviato. Si faceva notare che Abramo non era né ebreo, né cristiano (il che era vero), ma *ḥanif*, che per il Corano è colui che crede in Dio senza essere né ebreo, né cristiano.

Questa rottura ideologica con gli Ebrei fu seguita, nei quattro anni successivi, da attacchi armati. Dopo la vittoria di Badr, il clan ebraico dei Qaynuqā', formato da orefici e armaioli che controllavano un notevole mercato, fu attaccato con scuse futili e obbligato a lasciare Medina per fuggire in Siria. Quindici mesi dopo un trattamento simile fu riservato al clan al-Naḍīr, formato da agricoltori, che dovettero rifugiarsi presso l'insediamento ebraico di Ḫaybar, circa 113 chilometri più a nord. Un terzo clan fu attaccato dopo il fallimento dell'assedio di Medina da parte della grande alleanza. Questo clan, Qurayẓa, aveva complottato con gli assedianti, probabilmente per organizzare un tradimento. Essi furono costretti ad arrendersi senza condizioni: a questo punto uno dei capi musulmani di Medina, che era stato alleato del clan, decretò che tutti i maschi fossero uccisi e le donne e i bambini venduti come schiavi. Dopo questo episodio a Medina rimasero soltanto piccoli gruppi di Ebrei, ora completamente umiliati e dipendenti dai loro alleati arabi. Infine, subito dopo la spedizione che portò al trattato di al-Ḥudaybiya, Muḥammad guidò le stesse forze contro gli Ebrei di Ḫaybar, che avevano tentato di indurre gli Arabi nomadi ad unirsi a loro per attaccare i musulmani. Quando gli Ebrei si arresero, furono lasciati a coltivare la terra, a patto che consegnassero la metà del prodotto di datteri. Altre colonie minori di Ebrei si sottomisero ai musulmani stringendo accordi simili.

A Mecca e a Medina vivevano pochi cristiani, ma si diceva che Waraqa, il cugino di Ḫadīğa, fosse stato cristiano e avesse una buona conoscenza della Bibbia. Dopo l'accoglienza ospitale ricevuta dai musulmani in Abissinia, i cristiani venivano generalmente considerati amici (come dimostra la sura 5,82). Negli ultimi anni della vita di Muḥammad, tuttavia, i musulmani dovettero combattere, lungo la via per la Siria, contro alcune tribù cristiane ostili e il loro atteggiamento cambiò. Alcuni degli argomenti coranici già usati contro gli Ebrei vennero ora utilizzati anche contro i cristiani, mentre furono elaborate nuove critiche contro argomenti specifici delle dottrine cristiane. Il Corano affermava, per esempio, che era impossibile che Dio avesse un figlio e attaccava la dottrina della Trinità, interpretata come dottrina implicante tre distinte divinità (4,169 e altrove). La negazione della crocifissione di Gesù (4,156) non era rivolta tanto contro i cristiani quanto contro gli Ebrei.

Realizzazioni politiche e sociali. La religione dell'Islam, essendo scaturita dal malessere sociale di Mecca, era necessariamente rivolta ad alleviare tale malessere. Le cause di tale situazione erano molteplici: la transizione dalla vita nomade a quella urbana, il passaggio (favorito dall'attività commerciale) dagli interessi della comunità a quelli individuali, la transizione dalla successione matrilineare a quella patrilineare. L'insistenza del Corano sul giudizio che Dio pronuncerà l'Ultimo Giorno costituiva una sanzione contro una morale troppo individualistica, una volta decadute le censure tipiche della vita comunitaria. Le elaborate regole coraniche sull'eredità (4,11-18 e altrove) miravano a impedire che gli uomini più potenti mettessero le mani su un'esagerata porzione delle proprietà della comunità. Per salvaguardare la sicurezza della vita e della proprietà venne conservato il sistema giuridico della faida di sangue, ma i musulmani furono invitati ad accettare il meccanismo del regolamento dei conti (mediante cammelli o denaro, e non con la vita) e venne loro proibito di esigere più dell'equivalente del danno (4,94).

Le riforme più interessanti investirono l'ambito del matrimonio e della famiglia. In precedenza la situazione era complessa e non è ancora sufficientemente studiata. Un'ipotesi accettabile, comunque, è che la successione patrilineare stava imponendosi sulla successione matrilineare del passato, il che sarebbe più in sintonia con la prospettiva individuale. Ad ogni modo, la successione matrilineare, secondo la pratica araba, non significava affatto matriarcato, poiché il capo della famiglia matrilineare era il fratello uterino della donna più anziana. Con questo sistema, visto che la paternità fisiologica non era importante, erano consentite forme di matrimonio poliandrico, in alcuni casi non molto diverse dalla prostituzione. La riforma fondamentale del Corano tendeva a imporre alla donna un solo «marito» alla volta, per avere la certezza della paternità fisica (2,228; 2,234). Il Corano consentiva agli uomini di avere fino a quattro mogli contemporaneamente (4,3) non tanto come restrizione contro una eventuale poligamia senza limiti, quanto per impedire che le donne ricadessero nella pratica della poliandria. Si dice che Muḥammad stesso abbia avuto quattordici mogli o concubine, di cui nove gli sopravvissero. Ma per ognuno dei suoi matrimoni c'era una buona ragione sociale o politica: egli, per esempio, legò più strettamente a sé i suoi principali luogotenenti, Abū Bakr e 'Umar, sposando le loro figlie, 'Ā'iğa e Ḥafṣa. Disponendo che le sue mogli avessero alloggi separati nella casa, Muḥammad stabilì la norma del matrimonio virilocale, contro il matrimonio uxorilocale della società matriarcale.

Fra le riforme minori vi furono la proibizione del vino e dell'usura. Non è chiaro che cosa si intendesse

esattamente con il termine «usura» (*ribā*), ma tale proibizione non fu certo un ostacolo allo sviluppo del commercio musulmano. Nel XX secolo alcuni musulmani hanno posto l'accento su questi aspetti, ma non certo per motivazioni sociali, quanto per dimostrare la loro identità islamica in opposizione a quella occidentale.

Nella sfera politica, Muḥammad instaurò uno Stato e dimostrò che esso poteva diventare un grande Impero. Al tempo della sua morte lo Stato era fondamentalmente una confederazione di tribù, secondo i princìpi tradizionali arabi, con l'eccezione che tutti gli aderenti erano musulmani. I gruppi non musulmani potevano aggregarsi alla confederazione come «minoranze protette». Questa struttura organizzativa era adatta a portare all'unificazione di tutti gli Arabi e a incanalare le loro energie verso una spinta espansionistica.

Durante la sua vita, quindi, Muḥammad pose le basi per un nuovo e stabile ordine sociale e politico. Le circostanze gli furono favorevoli in molti modi, ma non avrebbe potuto realizzare tali obiettivi senza le sue qualità personali, la sua saggezza lungimirante di politico, la sua abilità di amministratore e il suo equilibrio nel trattare con gli individui.

Il Profeta

L'uso coranico dei termini *nabī* («profeta») e *rasūl* («messaggero», «apostolo») non mostra grande differenza di significato: questi due termini, quindi, saranno qui di seguito trattati come equivalenti. Alcuni studiosi musulmani hanno sostenuto che, mentre tutti i profeti ricevono messaggi da Dio, un messaggero ha anche una missione nei confronti della comunità, ma questa distinzione non è pienamente giustificata nel Corano.

La chiamata. Le esperienze che portarono Muḥammad a credere di essere chiamato a divenire il messaggero di Dio furono due visioni brevemente descritte nel Corano (53,1-18). Nella prima egli vide all'orizzonte un essere potente, che andava avvicinandosi; nella seconda vide lo stesso essere in circostanze misteriose. Dapprima sembra avere pensato che questo essere fosse Dio, ma in seguito concluse che doveva trattarsi dell'angelo Gabriele. I primi biografi raccontano come l'angelo gli si presentò e disse: «Tu sei il Messaggero di Dio» e poi continuò «Recita nel nome del tuo Signore...» (l'inizio della sura 96 che, secondo la tradizione, costituì la prima rivelazione). Altri riconoscono la prima rivelazione nelle parole «Sorgi e predica» (74,1-7). Entrambe le versioni sono probabilmente congetture di studiosi successivi.

I dotti musulmani posteriori hanno elaborato un elenco delle diverse «modalità di rivelazione» (*kayfīyāt al-waḥy*). Nella prima visione Muḥammad ricevette una rivelazione, il cui contenuto, peraltro, non ci è noto; inoltre una visione accompagnata da una rivelazione sembra una combinazione del tutto eccezionale. Un versetto (42,51) pare accennare a diverse «modalità»: «A nessun uomo Dio può parlare altro che per rivelazione (*waḥy*), o dietro a un velame, o invia un messaggero il quale riveli a lui col suo permesso quel che Egli vuole». La distinzione fra queste diverse modalità di rivelazione non è affatto chiara, ma la terza soluzione è considerata la più comune. Lo testimonia l'affermazione che fu appunto Gabriele colui «che depose il Corano sul tuo cuore» (2,97; e 26,193ss.). Ulteriori «modalità» sono descritte negli *ḥadīt*, ma sembrano essersi verificate soltanto occasionalmente. È abbastanza sicuro che Muḥammad non ebbe visioni né udì voci, ma semplicemente «trovava le parole nel suo cuore». Ricordava i messaggi e quindi li recitava ai suoi seguaci, i quali, a loro volta, li mandavano a memoria e qualche volta li trascrivevano. Le rivelazioni erano costituite, per lo più, da brevi frasi. Pare che Muḥammad stesso abbia cominciato a riunirle in sure, ma la raccolta definitiva del Corano fu realizzata soltanto vent'anni dopo la sua morte.

Il Corano considera Muḥammad un profeta che conclude una lunga serie di profeti, compresi in particolare Mosè e Gesù, da cui presero avvio l'Ebraismo e il Cristianesimo. Tutti i profeti furono incaricati da Dio e da lui ricevettero le rivelazioni. Molti versetti indicano che Muḥammad era il profeta degli Arabi, ma vi sono alcuni accenni che suggeriscono l'universalità della sua missione, come nella frase «In segno di grazia per il mondo» (21,107). Muḥammad è chiamato anche «Sigillo dei Profeti» (*ḫātam al-nabīyīn*; 33,40), interpretato oggi dai musulmani come «l'ultimo dei Profeti», ma inteso dai primi ascoltatori, probabilmente, come «colui che conferma i profeti precedenti».

La natura della rivelazione. La dottrina islamica tradizionale considera le parole del Corano come le vere e proprie parole di Dio, del quale Muḥammad era soltanto un mezzo passivo di comunicazione. Muḥammad stesso credeva di poter distinguere le rivelazioni dai suoi propri pensieri, e su questo punto si deve accettare la sua sincerità. L'insistenza degli studiosi musulmani nell'affermare che Muḥammad non contribuì con alcun contenuto personale al Corano non esclude la possibilità che i messaggi venissero dall'inconscio del Profeta. Tutti questi problemi hanno dato origine a interrogativi teologici che non sono stati ancora adeguatamente discussi.

Si possono, comunque, evidenziare due punti. In primo luogo che, dal punto di vista islamico tradizionale, il Corano è «un Corano arabo» (12,2 e altrove). Il che non significa semplicemente che è scritto in lingua

araba, ma soprattutto che parla nei termini della cultura sociale e intellettuale degli Arabi del tempo, con riferimento a pratiche del tempo, come la *iǧāra*, la garanzia della «protezione amichevole» (23,99), che gli occidentali possono capire soltanto dopo lunghe spiegazioni. I riferimenti coranici al Cristianesimo e all'Ebraismo non sono quelli che si possono ricavare dalla ricerca storica, ma si ricollegano alle nozioni che potevano averne gli Arabi cui era indirizzato il Corano. I cristiani, per esempio, non hanno mai creduto in tre dei (come suggerisce la sura 5,77), ma probabilmente questa era la credenza di alcuni cristiani arabi, oppure i loro vicini pagani erano convinti che questa fosse la loro credenza. Tutto ciò può giustificare gli «errori» che gli occidentali cristiani scoprono nel Corano, anche senza negare il suo carattere di rivelazione. In secondo luogo: quando si analizza il contenuto religioso del Corano è difficile affermare che esso non proviene da un'esperienza molto simile a quella dei profeti dell'Antico Testamento.

Per secoli i cristiani hanno negato a Muḥammad la qualità di profeta. Essi hanno in genere riconosciuto i musulmani come credenti in Dio e talora hanno definito l'Islam un'eresia del Cristianesimo, trovando ben pochi valori positivi negli insegnamenti del Corano. Per i cristiani d'Oriente i musulmani erano nemici pericolosi. Per quelli d'Occidente l'Islam, incontrato per la prima volta in Spagna nell'VIII secolo, non era semplicemente un nemico pericoloso, ma anche una società culturalmente superiore. Il giudizio sfavorevole su Muḥammad era un elemento essenziale dell'apologetica cristiana. Un fattore che contribuì alla valutazione negativa fu l'atteggiamento superficiale nei confronti del linguaggio religioso, le cui asserzioni venivano prese in senso esclusivamente letterale, senza afferrarne il carattere simbolico. A mano a mano che si va espandendo il dialogo fra musulmani e cristiani, i vecchi pregiudizi vanno lentamente scomparendo.

Il Profeta come capo politico e religioso. Il messaggero, secondo l'idea comune, non deve necessariamente essere anche una guida politica della sua comunità. Nei brani più antichi del Corano Muḥammad viene definito un «ammonitore» (*naḏīr*, *muḏakkir*), la cui funzione era quella di «avvisare» i suoi compagni che l'Ultimo Giorno tutti sarebbero dovuti comparire davanti a Dio per essere giudicati. Quando Muḥammad andò a Medina non esisteva alcun accordo formale secondo il quale egli dovesse divenire il capo dello Stato: era semplicemente un capo del clan insieme ad altri otto. Tuttavia c'era sempre stata fra gli Arabi, persino fra i suoi oppositori di Mecca, la tendenza a considerare colui che sapeva recepire i messaggi di Dio come l'individuo più adatto a guidare saggiamente le faccende della comunità. Il potere politico di Muḥammad aumentò mano a mano che aumentava il rispetto per lui da parte della popolazione di Medina e il successo della maggior parte delle sue spedizioni contribuì alla crescita di tale rispetto. Anche negli anni successivi molti nomadi che venivano a stabilirsi a Medina si aggregavano al «clan» degli Emigranti, così che questo divenne sempre più potente. Alla fine della sua vita Muḥammad governava gran parte dell'Arabia, posizione non direttamente collegata con la sua qualità di profeta, bensì con le sue doti personali. Va aggiunto che non era sua abitudine sollecitare la rivelazione per risolvere i problemi politici.

Non è stata ancora del tutto riconosciuta la sua importanza personale nell'istituzione dell'Islam come religione, nemmeno dal punto di vista islamico, secondo cui il suo contributo al Corano è nullo. Nel Corano si trovano le motivazioni per alcune delle istituzioni religiose dell'Islam (come la professione di fede, le cinque preghiere quotidiane, il digiuno e il pellegrinaggio), ma esse non sono chiaramente definite: la loro forma precisa deriva, invece, dalla pratica di Muḥammad e dei primi musulmani, e ciò è stato in parte riconosciuto dal successivo ricorso agli *ḥadīṯ* per giustificare queste istituzioni.

Il ruolo di Muḥammad nella comunità islamica

Sebbene Muḥammad stesso affermasse con insistenza di essere soltanto un comune essere umano che Dio aveva scelto per rivelare i suoi messaggi alla comunità, fu quasi inevitabile che, dopo la sua morte, alcuni dei suoi seguaci tentassero di dimostrare che egli era ben di più.

Muḥammad, un modello. Un aspetto particolare della religione islamica è che essa possiede una Scrittura secondaria, nota come *ḥadīṯ*, le «tradizioni». Si tratta di aneddoti sui detti e i fatti di Muḥammad, che divennero di grande importanza come «radici» su cui basare le dettagliate prescrizioni della *šarī'a*, la legge rivelata. Gli studiosi musulmani hanno elaborato alcuni criteri per distinguere quali fra gli *ḥadīṯ* fossero «autentici», ma alcuni specialisti occidentali alla fine del XIX secolo hanno giudicato questi criteri inadeguati, finendo per considerare la maggior parte degli *ḥadīṯ* privi di valore storico. Opinioni più recenti tendono a riconoscere l'autenticità di un maggior numero di *ḥadīṯ* e a considerare che essi, autentici o meno, hanno comunque avuto una grande influenza formativa sulla società islamica. Delle tante raccolte di *ḥadīṯ* «autentici» composte dagli studiosi, sei hanno raggiunto una specie di condizione canonica per i musulmani sunniti: le più antiche di queste sei raccolte sono quella di al-Buḫārī (morto nell'870) e quella di Muslim (morto nell'875).

Il giurista al-Šāfi'ī (morto nell'820), che diede origine

alla disciplina delle «radici della legge», o princìpi di giurisprudenza (*uṣūl al-fiqh*), contribuì ad attribuire agli *ḥadīṯ* un valore quasi scritturale. Egli citava i versetti coranici in cui Dio consegnava a Muḥammad «il libro e la saggezza» (ad esempio 2,146) e sosteneva che, mentre il libro era evidentemente il Corano, i detti e i fatti riportati dagli *ḥadīṯ* erano l'espressione della saggezza concessa da Dio. L'uso degli *ḥadīṯ* nella giurisprudenza fu la prima motivazione che giustificò la scelta di raccoglierli, ma essi servirono anche a fare di Muḥammad un esempio e un modello per la sua comunità, in particolare nella pratica religiosa e negli aspetti non giuridici della morale.

Benché gli *ḥadīṯ* siano aneddoti su Muḥammad, va ricordato che i primi studi sugli *ḥadīṯ* erano ben distinti dagli studi biografici sulla sua persona (*sīra*). I biografi occidentali ritengono che gli *ḥadīṯ* abbiano ben poco da offrire a una ricostruzione storica e anche i biografi musulmani sono dello stesso parere, affermando inoltre di avere dovuto adottare un metodo diverso da quello degli studiosi degli *ḥadīṯ*. Tra le raccolte canoniche soltanto quella di al-Buḫārī conteneva un capitolo sulle «spedizioni» militari di Muḥammad e i raccoglitori successivi si accorsero che, sebbene questo capitolo contenesse numerosi aneddoti su Muḥammad, essi avevano scarsissimo valore per scopi giuridici o religiosi.

Oltre a considerare la maggior parte degli *ḥadīṯ* privi di verità storica e a negare la qualità profetica di Muḥammad, gli studiosi occidentali hanno spesso criticato il suo carattere morale, accusandolo di vari vizi, come disonestà, crudeltà e libertinaggio. Alcune delle testimonianze sono state distorte ed esagerate. In ogni caso, è necessario in via preliminare riflettere sui criteri secondo cui giudicare Muḥammad. Come decidere, per esempio, se la poligamia islamica sia superiore o inferiore alla monogamia di facciata praticata in Occidente? Si può dire soltanto che, in base ai criteri del suo tempo e della sua cultura, Muḥammad era un uomo giusto e buono. Se egli deve essere preso come modello per l'intera umanità, tuttavia, i musulmani dovranno difenderlo meglio di quanto abbiano fatto finora.

Muḥammad, più di un profeta. L'Islam si è sviluppato in regioni in cui esistevano forti tradizioni ebraiche, cristiane e zoroastriane, e in cui, nel pensiero e nelle pratiche popolari, sopravvivevano ancora tracce di antiche credenze. Era quindi inevitabile che alcuni tra coloro che erano ancora legati alle vecchie credenze, prima di diventare musulmani, attribuissero a Muḥammad le qualità che nel passato avevano attribuito ai loro capi religiosi.

Alcuni tra i primi sviluppi all'interno dell'Islam furono il risultato del giudizio, soprattutto cristiano, che Muḥammad non poteva essere un profeta, dal momento che per suo tramite non era stato compiuto alcun miracolo. I dotti musulmani cominciarono ad analizzare il Corano e gli aneddoti alla ricerca di avvenimenti riconoscibili come miracoli e ne trovarono numerosi, persino miracoli di guarigioni, come la guarigione di un occhio ferito, tanto che l'interessato dichiarò, più tardi, che quell'occhio vedeva meglio dell'altro. Storie come questa potevano, naturalmente, gonfiarsi nei racconti. La nascita e l'infanzia di Muḥammad, soprattutto, furono l'occasione per introdurre elementi miracolosi del genere di quello già citato. Il miracolo più spettacolare fu il *mi'rāǧ*, il viaggio notturno di Muḥammad verso i sette cieli. Questo evento si basa sul versetto «Gloria a colui che rapì di notte il suo servo dal tempio santo al tempio ultimo ... per mostrargli dei nostri segni» (17,1). Presumibilmente tutto ciò si riferiva a un sogno, ma la devozione lo ha trasformato in un reale viaggio miracoloso sulle ali del cavallo Burāq, prima da Mecca fino alla lontana (al-Aqṣā) moschea di Gerusalemme e poi al settimo cielo, e i racconti di ciò che egli vide durante questo viaggio sono stati elaborati quasi all'infinito. Per i musulmani questo viaggio notturno e la conseguente ascensione sono stati accettati come una realtà, mentre le opinioni sono contrastanti sul fatto che Muḥammad abbia o non abbia visto Dio. Un altro versetto trasformato in miracolo è «È vicina l'ora: s'è spaccata la luna» (54,1). Questo era tradizionalmente uno dei segni dell'Ultimo Giorno, ma si disse che i Meccani avevano davvero visto la luna divisa in due parti, una su ciascun lato di una montagna locale.

Mentre questi miracoli potevano soddisfare l'immaginazione popolare, i teologi affermavano che l'unico «miracolo probativo» (*mu'ǧiza*) era il Corano stesso, poiché lo stile e il contenuto sono inimitabili. I teologi hanno sostenuto anche che Muḥammad, come altri profeti, era preservato dal peccato, mentre la precisa natura della sua infallibilità (*'iṣma*) è stata materia di discussione. È divenuta articolo di fede la credenza che l'Ultimo Giorno Muḥammad avrà il permesso da Dio di intercedere per i peccatori della sua comunità: questa intercessione è menzionata spesso nel Corano, ma non è mai specificato se essa sarà concessa a Muḥammad.

Quanto è stato detto finora fu accettato dai musulmani sunniti. Tra gli šī'iti e i sufi, invece, alcuni si spinsero anche più lontano. Muḥammad fu identificato con l'Uomo Perfetto della filosofia greca tarda, in cui si manifestò la coscienza di Dio e che divenne, quindi, lo strumento e l'agente della creazione. Questa immagine fu a sua volta associata con la «luce di Muḥammad» (*nūr Muḥammad*). Una diversa corrente di pensiero portò a una concezione simile, la *ḥaqīqaq muḥammadīya* (realtà di Muḥammad), che ricorda l'Intelletto At-

tivo del Neoplatonismo. In qualche modo, quindi, i seguaci di Muḥammad lo hanno innalzato al di sopra della sfera dell'umano, nella preesistenza e identità con il Logos, o Parola di Dio. Per la maggioranza dei musulmani, naturalmente, questi sviluppi sono blasfemi.

[Vedi *ḤADĪṮ*; *LEGGE ISLAMICA*, gli articoli sulla *šarī'a*; *MI'RĀǦ*; *CORANO* e le biografie dei personaggi citati].

BIBLIOGRAFIA

La principale fonte antica sulla vita di Muḥammad è il *Sīrat Rasūl Allāh* di Ibn Isāq (morto eg. 150? / 767? d.C.), curato da Ibn Hišām (morto nel 218?/833?). Esiste una traduzione in inglese di A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of* [Ibn] *Isḥāq's «Sīrat Rasūl Allāh»*, 1955, rist. Lahore 1967 (in appendice le aggiunte di Ibn Hišam).

Importante è la biografia (in danese) di Fr. Buhl, *Muhammeds Liv. Med en Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden*, Kjøbenhavn 1903 (trad. ted. *Das Leben Muhammeds*, 1930, Leipzig 1955). Buhl ha scritto anche l'articolo *Muhammad 'Abd Allāh*, in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934. Più incentrato sull'aspetto religioso che sui dettagli biografici è T. Andrae, *Muhammed. Hans liv och hans tro*, Stockholm 1930 (trad. it. *Maometto. La sua vita e la sua fede*, Bari 1934). Scettico sulle fonti diverse dal Corano è R. Blachère, *Le Problème de Mahomet*, Paris 1952. Fondati sull'analisi critica delle principali fonti arabe e attenti agli aspetti sociali, economici, politici, e religiosi sono W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, 1993; e *Muhammad at Medina*, Oxford 1956, 1994; sintetizzate infine in *Muhammad. Prophet and Statesman*, 1961, rist. London 1974. Alcune importanti discussioni sulle fonti si trovano in *La Vie du prophète Mahomet*, Paris 1983, che presenta gli Atti di un Colloquio tenuto al Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions a Strasburgo nel 1980.

Ampio studio sulle credenze musulmane su Muḥammad è T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Uppsala 1918. Sul medesimo argomento, con abbondanza di esempi tratti da poesie, prose e opere d'arte, è Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet*, Düsseldorf 1981 (trad. ingl. *And Muhammad Is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill/N.C. 1985).

Le biografie scritte nel XIX e XX secolo da autori musulmani sono per lo più apologetiche. Notevole è il lavoro di Syed Ameer Ali (1849-1928), che nel 1873 pubblicò una vita del Profeta per difenderlo dai giudizi negativi espressi in alcuni libri che l'autore aveva letto quand'era studente a Londra. Durante tutta la vita continuò ad ampliare quest'opera, che divenne infine popolare con il titolo di *The Spirit of Islam*, 1890, 1922, rist. London 1974. In essa cercò di dimostrare che Muḥammad, in particolare, e l'Islam in generale rappresentano tutte le virtù del liberalismo europeo del XIX secolo. Qualcosa del genere tentò Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956), *Ḥayāt Muḥammad*, 1935, Il Cairo 1960, ma l'autore credeva soprattutto nelle scienze e nella ragione. Il lavoro più dotto scritto da un musulmano è M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, I-II, Paris 1959: in esso viene adottato il metodo storico moderno, benché in modo conservatore, e viene posto l'accento su Muḥammad come guida religiosa. M. Lings, *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, New York 1983, rist. 1994, presenta gli avvenimenti della vita del Profeta appianando le discordanze e omettendo questioni che i musulmani interpretano con difficoltà, come l'incidente dei versetti satanici.

W. MONTGOMERY WATT

MUḤAMMAD AḤMAD (eg. 1260-1302 / 1844-1885 d.C.), predicatore e mistico sudanese che pretendeva di essere il Mahdi dell'Islam. Muḥammad Aḥmad ibn 'Abd Allāh era nato nell'isola di Labab, sul Nilo, nella provincia di Dongola, da una famiglia nubiana che affermava di discendere dal Profeta, e fu allevato a Karari, poco a nord di Omdurman. Ricevette l'istruzione islamica tradizionale e all'età di diciassette anni divenne allievo presso Muḥammad Šarīf Nūr al-Dā'im, sceicco dell'ordine ṣūfī Sammānīya. Passò sette anni a imparare la saggezza mistica dal suo maestro, che lo autorizzò a insegnare le dottrine dell'ordine e a iniziare a sua volta altri allievi.

Nel 1870 si trasferì nell'isola Aba, sul Nilo Bianco a nord di Kosti, insieme ai suoi tre fratelli che esercitavano il mestiere di famiglia di costruttori di barche. Una volta stabilitosi qui, acquistò fama come insegnante ṣūfī e asceta e cominciò ad avere seguaci fra la popolazione locale. Il suo maestro, Muḥammad Šarīf, venne a stabilirsi nelle vicinanze nel 1288/1872, ma ben presto i due ebbero contrasti, forse a causa della gelosia del più anziano per il successo dell'allievo. Muḥammad Šarīf annunciò l'espulsione di Muḥammad Aḥmad dall'ordine Sammānīya; quest'ultimo dichiarò la propria lealtà a uno šayḫ rivale e denunciò il maestro per disprezzo della *šarī'a*.

Nel 1878 il nuovo šayḫ, al-Qurašī Wad al-Zayn, morì e Muḥammad Aḥmad venne immediatamente riconosciuto suo successore. Poco dopo ricevette la visita dell'uomo che a sua volta doveva divenire il suo successore, il califfo 'Abd Allāh ('Abdullāhi) ibn Muḥammad Ādam. L'attaccamento di 'Abd Allāh verso Muḥammad Aḥmad, tuttavia, andava oltre il comune affetto di un discepolo ṣūfī per il proprio maestro. Egli lo riconosceva infatti come il Mahdi atteso, il rigeneratore finale dell'Islam che, si credeva, sarebbe apparso poco prima della fine dei tempi per annunciare un periodo di giustizia e di equità e per unificare l'umanità intera sotto il segno dell'Islam.

Fino a questo punto non ci sono indizi che Muḥammad Aḥmad stesso considerasse la possibilità di essere il Mahdi, benché fosse certamente a conoscenza della credenza diffusa nel Sudan e nell'Africa occidentale che il

Mahdi sarebbe ricomparso nel XIII secolo dell'egira (1785-1882 d.C.). Egli ancora esitava quando, in seguito a una serie di visioni, nel 1881 si convinse infine che Dio lo aveva designato come Mahdi. Per tre mesi tenne segreto il proprio mandato, rivelandolo soltanto ai discepoli più fidati; quindi, durante una visita ad Ubayyiḍ (El Obeid), nel Kordofan, lo annunciò ad alcuni sapienti religiosi e infine alla gente comune. Finalmente, il 29 giugno 1881 nell'isola Aba, si manifestò pubblicamente (*ẓuhūr*) come il Mahdi atteso e invitò i suoi seguaci a raccogliersi intorno a lui.

Gli eventi precipitarono rapidamente. Seguendo la pratica del Profeta di radunare i seguaci e distinguere i veri credenti, intraprese una «emigrazione» (*hiğra*) dall'isola Aba a Ǧabal Qadīr, nei monti Nuba a sud del Kordofan, e chiamò quelli che si erano raccolti attorno a lui gli «aiutanti» (*al-anṣār*), come gli alleati del Profeta a Medina. Mentre era accampato a Ǧabal Qadīr, i suoi sostenitori riportarono due vittorie strepitose contro le forze inviate dal governo turco-egiziano del Sudan, procurando grande prestigio al loro Mahdi e una notevole quantità di armi ed altro bottino. Ora il Mahdi rivolse la sua attenzione al Kordofan centrale, dove era già stato ricevuto con simpatia nel passato e dove già viveva un gruppo di uomini che credeva nella sua missione. Un primo attacco delle forze del Mahdi a Ubayyiḍ, nel settembre 1882, fu respinto dalle truppe governative con gravi perdite, ma nei primi mesi del 1883 la città assediata si arrese.

Le implicazioni universalistiche della missione del Mahdi ora diventarono chiare. Una visione gli anticipò che alla fine egli avrebbe pregato al Cairo, a Mecca, a Gerusalemme e a Kufa. Il primo passo fu colpire il cuore dell'amministrazione turco-egiziana, Khartoum, e la città fu conquistata nel gennaio del 1885, dopo notevole spargimento di sangue.

Dopo questo trionfo il Mahdi stabilì il suo quartier generale nella vicina Omdurman, ma era destino che sopravvivesse ancora soltanto sei mesi, morendo, come generalmente si crede, di tifo. Lo Stato islamico che egli stava cercando di costruire crollò 14 anni dopo, sotto i colpi delle forze anglo-egiziane schierate alla «riconquista» contro il califfo ʿAbd Allāh.

La missione del Mahdi non riguardava la formazione di una struttura politica duratura. La sua pretesa di essere il Mahdi implicava, infatti, la prossimità della fine dei tempi ed egli esortava costantemente i suoi seguaci a rinunciare al mondo e ai suoi inganni e a prepararsi alla vita futura. Come guida scelta dalla divinità, rivendicava una posizione di poco inferiore a quella di un profeta. Predicava la rigida osservanza del Corano e della *sunna*, ma nello stesso tempo poneva se stesso al di sopra delle interpretazioni delle scuole giuridiche islamiche: emanò, infatti, numerose leggi in campo rituale, sociale ed economico, attraverso proclami scritti (*manšūrāt*) e pronunciamenti orali espressi nel corso di incontri pubblici (*mağālis*; sing. *mağlis*). Benché fosse ṣūfī e šayḫ di ordine inferiore, ordinò che la fede nella sua missione fosse posta al di sopra di ogni altra fede e che il suo manuale di preghiere, il *Rātib*, sostituisse le litanie di tutti gli ordini superiori. Tutto il suo pensiero, comunque, era pervaso di misticismo.

La sua missione fu annunciata da alcune visioni in cui il Profeta lo investiva della dignità di al-Ḫiḍr, il leggendario immortale «uomo di Dio», e di altri «santi» (*awliyā'*). Il Profeta lo aveva informato che egli era stato creato dalla luce del centro del suo cuore, allusione alla luce esistente prima della creazione e da cui Dio trasse Adamo e altri profeti e, infine, Muḥammad e i suoi discendenti.

Anche se la sua pretesa di essere il Mahdi è senza dubbio priva di fondamento, molti Sudanesi sono rimasti fedeli alla memoria di Muḥammad Aḥmad. Il figlio postumo, Sayyid ʿAbd al-Raḥmān, collaborò con l'amministrazione britannica e riuscì a trarre profitto dal sentimento popolare fedele al Mahdi (specialmente fra i Baqqāra) per trovare sostenitori per un partito politico nazionale. Il partito Umma, da lui fondato nel 1945, ebbe un ruolo centrale nella politica sudanese, sia nella prima Repubblica (1956-1958), sia nella seconda (1964-1969). Il pronipote del Mahdi, Sayyid al-Ṣādiq, un modernista islamico educato in Occidente, è un pensatore importante e una personalità politica di rilievo. [Vedi anche *MESSIANISMO ISLAMICO*].

BIBLIOGRAFIA

Non possediamo ancora una biografia critica del Mahdi in una lingua occidentale. La vita agiografica scritta da Ismāʿīl ʿAbd al-Qādir, *Kitāb sa'ādat al-mustahdī bi-sīrat al-Imām al-Mahdī*, è parzialmente tradotta in H. Shaked, *The Life of the Sudanese Mahdi*, New Brunswick/N J. 1978. La migliore esposizione del periodo storico è: P.M. Holt, *The 'Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford 1972, 2ª ed. L'autobiografia di un sudanese che partecipò alle vicende (e che in seguito fu un pioniere dell'istruzione moderna nel Sudan) è stata tradotta da J. Bedri e G. Scott, *The Memoirs of Babikr Bedri*, Oxford 1969. Importanti anche le memorie di un europeo dipendente dal governo turco-egiziano: R. Hill (cur.), *The Sudanese Memoirs of Carl Christian Giegler Pasha, 1873-1883*, Oxford 1984. Non esiste alcun saggio sul pensiero religioso del Mahdi, ma molto materiale è contenuto nei quattro volumi dei suoi proclami, nelle leggi e nelle lettere: M.I. Abu Salīm, *Manšūrāt al-Imām al-Mahdī*, Khartoum 1963-1964.

JOHN O. HUNWICK

MULLĀ ṢADRĀ (979/80-1050 eg. / 1571/72-1641 d.C.), nome popolare di Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Šīrāzī, filosofo, teologo e mistico persiano. Come si desume dal nome, Muḥammad, detto Ṣadr al-Dīn («corazza [difensore] della fede»), nacque a Shiraz; suo padre, Ibrāhīm ibn Yaḥyā, sembra sia stato governatore della provincia di Fārs.

Vita. Della vita di Mullā Ṣadrā si sa ben poco. Si trasferì ancora giovane a Isfahan, che era la capitale safavide e il centro di una fiorente scuola filosofica fondata da Muḥammad Bāqir Mīr Dāmād (morto nel 1631), mentore di Mullā Ṣadrā e pensatore di alto profilo. Ṣadrā studiò anche teologia con Bahā' al-Dīn al-'Āmilī (morto nel 1621), teologo, matematico e architetto i cui trattati di matematica e scienze venivano usati come libri di testo all'Università al-Azhar del Cairo. Il suo terzo maestro, Mīr Findiriskī (che morì lo stesso anno di Mullā Ṣadrā), lo introdusse alla filosofia peripatetica di Ibn Sīnā (Avicenna).

A un certo punto, probabilmente verso i venticinque anni, Mullā Ṣadrā lasciò Isfahan a causa delle persecuzioni di alcuni circoli tradizionalisti che lo avevano accusato, tra l'altro, di panteismo; era peraltro spinto anche da un forte desiderio di fondare il suo pensiero su una base ben più solida del superficiale metodo delle dispute e dei «cavilli verbali», come li definì egli stesso. Si stabilì nel villaggio di Kahak sulle montagne vicino a Qom (un importante centro di studio religioso in Iran), dove condusse una vita solitaria, consacrandosi alla contemplazione dei problemi fondamentali della verità e della vita, in particolare del destino dell'uomo. A ciò aggiunse degli estenuanti esercizi religiosi come mezzo di catarsi spirituale, come egli stesso asserisce, e come preparazione per il ricevimento della verità. Non è certo per quanto tempo si fermò a Kahak: le testimonianze variano da sette a quindici anni, ma quest'ultima stima sembra più congruente con la cronologia della sua vita che ricostruiremo più avanti. Ad ogni buon conto, Ṣadrā ci fa sapere che durante il suo soggiorno, mentre si arrendeva a Dio e si sottometteva passivamente alla verità, la sua mente «era travolta da una verità intuitiva». Ciò gli infuse nuova vita: se si era isolato afflitto dai problemi e col cuore infranto, aveva però attinto a nuove conoscenze filosofiche con cui avrebbe potuto risolvere qualunque problema, dalla teoria sul movimento a quella sulla natura dell'essere e di Dio, passando attraverso l'epistemologia. Si trattava, per la precisione, del principio della realtà dell'esistenza e dell'irrealtà delle essenze. Per esporre questo principio scrisse diverse opere, tra cui il suo *magnum opus*, *Al-asfār al-arba'a* (I quattro viaggi).

Dopo il soggiorno a Kahak, Ṣadrā fece ritorno alla città natale, Shiraz, dove a quanto pare fu eretta una moschea in suo onore da Allāhwirdi Khan su ordine di Šāh 'Abbās II. Si trattava della «Scuola Khan» di cui parla Thomas Herbert, il viaggiatore del XVII secolo, che la cita come la più importante scuola dell'Iran: offriva corsi di filosofia, astrologia (o meglio, astronomia, dato che l'astrologia è proibita dall'Islam ortodosso), fisica, chimica e matematica. L'edificio in cui aveva sede, anche se bisognoso di restauro, resiste in piedi ancora oggi. Qui Ṣadrā scrisse praticamente tutte le sue opere e fu maestro di parecchi studiosi, tra cui particolarmente famosi furono Mullā Fayḍ Kāšānī e 'Abd al-Razzāq Lāhiǧī. Sembra che sia morto a Bassora di ritorno dal suo settimo pellegrinaggio a Mecca, ed è lì che è sepolto. Se dobbiamo prestare fede a certi resoconti, compì diversi pellegrinaggi a piedi a Mecca; un viaggio del genere non è impresa del tutto eccezionale tra i musulmani, ma nel caso di un intellettuale molto impegnato si tratterebbe di un fatto quasi incredibile.

La vita di Ṣadrā, così, può suddividersi in tre ampi periodi. Il primo comprende l'infanzia e gli anni di studio a Shiraz e Isfahan, fino ai venti-venticinque anni; il secondo è il periodo del suo esilio nel villaggio di Kahak che, se durato effettivamente quindici anni, si chiuderebbe all'età di quasi quaranta; l'ultimo periodo coprirebbe i trent'anni lunari conclusivi della sua vita, che sarebbe quindi terminata a settant'anni lunari o sessantotto anni solari.

Pensiero. Mullā Ṣadrā stesso ci dice che da giovane si era mantenuto fedele alla realtà delle essenze e considerava l'esistenza «un attributo secondario» che la mente assegna alla realtà esterna. Questa dottrina, detta «essenzialismo», nacque con Suhrawardī al-Maqtūl, «il Martire» (morto nel 1191), che criticò l'idea di Ibn Sīnā secondo cui l'esistenza è un attributo «reale» delle cose che esistono. Suhrawardī sosteneva che in realtà ci sono solo essenze e che l'esistenza è un attributo del tutto generale assegnato solo dalla mente e senza nessuna corrispondenza con il mondo esterno. Questa dottrina divenne molto popolare a partire da Suhrawardī e fu all'origine della dottrina dell'«unità dell'essere» (*waḥdat al-wuǧūd*), secondo la quale tutti gli esseri condividono allo stesso modo l'esistenza, ma differiscono nella loro essenza, una dottrina spesso collegata al panteismo poiché afferma l'unità dell'esistenza di Dio con tutti gli esseri. A un certo punto del suo isolamento, tuttavia, Ṣadrā abbandonò questa idea a favore della realtà primaria o unica dell'esistenza, che usò poi come principio-guida in ogni campo della sua ricerca filosofica.

La teoria dell'unica realtà dell'esistenza implica che 1) le essenze non sono reali ma si producono soltanto nella mente in seguito all'impatto della realtà esterna su di essa e che 2) l'esistenza è in eterno movimento pro-

gressivo e assume ogni precedente stato del movimento e lo trascende. Soffermiamoci, ora, a riflettere sull'impatto complessivo di ciascuna di queste asserzioni. In primo luogo, l'esistenza è «qualcosa la cui natura è quella di esistere nel mondo esterno», mentre la mente è la sede naturale delle essenze. Nel momento in cui concettualizziamo l'esistenza, quindi, essa diventa un'essenza e falsifica l'esistenza reale; quindi, l'esistenza non può essere conosciuta attraverso la ragione concettuale ma solo mediante l'intuizione diretta, proprio come noi conosciamo noi stessi. Con le parole di Ṣadrā, «Ciò che viene sperimentato direttamente è l'esistenza, ma le cose comprese dalla mente sono essenze». Anche così, comunque, il concetto di esistenza differisce da tutti gli altri concetti o essenze perché presuppone l'esistenza reale. Le essenze sono incongrue all'esistenza: quanto più qualcosa ha esistenza, tanto meno ha essenza. Dio, l'essere più perfetto, è dunque esistenza pura e assoluta senza alcuna essenza, anche se questo, secondo Ṣadrā, non pregiudica gli attributi di Dio, poiché ognuno di essi, entità infinita e concreta, è identico all'esistenza di Dio e solo concettualmente può essere distinto dagli altri, mentre le essenze sono chiuse e si escludono reciprocamente. Soltanto l'esistenza è onnicomprensiva; è da essa che la mente in qualche modo segmenta e delinea essenze per certi fini pratici, ma il *continuum* della realtà viene falsificato durante questo processo.

In secondo luogo, questo *continuuum* della realtà è il *continuum* dell'eterno movimento progressivo, che è unidirezionale e irreversibile. Questo movimento, che Ṣadrā definisce «movimento sostanziale», si verifica nell'essenza stessa di ogni cosa e non soltanto nei suoi accidenti o attributi estrinseci come il colore, la forma, il *locus* e così via. Quest'ultimo tipo di movimento è reversibile in qualità e quantità (il caldo può diventare freddo o viceversa), ma tale movimento estrinseco dipende da un altro, che è interiore, intrinseco e irreversibile. Tale movimento intrinseco o sostanziale è impercettibile al punto che ce ne possiamo accorgere soltanto dopo che si sia verificato un cambiamento di notevole portata e sia stato raggiunto un punto critico. Nel quadro della sua teoria del «movimento sostanziale», Ṣadrā nega che il movimento reale abbia un *substratum* durevole. Contrariamente ai teologi (*mutakallimūn*), che credono nell'atomismo, si sforza di provare la continuità, senza la quale l'idea stessa di processo non sarebbe possibile, e finirebbe per negare lo stesso movimento che vuole affermare. Giunge pertanto a sostenere che mentre l'idea di un *substratum* fisso e durevole è reale in relazione ai movimenti accidentali, è fittizia in relazione al movimento sostanziale, che è di per sé un'autentica unità in cui i princìpi potenziali e attuali o «attivi» e «passivi» sono assolutamente gli stessi. In un processo di autorealizzazione, svanisce ogni dualismo tra ciò che produce cambiamento e ciò che è ricettivo del cambiamento.

Nell'intero campo della realtà, è soltanto l'esistenza che si caratterizza per un cambiamento sostanziale; solo l'esistenza è quindi «sistematicamente ambigua» (*mutašakkik*) perché è ciò che «in virtù dell'identità, crea la differenza». Altri fenomeni, come il movimento estrinseco e il tempo, lo sono perché contingenti al cambiamento sostanziale. Il movimento sostanziale che caratterizza il progresso del mondo si dirige sempre dal generale al particolare, dal *genus* alla *differentia*, dall'astratto al concreto, ed ogni sviluppo successivo contiene quelli precedenti e li trascende. Ṣadrā descrive anche il processo come movimento da parti dell'essere mutuamente esclusive a mutuamente inclusive, o dall'essere «composito» al «semplice». Sintetizza il principio in questo modo: «Ciò che è veramente semplice *è* la realtà». Una conseguenza di questo principio è che quanto sembra contraddittorio a un basso livello dell'essere, appare come un'unità sintetica a un livello alto, dato che fattori mutualmente esclusivi diventano in modo graduale mutualmente inclusivi.

Mentre Dio è esistenza assoluta, i gradi di esistenza, perpetuamente e progressivamente in movimento, sono i «modi» dell'esistenza; questi, a seconda del grado di esistenza che realizzano, sono organizzati in conformità al principio del «più o meno», o *ad priorem et posteriorem*, un principio che Ṣadrā riprese da Suhrawardī. Tuttavia, mentre per quest'ultimo il principio del «più o meno» si applica alle essenze, per Ṣadrā si può applicare soltanto all'esistenza, ed è proprio questa, come si è visto in precedenza, la «sistematica ambiguità» (*taškīk*) dell'esistenza. Sulla base del *taškīk*, inoltre, Ṣadrā afferma che sebbene in questa vita l'essere umano partecipa di una determinata specie, grazie al movimento progressivo dall'astratto al concreto che caratterizza il processo evolutivo, in futuro ogni uomo diventerà una specie a sé stante. A rigore, seguendo questo principio, ogni forma o modo dell'essere ha una sua irriducibilità che non può essere dissolta senza che ne avanzi un residuo: ogni essere, ripete incessantemente Ṣadrā, esiste di per se stesso come un particolare (*fard*) unico e non analizzabile. Tuttavia, essendo ancora così forte il peso della visione panteistico-monistica dei suoi anni di gioventù, Ṣadrā sostiene con grande enfasi che solo Dio è reale e veramente esistente, mentre ogni altro essere è nient'altro che una chimera, uno pseudo-essere rispetto a Dio. Qui si riscontra la tensione fondamentale nel pensiero di Ṣadrā, che egli non sembra riuscire a superare: si tratta del contrasto tra le sue motivazioni filosofiche e quelle religio-

se. Quindi, se ci dice che la domanda «Perché il mondo si muove?» è priva di significato, proprio come la domanda «Perché il fuoco brucia?» (giacché l'unica risposta possibile è «Perché questa è la sua natura»), allo stesso tempo ribadisce che è Dio il responsabile del cambiamento, che niente all'infuori di Lui può essere reale e che ogni essere contingente non è soltanto una cosa a Lui relazionata, ma mera relazione, una proposizione a fatica intelligibile.

Ciononostante, Ṣadrā applica la sua fondamentale teoria dell'esistenza e dell'evoluzione a diversi problemi classici di filosofia con uno stupefacente grado di coerenza e successo. Attacca con forza l'idea peripatetica che la conoscenza si attui attraverso una graduale astrazione dell'oggetto della conoscenza dalla materia e dalle sue relazioni fino a che venga raggiunta una pura conoscenza intellettiva. Se così fosse, allora la nostra conoscenza intellettuale di un animale, per esempio, essendo astratta dalla materia dell'animale, deve falsificare l'oggetto della conoscenza, perché il vero animale ha materia, e «i concetti nella mente diventerebbero come incisioni sulla parete». La conoscenza, difatti, essendo un piano più elevato dell'essere rispetto alle cose materiali, è più concreta, semplice e inclusiva, fino a che, al suo più alto livello, l'equazione piena conoscenza-essere viene raggiunta come succede in Dio.

Nella sua visione escatologica, Ṣadrā respinge la dottrina della trasmigrazione delle anime, adducendo, tra altre ragioni, l'idea secondo cui quando un'anima si è sviluppata all'interno di un corpo, essa non può regredire e ripartire daccapo, cosa che invece sarebbe costretta a fare qualora si unisse a un corpo del tutto nuovo. Applicando la sua teoria della sistematica ambiguità dell'esistenza al problema della volontà, Ṣadrā asserisce che quest'ultima (come la conoscenza e altri attributi intrinseci) è commisurata a una particolare forma di vita. Il fuoco, per esempio, ha una sua certa propensione (come altri elementi naturali), ma non dispone della volontà; gli uomini hanno la volontà e possono scegliere tra varie alternative. Essi, in realtà, sono obbligati a scegliere perché sono un misto di potere e impotenza, conoscenza e ignoranza: la loro «libera volontà» significa che essi hanno a disposizione la scelta, ma che quella scelta ha pur sempre dei fattori condizionanti. I filosofi che agognano una «volontà assolutamente libera» degli uomini inseguono un miraggio. Dio ha una volontà libera senza scelta poiché, nel suo caso, non ci sono dubbi o alternative tra cui scegliere; tuttavia, Egli non opera sotto alcuna costrizione. Per questo motivo, un individuo può dire «Se voglio, scriverò, altrimenti no», mentre Dio può dire «Se voglio, creerò, altrimenti no», anche se Dio deve sempre creare, data la sua natura. Il fuoco, però, non può dire «Se voglio, brucerò, altrimenti no». Queste differenze sono dovute alle diverse tipologie dell'esistenza.

Opere. Il curatore dell'opera *Al-asfār al-arba'a* (Tehran 1958) fissa in trentadue o trentatré il numero delle opere di Ṣadrā; S.H. Nasr, nel suo studio *Mullā Ṣadrā and His Transcendent Philosophy*, ne cita quarantasei, anche se comprende un certo numero di scritti intitolati «Risposte a domande». Sebbene Ṣadrā sia autore di opere religiose e filosofiche, queste ultime sono di gran lunga le più importanti, dato che le prime sono il prodotto dell'applicazione della sua ermeneutica filosofica ai fondamenti della religione. Le sue opere possono dividersi anche in scritti originali e commenti ad altri autori; quelli sulla *Metafisica* di Ibn Sīnā e sull'*Ḥikmat al-Išrāq* di Suhrawardī sono molto significativi e certo più influenti di gran parte dei suoi brevi lavori originali. Il suo scritto più importante e di ampio respiro è indubbiamente *Al-asfār al-arba'a*. La prima parte tratta dell'ontologia e analizza l'esistenza, l'essenza e il movimento. La seconda, che a prima vista s'incentra sulle categorie di sostanza e accidente, espone la sua filosofia naturale. Il terzo «viaggio» è dedicato alla discussione della natura di Dio e dei suoi attributi, mentre l'ultimo esamina l'umanità e il suo destino, che è l'obiettivo ultimo dell'intera opera. Altri due importanti scritti posteriori sono *Al-mabda' wa-al-ma'ād* (L'origine e il ritorno, quelli di ogni essere da Dio e verso Dio) e *Al-šawāhid al-rubūbīya* (Testimonianze divine), che viene considerata la sua ultima opera; entrambi rientrano nella tipologia del compendio, assai comune in *Al-asfār*.

A dispetto della sua fama, Ṣadrā godette di ben poca risonanza nel corso della sua vita. Come detto in precedenza, due suoi allievi divennero famosi. Sembra che dopo aver realizzato una sintesi di varie scuole del pensiero islamico e dopo aver scritto commenti su alcuni dei testi più significativi, le sue opere si spostino gradualmente al centro degli studi filosofici in Iran e poi del subcontinente indiano, dove il commento di Ṣadrā alla *Metafisica* di Ibn Sīnā è stato oggetto di studio e dove sopravvivono, ancora non catalogati, numerosi manoscritti delle sue opere.

BIBLIOGRAFIA

L'ultima edizione di *Al-asfār*, ed. Muḥammad Riḍā al-Muzaffar, I-IX, Tehran 1958-, comprende, per ora, tre «viaggi» in nove volumi; siamo ancora in attesa della pubblicazione del secondo «viaggio», che esiste soltanto in un'edizione litografata di Teheran del 1865. Il primo grande commentatore di *Al-asfār* fu 'Alī Nūrī (morto nel 1831), a cui fecero seguito diversi altri studiosi. tra i quali il più acuto e influente fu senz'altro Hādī Sabzawārī (morto nel 1871). Una lista di importanti commenti (nessuno dei quali mai pubblicato indipendentemente dal testo) si trova nel-

l'introduzione all'edizione di *Al-asfār al-arba'a* (Tehran 1958). Ṣadrā ha avuto anche molti detrattori, in particolare Abū al-Ḥasan Ǧalwa (morto nel 1894), il quale sosteneva che Ṣadrā avesse «rubato» tutte le sue idee presuntamente originali da varie fonti, senza peraltro nominarle, accusa che, naturalmente, non può essere presa sul serio.

Nel corso degli ultimi decenni, l'Iran ha assistito al rinvigorirsi dell'interesse per Ṣadrā. La celebrazione del suo quattrocentesimo anniversario, nel 1961, stimolò la pubblicazione di valide ricerche su di lui e le sue opere, oltre alla pubblicazione di alcuni dei suoi scritti fino ad allora inediti.

In Occidente, il primo libro sul pensiero di Ṣadrā si deve a M. Horten, *Das philosophische System von Schirāzi*, Strasbourg 1913. Gli fece seguito la traduzione, da parte di H. Corbin, di *Al-mašā'ir* con il titolo *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Tehran (1964) 1982. Una dettagliata analisi della filosofia di Ṣadrā, basata principalmente su *Al-Asfār*, è F. Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Albany/N.Y. 1975. Utilissime informazioni sulla vita e le opere di Ṣadrā si trovano in S.H. Nasr, *Mullā Ṣadrā and His Transcendent Philosophy*, Tehran (1978) 1997. J.W. Morris, *The Wisdom of the Throne*, Princeton/N.J. 1981, offre una traduzione inglese commentata del trattato di Ṣadrā *Al-ḥikma al-'aršīya*, che si arricchisce di un'estesa introduzione da una prospettiva esoterica. Per una bibliografia più ampia, cfr. il lavoro di S.H. Nasr precedentemente citato.

FAZLUR RAHMAN

MUSICA E RELIGIONE NEL MEDIO ORIENTE. Presso le antiche civiltà della Mesopotamia e dell'Egitto fiorirono culture musicali strettamente connesse al culto religioso, e caratterizzate da rituali ben strutturati, da un ricco patrimonio di inni, da una grande varietà di strumenti musicali e da una teoria musicale fissata. In Mesopotamia testi cuneiformi, manufatti, rilievi, placche e sigilli forniscono numerose informazioni in proposito; in Egitto, scene musicali sono rappresentate frequentemente sui muri delle tombe, dal momento che gli antichi Egizi credevano che le riproduzioni pittoriche di scene di vita quotidiana assicurassero una vita ultraterrena piacevole. Pochi sono gli strumenti musicali ritrovati in Mesopotamia, mentre numerosi sono quelli provenienti dall'antico Egitto, dove l'aridità del clima desertico li ha preservati dalla decomposizione.

Nonostante la grande varietà di culture della regione, una forte unitarietà caratterizzava l'approccio generale alla musica sacra, la sua natura, la sua funzione e il suo significato: la musica era raffinata e strutturata, e si prediligevano tra le diverse modalità esecutive il canto con l'accompagnamento di uno strumento solista, le esecuzioni per più strumenti, la danza e altri gesti rituali. Le esecuzioni erano appannaggio di una classe sociale specializzata di danzatori e musicisti, uomini e donne, ben addestrati.

Si sarebbe tentati di concludere che questa musica mancasse di freschezza, spontaneità e di quella espressione devozionale caratteristica dei culti popolari: al contrario, nonostante la raffinatezza e la professionalità, essa restava connessa in molti modi ai suoi antecedenti magici e alle origini divine da cui traeva la sua vitalità. Essendo fondamentalmente associata al culto, la musica sacra serviva per onorare gli dei nella liturgia quotidiana svolta nei templi, e accompagnava i riti funerari tradizionali e le festività con cadenza annuale. In molti aspetti di questa musica è evidente il legame tra passato e presente e tra uomo e cosmo; per esempio la festa babilonese del Nuovo Anno simboleggiava il passaggio dall'era dei primordi a una dimensione di durata annuale: questo festeggiamento della vita vegetale e della fertilità era associato alla celebrazione del matrimonio divino e al mito della creazione del mondo che veniva recitato al quarto giorno di festa.

Sia in Mesopotamia che in Egitto, la musica sacra era associata alle divinità e ai protettori celesti. La testa di Hathor – la divinità egizia del cielo, dell'amore e della musica sacra – era in genere sormontata da un sistro: questo idiofono a scuotimento, che consisteva in un manico e in una cornice con elementi trasversali tintinnanti, era utilizzato in modo particolare proprio nelle cerimonie rituali legate al culto di Hathor. Il toro, simbolo di fertilità e potere divino, che nella sua versione androcefala si ritrova spesso nei monumentali rilievi assiri con scopo apotropaico, nel periodo di Ur (2600-2350 a.C.) era associato alla lira, la cui cassa di risonanza era modellata proprio a forma di corpo di toro. La lira aveva una cornice a forma di giogo costituita da due braccia e da un numero variabile di corde tirate al di sopra della tavola armonica. In un esemplare più tardo e maggiormente stilizzato, compare solo la testa del toro conservata a mo' di abbellimento. Tre esemplari preziosissimi di lira sono stati rinvenuti nel cimitero reale di Ur.

Qualsiasi tentativo di immaginare i suoni di questa musica è vano. Sebbene sia vero che il più antico modo di annotazione musicale è stato realizzato con la scrittura cuneiforme (utilizzata a partire dalla metà del IV millennio a.C. da Sumeri, Babilonesi e Assiri), i pochi esemplari scritti decifrati negli ultimi anni non alterano il fatto che la musica sacra delle antiche civiltà era non solo trasmessa e composta in modo essenzialmente orale, ma veniva anche considerata dai sacerdoti come un segreto che non doveva assolutamente essere diffuso. Dunque, come altre tradizioni musicali trasmesse oralmente, non si prestava ad un'unica versione fissata e definita. Tuttavia, questi documenti forniscono informazioni più certe sulla pratica esecutiva e in particolare sui numerosi strumenti impiegati e sulle loro funzioni.

La musica vocale, che era predominante, enfatizzava

i testi religiosi attraverso l'uso di diversi modi espressivi, che variavano dalla recitazione solenne eseguita con voce tesa alla canzone ben articolata con accompagnamento strumentale. Gli inni venivano cantati da un solista o da un coro con un'esecuzione responsoriale e alternata. Come accade nelle indicazioni soprascritte ai salmi biblici, anche i testi mesopotamici ed egizi includevano spesso delle istruzioni di carattere musicale di cui ignoriamo il significato. Le notizie in nostro possesso di gran lunga più significative sono relative agli strumenti musicali – da quelli rudimentali a quelli più sofisticati – e al loro ampio impiego nel culto: tra gli strumenti più semplici, utilizzati sia in Mesopotamia sia in Egitto soprattutto nei rituali a scopo apotropaico, figuravano piccole campane d'argilla o di metallo ornate con immagini di divinità, sonagli d'argilla teriomorfi, nacchere (rinvenute in Egitto) decorate con teste animali o realizzate in forma di mano umana, cimbali di bronzo di differente grandezza, che potevano essere suonati con movimenti orizzontali o verticali e che erano usati nelle cerimonie funebri e nei sacrifici, ed infine il sistro.

Anche tamburi di varie fogge e dimensioni erano usati nei rituali, in particolar modo in Mesopotamia, dove rivestivano una grande importanza; un testo di istruzioni sacerdotali di epoca seleucide rinvenuto ad Uruk fornisce precisi dettagli sulle modalità di costruzione del grande tamburo caliciforme denominato *lilissu*, come pure sul rituale in cui esso era impiegato: la sua struttura metallica aveva la forma di un toro ed era costruita seguendo un rituale complesso accompagnato da sacrifici, libagioni e preghiere. Lo strumento era poi utilizzato nell'accompagnamento delle lamentazioni per la luna nuova e serviva di per sé come oggetto rituale.

La tromba di bronzo ha fatto la sua apparizione, in un contesto cultuale, durante il regno di Ramesse II (1304-1237 a.C.). Due trombe, riccamente decorate con sonagli, sono state ritrovate nella tomba di Tutankhamon. I flauti, piuttosto comuni in Egitto, erano rari in Mesopotamia, dove avevano maggiore diffusione gli strumenti a corda. Lo stesso va detto per il flauto a imboccatura laterale, che compare in Egitto nel corso dell'Antico Regno (circa 3000-2200 a.C.).

Il gruppo di strumenti musicali di gran lunga più ricco e articolato è quello formato da arpe e lire; le arpe erano di due tipi, a seconda della forma del corpo: nel primo tipo, questo era ad arco, mentre nel secondo formava un angolo con il collo. In entrambi i casi, le corde potevano essere tese sia orizzontalmente sia verticalmente rispetto alla cassa di risonanza, e potevano essere suonate con o senza l'aiuto del plettro. L'arpa ad arco, il tipo più antico, compare per la prima volta in epoca sumerica. Il tipo ad arco verticale era più diffuso in Egitto, dove è stato ritrovato in tombe dell'Antico Regno assieme a flauti e zufoli. La lira invece arrivò relativamente tardi in Egitto, non prima del Nuovo regno (circa 1569-1085 a.C.)

La musica nella Bibbia. La Bibbia è la fonte più ricca di informazioni sulla musica e l'attività musicale dell'antico Israele. Sembra che nel periodo nomadico più antico e nel corso della traversata del deserto la musica non svolgesse un ruolo significativo nel rituale religioso. Tuttavia, nel testo biblico vi sono numerosi riferimenti a certi tipi di musica popolare eseguita in occasione di festeggiamenti pubblici, ad esempio nella celebrazione dell'arrivo dell'arca sacra a Gerusalemme (2 Sam 6,5), nel Cantico del mare per celebrare la vittoria sugli Egiziani (Es 15,20-21), o ancora nell'accoglienza riservata all'eroe di ritorno dalla battaglia, affidata a donne che danzavano accompagnate da tamburi (Gdc 11,34; 1 Sam 18,6-7). Carattere magico ha il suono del corno di ariete, lo *shofar*, associato alla teofania (Es 19,13-19; 20,18) e alla caduta di Gerico (Gs 6,6-20). Due luoghi testuali documentano l'importanza del ruolo della musica nelle profezie estatiche: 1 Sam 10,5 e 2 Re 3,15. Dalle parole di sdegno dei profeti Isaia e Amos relative a musica e banchetti può essere inferita l'esistenza di un'arte musicale secolare (Is 5,12; Am 6,5).

Gran parte delle citazioni bibliche si riferiscono alla musica sacra associata al culto templare, simile negli aspetti cerimoniali, organizzativi ed esecutivi a quella delle altre culture del Vicino Oriente di cui si è già detto. Anche qui i musicisti erano una classe di professionisti altamente specializzati, i Leviti. Il *Libro dei Salmi* contiene numerose istruzioni concernenti l'esecuzione musicale; vi sono anche menzionati i nomi dei maestri del coro e degli strumentisti che suonavano lire, cimbali, sonagli, nacchere e altri strumenti. Comunque, questa musica escludeva la danza e ogni possibile associazione con divinità o protettori celesti. Il testo biblico colloca l'origine della musica nel periodo antidiluviano, ascrivendone l'invenzione a una figura eroica umana, Iubal «il padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto» (Gn 4,21); quest'affermazione ricorre in un brano in cui vengono nominate anche altre invenzioni, tra cui quella del bronzo e del ferro.

La musica sotto le autorità religiose ebraiche e musulmane. Dopo la distruzione del Secondo Tempio ad opera dei Romani (70 d.C.) e la Diaspora del popolo ebraico, l'atteggiamento nei confronti della musica in contesti cultuali cambiò notevolmente: la preghiera intima personale o in gruppo sostituì il culto cerimoniale nel Tempio, e i teologi rinnovarono via via le norme riguardanti il ruolo della musica nel servizio in sinagoga. La prima conseguenza di questo nuovo atteggiamento

fu la totale esclusione degli strumenti musicali, eccezion fatta per lo *shofar*.

Tale esclusione, in genere, è stata collegata al perenne cordoglio per la distruzione del Tempio; il lungo dibattito intorno all'uso di forme sofisticate di musica nel canto in sinagoga è stato spesso ideologicamente connotato: a questo proposito è interessante notare che molte delle argomentazioni rabbiniche – con riferimenti alle sacre scritture – hanno assai in comune con quanto teorizzato da teologi musulmani subito dopo la nascita dell'Islam (622 d.C.). In relazione al *samā'* (voce araba per «ascolto», che può indicare anche ciò che si ascolta, per esempio la musica) si sviluppò un'ampia letteratura polemistica incentrata sulla legittimità della musica da un punto di vista teologico. Il termine *samā'* è stato opposto a *ġinā'*, che significa «canto» e, per estensione, «musica secolare». [Vedi *SAMĀ'*]. Questa identificazione ha condotto le autorità religiose ebraiche e musulmane a relegare l'idea di musica all'ambito secolare dell'intrattenimento. Le frizioni e i conflitti con le fiorenti tradizioni musicali urbane, riecheggiate in letteratura, hanno determinato in gran parte l'intransigenza degli oppositori alla musica.

Un altro argomento addotto in questo genere di polemiche è quello relativo al rispetto dovuto al testo sacro e alla sua più appropriata dizione: melodie piacevoli accompagnate da strumenti e danze erano considerate infatti distrazioni che impedivano al fedele di concentrarsi sul messaggio del testo. I più estremisti considerarono la musica dannosa, capace di influenzare negativamente il comportamento e la capacità di giudizio dell'ascoltatore; alcune autorità arrivarono financo ad affermare che l'origine della musica era da attribuirsi a forze sataniche, le quali attraverso di essa esercitavano un'influenza diretta sull'anima dell'ascoltatore, esponendola agli inganni e alla tentazione del diavolo.

Un'esegesi midrashica ebraica del versetto biblico sull'invenzione della musica sottolineava il fatto che Iubal, l'inventore, apparteneva alla discendenza di Caino: i discendenti di Caino si erano dati a piaceri che mescolavano la musica, l'adulterio e l'assunzione di liquori tossici; era stata proprio quest'associazione di musica e depravazione ad aver provocato la collera di Dio e il conseguente diluvio (cfr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1956, I, pp. 116-18 [trad. it. *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, Milano 1995, I, pp. 118-20]). Alcuni teologi musulmani, facendo riferimento a quest'interpretazione, di fatto includevano Satana stesso tra gli inventori e i propagatori della musica.

Un'interessante versione araba dell'origine della musica, citata da molti studiosi, ne attribuisce l'invenzione al padre di Iubal, Lamech, il quale in età avanzata avrebbe perso il suo unico figlio: a causa del grande dolore, non si sarebbe voluto separare del corpo del figlio e lo avrebbe appeso ad un albero, così da poterlo vedere e stargli vicino. In seguito, con una gamba del defunto, avrebbe costruito un *'ūd* (liuto) con cui accompagnare il proprio lamento funebre. L'invenzione di Lamech e il lamento da lui cantato che corrisponde alla prima canzone biblica (Gn 4,23) possono essere messi in relazione con l'idea che vuole alcuni strumenti musicali costruiti con ossa umane: ciò sottintende l'incorruttibilità del corpo, la rinascita dello spirito del defunto, e l'identificazione dello stesso spirito con il suono prodotto dallo strumento, nel quale egli continua a vibrare.

La musica e l'esperienza mistica. I movimenti mistici tanto ebraici quanto musulmani hanno elaborato delle visioni molto complesse della musica, del suo ruolo, dei suoi effetti e delle sue origini. Nella letteratura qabbalistica ciascun argomento relativo alla musica si intreccia a un gran numero di simboli qabbalistici, a loro volta connessi alla creazione nel suo insieme. Il misticismo islamico o Sufismo, la cui origine può essere ricondotta all'VIII secolo, sviluppò un complesso rituale comunitario e degli esercizi spirituali nei quali la musica e la danza svolgevano un ruolo fondamentale; allo stesso modo, anche in letteratura elaborò un sistema simbolico strutturato.

Per quel che riguarda l'origine della musica, i mistici ebrei e islamici suggeriscono l'idea che la musica non sia monogenetica né monovalente, bensì oscilli dal divino al satanico, dal celestiale al terrestre. L'impatto della musica sull'ascoltatore dipende dalla virtù dell'individuo e dal suo grado di conoscenza mistica di Dio e della sua rivelazione. Secondo il mistico musulmano di origini spagnole Ibn al-'Arabī (1165-1240), nella sua forma più elevata l'ascolto musicale diviene un'esperienza del tutto spirituale: egli riteneva che l'orecchio dello spirito consentisse di ascoltare il canto di tutte le cose create che lodano la gloria di Dio, e quindi di comprenderne il significato e di gioirne. Il ruolo assegnato alla musica come veicolo di conoscenza e la costante ripetizione della rivelazione della musica attraverso l'intento mistico indicano, secondo i qabbalisti, che la musica è stata una creazione di Dio: egli la creò nel terzo giorno, quando fece gli angeli col suo stesso respiro affinché cantassero la sua gloria notte e giorno. Questa funzione così altamente spirituale della musica portò il fondatore della Mawlawīya, il poeta Ğalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273) a dichiarare: «Ci sono molte vie che conducono a Dio: io ho scelto quella della musica e della danza».

Temi frequenti della speculazione mistica sono l'analogia tra uomo e universo e la ricerca della risonanza e dell'armonia tra di essi. La musica creata dagli esseri

umani è considerata un pallido riflesso della ben più eccelsa e perfetta armonia racchiusa nelle sfere celesti; per questa ragione chiunque si avvia ad apprendere a godere dei piaceri della musica celeste troverà che per far ciò deve innanzitutto liberarsi dalla corruzione della materia e affrancarsi dai legami di questo mondo. A livello dell'esperienza individuale, la musica aiuta il devoto a sciogliere i nodi che legano l'anima alla materia, permettendogli di andare oltre le barriere della sua personale esistenza; certamente lo spirito umano, la cui origine è nel mondo superiore, ascoltando la musica rievoca la sua terra natia: in alcuni ordini ṣūfī l'ascesa dell'anima dalla sua esistenza terrena verso la sua dimora divina – che consiste nella sua redenzione – è stata rappresentata simbolicamente in danze e movimenti. È stato detto che la danza eleva il piede di chi prega e lo porta in cima al mondo.

La Qabbalah è andata oltre, introducendo l'idea che il potere della musica sacra prodotta dagli uomini eserciti un'influenza nel regno celeste: per questo l'uomo è uno dei protagonisti del dramma cosmico; a questo proposito, si ritiene che ogni atto compiuto dal singolo individuo o dalla comunità nella sfera mondana si rifletta magicamente nella regione celeste, e che un impulso dal basso ne provochi uno dall'alto: pertanto, il canto di inni sulla terra causerebbe un'immediata risonanza nelle alte sfere. Il devoto, grazie alla sua intenzione mistica, contribuisce a stabilire armonia e accordo perfetti tra sé e il macrocosmo. Tuttavia, la perfezione ideale, l'armonia che significa salvezza sono difficili da ottenere: ciò è dovuto al fatto che la via che vi porta è continuamente ostruita da forze demoniache. La caduta di Adamo e l'interferenza di Satana sono state la causa della contaminazione della musica divina e del disturbo creatosi nell'armonia originaria. Per superare tali ostacoli e ristabilire l'armonia originaria occorre innanzitutto sconfiggere il regno delle tenebre: la musica sacra e la preghiera ispirate da un'intenzione mistica sono le armi migliori nella lotta per la salvezza.

[Per approfondimenti sulla salmodia ebraica e la relazione tra musica e recitazione islamica, si veda la voce *CANTO E SALMODIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

C. Sach, *The History of Musical Instruments*, New York 1940 costituisce un autorevole contributo alla storia e alla morfologia degli strumenti musicali, e contiene anche capitoli sulla Mesopotamia, l'Egitto e l'antico Israele. Diverse forme di strumenti sono presentate nei seguenti cataloghi di musei: R.D. Anderson, *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum*, I-III, London 1976, III, *Musical Instruments*; J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in the British Museum*, London 1969; Christiane Ziegler, *Catalogue des instruments de musique égyptiens du Musée du Louvre*, Paris 1979.

Tra i più importanti contributi sui diversi aspetti della musica mesopotamica figurano due lavori di W. Stauder: *Die Musik der Sumerer, Babylonier und Assyrer*, in *Orientalische Musik*, H. Hickman (cur.), *Handbuch der Orientalistik*, Leiden 1970; e la voce *Mesopotamia* in S. Sadie (cur.), *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London 1980. Tra i vari studi disponibili sulla teoria e la notazione musicale, si raccomanda la visione di: Anne Draffkorn Kilmer, *The Discovery of an Ancient Mesopotamian Theory of Music*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 115 (1971), pp. 131-149, e di Marcelle Duchesne-Guillemin, *Sur la restitution de la musique hourrite*, in «Revue de musicologie», 66 (1980), pp. 5-26.

Per la trattazione della musica egiziana, cfr. H. Hickmann, *Quarante-cinq siècles de musique dans l'Égypte ancienne*, Paris 1956. Una buona panoramica della musica biblica è offerta da Esther Gerson-Kiwi, *Musique*, in *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1957, suppl. V, col. 1411-1468. Due studi di B. Bayer più recenti sull'argomento sono: *The Biblical 'Nebel'*, in «Yuval» (Jerusalem), 1 (1968), pp. 89-131, e *The Titles of the Psalms*, in «Yuval» (Jerusalem), 4 (1982), pp. 29-123. L'istituzione della musica in sinagoga e il suo sviluppo sono approfonditi in E. Werner, *The Sacred Bridge*, I-II, New York 1959-1984 (trad. it. *Il sacro ponte. Interdipendenza liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio*, Napoli 1983). Sull'atteggiamento rabbinico nei confronti della musica, cfr. i contributi di I. Adler, *La Pratique musicale savante dans quelques communautés juives*, I-II, Paris 1966, e la voce *Histoire de la musique religieuse juive*, in J. Porte (cur.), *Encyclopédie des musiques sacrées*, I-IV, Paris 1968, I. Il problema dell'atteggiamento ideologico delle autorità religiose ebraiche è stato discusso in A. Shiloah, *Der Judaismus*, in Dorothea Baumann e K. Fischer (curr.), *Religiöse Autoritäten und Musik*, Kassel 1984, pp. 67-83. La storia di Iubal e Lamech è discussa in A. Shiloah, *The 'ūd and the Origin of Music*, in *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jerusalem 1979. Le fonti principali sulla legittimità del *samā'* sono analizzate in A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900)*, München 1979.

AMNON SHILOAH

MUSLIM (202/6-261 eg. / 817/21-875 d.C.), il cui nome completo era Muslim ibn-al-Ḥağğāğ al-Qušayrī al-Naysābūrī, dedicò la sua vita allo studio dell'Islam, alla raccolta, trasmissione e classificazione degli *ḥadīṯ*. Nacque a Nishapur (importante città del Khorasan), ma, come indica il nome, proveniva da una famiglia araba della tribù Qušayr. Poco si conosce della sua vita, eccetto che intraprese lo studio degli *ḥadīṯ* nell'833 e che viaggiò molto per apprendere dagli esperti quanto più possibile sulla vita e sulle parole del profeta Muḥammad.

Muslim visse durante la grande epoca della stesura delle più accreditate raccolte di *ḥadīṯ* e la sua intensa ri-

cerca sfociò in una raccolta che, nel mondo islamico, è divenuta seconda soltanto a quella di al-Buḫārī. Muslim conosceva questo studioso e aveva per lui il massimo rispetto, ma i due erano del tutto indipendenti per quanto riguarda il metodo di compilazione. Le loro raccolte, entrambe dette *Al-ǧamiʿ al-ṣaḥīḥ* (La saggia Epitome), sono divenute oggetto di confronto e di contrasto da parte degli eruditi islamici. Muslim, come i suoi contemporanei, era un valente giurista e la sua raccolta di *ḥadīṯ* è ordinata secondo gli argomenti giuridici. Purtroppo non attribuì titoli ai vari argomenti, né fornì osservazioni sulle interpretazioni giuridiche come fece, invece, Buḫārī. Il suo interesse precipuo era l'ordinamento metodico e critico degli *ḥadīṯ*, seguendo certe linee di trasmissione, proprie di ciascun testo, accuratamente scelte. Tutte le diverse versioni di un particolare racconto, quindi, si trovano raggruppate nel suo *Ṣaḥīḥ*, dove sono annotate tutte le varianti di lettura; questo ordine è di particolare interesse per gli studiosi di letteratura, perché illustra criticamente il processo della compilazione. Muslim, inoltre, premise alla raccolta una sostanziosa introduzione, in cui discute la propria metodologia. L'introduzione, insieme all'intero *Ṣaḥīḥ*, è stata oggetto di numerosi commenti, il più noto dei quali è quello di al-Nawawī (morto nel 1227). Tra i circa 300.000 *ḥadīṯ* conosciuti, Muslim ne scelse per la sua raccolta soltanto 3.033, con le relative varianti.

BIBLIOGRAFIA

La vita e le opere di Muslim sono illustrate soprattutto da Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'riḫ Baġdād*, Il Cairo 1931, XIII, pp. 100-4 (repertorio bibliografico in arabo dell'XI secolo). Uno studioso indiano propone, in inglese, una delle più complete presentazioni del personaggio: M.Z. Siddiqi, *Hadith Literature. Its Origin, Development, Special Features and Criticism*, Calcutta 1961, pp. 97-101. I. Goldziher, in *Muslim Studies*, I-II, S.M. Stern (cur.), Chicago 1973, pp. 224-29, fornisce osservazioni sulla metodologia di Muslim. *Al-ǧāmiʿ al-ṣaḥīḥ* è tradotto in inglese da A.H. Siddiqui, *Ṣaḥīḥ Muslim*, I-IV, Lahore 1971-1975 (che contiene note esplicative e brevi biografie dei principali autori, ma omette le catene di trasmissione, fornendo soltanto i nomi dei narratori originali).

R. MARSTON SPEIGHT

MUʿTAZILA. Movimento religioso dell'Islam più antico, trasformato poi in una scuola religiosa divenuta dominante nei secoli III e IV dell'egira (IX e X secolo d.C.) e sopravvissuta in alcune regioni fino all'invasione mongola all'inizio del XIII secolo. La storia del movimento copre tre diverse fasi: 1) un periodo di incubazione durato per quasi tutto il secolo VIII; 2) un breve periodo di meno di cinquanta anni (ca. 815-850), in cui la scuola muʿtazilita, dopo avere definito la propria identità, produsse un'incredibile varietà di idee particolari e a volte contraddittorie, e permeò la vita intellettuale della corte degli Abbasidi; 3) parecchi secoli di sistematizzazione scolastica attraverso l'attività di due distinte sezioni o scuole, chiamate con il nome di due città, Bassora e Bagdad rispettivamente.

Ciascuna di queste fasi presenta numerosi problemi per il ricercatore: la prima è male documentata e può ricostruirsi soltanto sulla base di notizie posteriori, spesso distorte e tendenziose; la seconda è meglio attestata, ma richiede uno studio monografico più dettagliato; la terza ha cominciato ad attrarre l'attenzione degli studiosi soltanto recentemente. Tutto sommato, la nostra conoscenza di questo movimento è ancora superficiale. La mancanza di testi originali ostacola una ricerca accurata: verso la metà del IX secolo, infatti, il movimento fu gradualmente respinto in una collocazione eretica: nelle regioni in cui era considerato «contrario all'ortodossia», di conseguenza, i suoi testi non vennero più copiati. Dobbiamo quindi fondarci, almeno fino alla terza fase, soltanto su notizie di tipo eresiologico. Per le epoche più recenti possediamo non pochi testi diretti, alcuni dei quali raggiungono il valore di una *summa theologiae*, ma essi appartengono a un periodo troppo ristretto: se si escludono queste fonti, i pensatori di questa corrente rimangono per noi semplici nomi.

Storia. Per il movimento dei muʿtaziliti riusciamo a risalire soltanto fino alla fine del periodo degli Omayyadi, ossia agli anni compresi fra il 740 e il 750. Ma durante il primo secolo della sua esistenza il movimento non pare aver contribuito in modo importante allo sviluppo della teologia islamica.

Origini. La Muʿtazila ebbe origine in Iraq, dove la Šīʿa (a Kufa) e la Ibāḍīya (a Bassora e a Kufa) raccoglievano inizialmente i migliori pensatori, mentre la scuola di Abū Ḥanīfa, che sommava competenza giuridica a una visione «ecumenica» in teologia, aveva maggiore successo missionario. Non siamo neppure certi di poter affermare – come fanno invece tutte le nostre fonti – che esista una vera continuità fra la prima e la seconda fase; sembra, infatti, non esserci quasi alcun dubbio che i grandi pensatori della seconda fase avevano conoscenze molto limitate sui loro predecessori spirituali. Quando si spostarono dagli antichi centri culturali di Bassora e Kufa per recarsi alla corte degli Abbasidi a Bagdad, sentirono il bisogno di conservare la memoria del loro passato, ma evidentemente non potevano basarsi su alcuna tradizione storica sicura della «scuola». La distanza aumentò anche perché non concordavano su certe opinioni dei loro predecessori e, quindi, cercarono di

ignorarli. Stando le cose in questo modo, si può pensare che, forse, si costruirono un passato che in realtà non era mai stato il loro o che era solo parzialmente vero. Non dobbiamo neppure dimenticare che le notizie storiche di quel periodo, anche se oggetto di trasmissione, non furono per molto tempo, e fino all'ultimo quarto del IX secolo, raccolte e messe per iscritto.

La mancanza di notizie storiche è ampiamente dimostrata dalla scoperta che nessun autore mu'tazilita sapeva alcunché sull'origine del termine *Mu'tazila*. Le fonti presentano un certo numero di spiegazioni, ma tutte risultano semplici ipotesi astruse, alcune manifestamente tendenziose. Gli studi moderni hanno tentato altre interpretazioni, ma la questione è ancora da chiarire. La notizia più sicura è che il movimento aveva già questo nome quando fu coinvolto in un'insurrezione contro il califfo al-Manṣūr, nel 762. Non sembra, tuttavia, che il nome fosse stato inventato allora, perché non collima con la situazione. Esso significa «coloro che si dissociano», oppure «coloro che si tengono in disparte», suggerendo neutralità politica piuttosto che attivismo rivoluzionario. Il nome esisteva già nel I secolo eg. (VII d.C.) con questa connotazione, come termine indicante qualche compagno del Profeta che si era astenuto dal partecipare alla prima guerra civile (la battaglia del Cammello del 656 e la battaglia di Ṣiffīn del 657). In seguito fu probabilmente attribuito ai primi pensatori mu'taziliti, poiché anch'essi avevano evitato di schierarsi con qualcuna delle parti politiche del tempo.

Questo atteggiamento era caratteristico del tempo, quando ciascuno doveva mostrare chiaramente la propria posizione politica, perché gli ultimi anni del califfato omayyade, in Iraq e altrove, videro il crollo dell'ordine politico. Il fondatore del movimento, un mercante di stoffe di Bassora di nome Wāṣil ibn 'Aṭā', intendeva creare un'organizzazione missionaria che operasse all'interno dell'Islam; mandò i suoi discepoli, come «propagandisti», nelle regioni più remote dell'Impero islamico (nella penisola araba, in Armenia, in Iran, nel Punjab e nel Magreb) affinché interpretassero il credo musulmano e acquistassero nuovi adepti alla sua causa. Purtroppo non sappiamo con precisione quale fosse realmente questa «causa». Non si può escludere l'ipotesi che si trattasse di una causa politica, poiché Wāṣil imitava un modello che aveva chiaro carattere politico, ossia la rete di agenti organizzata dagli ibāḏiti, con i quali viveva in stretto contatto a Bassora. Questa ipotesi, tuttavia, è contraddetta dalle informazioni in nostro possesso. Wāṣil, infatti, voleva riforme, non rivoluzione. Tutto sommato, l'Islam era ancora la religione di una minoranza. Al di fuori dei grandi centri, la conoscenza di quello che realmente significava l'Islam era alquanto limitata, e inoltre la sua definizione differiva da zona a zona. Ad ogni modo, Wāṣil non visse tanto a lungo da vedere il frutto dei propri sforzi: morì infatti nel 749, un anno prima del trionfo degli Abbasidi.

I «propagandisti» di Wāṣil erano per lo più mercanti come lui e, nei loro viaggi, mescolavano gli affari e lo zelo missionario. Questo spiega come il movimento si finanziasse, ma non dice molto del suo impulso spirituale. La motivazione psicologica del circolo di Wāṣil sembra essere un certo senso di inferiorità: tutti i partecipanti erano non arabi, che perciò non godevano del naturale prestigio dell'aristocrazia, ma provenivano, come «clienti», da famiglie iraniane o armene convertite all'Islam da una o due generazioni. Possedevano notevoli ricchezze ed erano, di fatto, riveriti nelle loro comunità, ma per la loro identità dovevano fare affidamento soltanto sull'Islam. Conoscevano qualche cosa della legge islamica, poiché Wāṣil li aveva esortati a conquistarsi le simpatie dei loro ascoltatori dispensando *fatwā* («consigli legali»), per dimostrare la loro esperienza giuridica. Ma essi volevano anche distinguersi dalla gente normale, «mondana»: si tagliavano la punta dei baffi e portavano turbanti (che, all'epoca, erano caratteristici di certe tribù nomadi e non della popolazione urbana); indossavano sandali particolari e maniche bianche. Questo, che era l'abbigliamento degli asceti, dava loro un tocco «distintivo».

Alla guida dell'organizzazione subentrò un collega di Wāṣil, 'Amr ibn 'Ubayd (morto nel 761), notevole discepolo di Ḥasan al-Baṣrī, grande figura della vita religiosa di Bassora della generazione precedente. 'Amr dovette affrontare la nuova situazione prodottasi dopo la conquista del potere da parte degli Abbasidi. Egli rinunciò, a quanto sembra, ai contatti con i gruppi che agivano al di fuori dell'Iraq e si mantenne tranquillo a Bassora, dove controllava un considerevole numero di aderenti. La situazione divenne sempre più difficile negli ultimi anni della sua vita, mentre in Iraq aumentava il malcontento nei confronti del governo abbaside. Dopo la morte di 'Amr, i mu'taziliti più attivi presero le parti del pretendente šī'ita 'Abd Allāh al-Nafs al-Zakīya (o, meglio, quelle del fratello Ibrāīm) e parteciparono alla rivolta del 762. Quando il tentativo fallì, i mu'taziliti subirono persecuzioni: molti si nascosero e quelli che erano più compromessi fuggirono, perlopiù in Marocco.

Questo avvenimento sembra aver costituito una svolta decisiva. Sappiamo che in seguito i mu'taziliti possedevano ancora una loro moschea a Bassora, ma non conosciamo il nome di alcuna personalità di spicco per almeno trent'anni e, soprattutto, non ci sono tracce di alcuna attività teologica. Più avanti, verso la fine dell'VIII secolo, emersero due figure: Al-Aṣamm a Bassora e Ḍirār ibn 'Amr a Kufa. Ma nessuno dei due era un mu'tazilita tipico: da entrambi, infatti, la scuola successiva

prese le distanze. Al-Aṣamm era ovviamente un ibāḏita, mentre Ḍirār, giudice di professione e uno dei pensatori più originali del tempo, aveva sul libero arbitrio idee alquanto distanti da quelle comuni alla generazione seguente, per cui fu vittima di una *damnatio memoriae*. Le concezioni originarie dei mu'taziliti, intesi come movimento missionario popolare, sembra siano sopravvissute più a lungo a Bagdad dove, nello stesso periodo, Bišr ibn al-Mu'tamir, di professione mercante di schiavi, istruiva le masse esprimendo le sue idee teologiche attraverso semplici poesie. Questo sistema si adattava al clima sociale della capitale appena fondata: la città attirava molta gente in cerca di fortuna, che però finiva per sentirsi del tutto sradicata.

Il periodo del successo. I mu'taziliti poterono uscire dal provincialismo e acquistare un'importanza primaria grazie all'interesse teologico emerso alla corte abbaside. Il cambiamento avvenne in due successivi momenti, dapprima per l'appoggio della famiglia dei Barmakid, i cui membri erano visir di Hārūn al-Rašīd (governante dal 786 all'802) e, successivamente, dopo un breve declino a causa della caduta dei Barmakid, grazie all'iniziativa del califfo al-Ma'mūn (813-833). Sia i Barmakid che al-Ma'mūn non erano tanto interessati alla teologia in se stessa, quanto all'ascolto delle dispute: si dilettavano a riunire rappresentanti di diverse religioni e confessioni per ascoltare i loro dibattiti. Questo comportamento derivava, forse, da un ambiente non iracheno: i Barmakid erano originari di Balkh e al-Ma'mūn aveva abitato a Merv: nella Transoxiana, dove erano situate queste due città, l'Islam coesisteva con Zoroastrismo, Buddhismo, Cristianesimo ed Ebraismo.

Lo stimolo maggiore, tuttavia, veniva dal clima intellettuale della capitale. L'Islam non era più la religione di una minoranza, come al tempo di Wāṣil, ma una fede che si era diffusa rapidamente a spese delle altre religioni. Le conversioni all'Islam erano state dettate soprattutto da considerazioni sociali e la teologia doveva fornire per esse una giustificazione *a posteriori*. La prospettiva della nuova teologia, quindi, era principalmente apologetica e il suo stile eminentemente dialettico. I musulmani non erano del tutto impreparati: essendo passati attraverso numerose lotte fra «sette» differenti, infatti, sapevano perfettamente quali metodi usare nelle dispute. I mu'taziliti non erano i soli a incrociare le spade nella lotta con i loro avversari pagani. Ma, oltre ad essere abili dialettici (*mutakallimūn*), essi offrivano un concetto dell'Islam che, con la sua razionalità, trascendeva le divisioni fra le vecchie fazioni teologico-politiche (šī'iti, murǧi'iti e altri) acquistando, così, grande attrattiva, almeno per gli intellettuali. I mu'taziliti divennero, quindi, la prima scuola «ortodossa» di teologia.

Continuò così il loro cammino verso il successo. Ḍirār ibn'Amr prendeva parte alle dispute organizzate dai Barmakid, dove però era soltanto uno fra i tanti. A Merv, una generazione dopo, la situazione era già ben diversa. Il mu'tazilita Ṯumāma ibn Ašras agiva come una sorta di consigliere per al-Ma'mūn, e Bišr ibn al-Mu'tamir era fra coloro che avevano posto la loro firma come testimoni nel documento con cui il califfo nominava suo successore l'imam šī'ita 'Alī al-Riḍā. Il vero balzo in avanti avvenne nell'820, quando al-Ma'mūn spostò la corte nuovamente a Bagdad. Due figure dominavano la scena in quella città: il teologo Abū al-Huḏayl al-'Allāf, di Bassora, che era già quasi settantenne (morì centenario intorno all'840), e il nipote di questi, al-Naẓẓām. Quest'ultimo aveva tutte le caratteristiche di un cortigiano: si burlava dell'ascetismo ed eccelleva nella produzione di poesie leggere e fantasiose che celebravano il vino e la bellezza della gioventù. Si diceva anche che fosse grande bevitore e omosessuale. Non è sicuro che lo fosse davvero, naturalmente, poiché la poesia non è realtà, ma queste definizioni dimostrano che i mu'taziliti, con il loro successo, attiravano anche l'attenzione pubblica. La chiara identificazione di al-Naẓẓām con gli ideali dell'alta società non collimava con i precedenti tentativi di Bišr ibn al-Mu'tamir di convertire le masse. La distanza si approfondì quando coloro che intendevano i mu'taziliti come un movimento popolare e si attenevano all'antica tradizione ascetica adottarono atteggiamenti ṣūfī: si vestivano di lana e affermavano che la comunità musulmana dovrebbe evitare di nominare il califfo (punto di vista esclusivamente simbolico, poiché, comunque, la comunità non aveva alcun potere a questo proposito). A loro giudizio, la vita di corte era scandalosa e l'intero mondo musulmano corrotto, pieno di ingiustizia e di violenza.

Per il momento il partito di corte aveva il sopravvento. Ma godere dell'appoggio del califfo voleva dire anche parteggiare per la sua politica. Quando al-Ma'mūn, in un decreto dell'833 rivolto a tutto l'Impero, chiese ai suoi governatori di imporre come una sorta di dogma la dottrina della creazione del Corano, i mu'taziliti furono immediatamente identificati con questa imposizione. L'opinione era soltanto in parte giustificata. Il califfo aveva certamente preso da solo, in piena autonomia, questa decisione, quasi a dimostrare la propria qualità di guida spirituale della comunità, e il suo principale consigliere era stato un teologo di nome Bišr al-Marīsī, il quale, propendendo per il determinismo, era di fatto ben lontano dai mu'taziliti. Ma ben presto i mu'taziliti finirono per dare il loro sostegno razionale al decreto. Quando la politica del califfo provocò persecuzioni (la cosiddetta *miḥna*, «inquisizione») il giudice capo era un mu'tazilita, Ibn Abī Duwād. La persecuzione durò

quindici anni, durante i quali furono eliminati tutti gli oppositori tra i funzionari pubblici. La resistenza, tuttavia, rimase forte tra la popolazione di Bagdad che, con un atteggiamento chiaramente anti-intellettualistico, rifiutò la teologia razionale a favore della tradizione del Profeta (*ḥadīṯ*). Allora il califfo al-Mutawakkil, terzo successore di al-Ma'mūn, decise di mutare radicalmente prospettiva. Nell'848 ordinò ad alcuni tradizionalisti di predicare alcuni detti (spuri) in cui il Profeta apparentemente condannava i mu'taziliti e altri gruppi simili. Alcuni anni dopo venne esplicitamente proibita qualsiasi forma di teologia dialettica e i mu'taziliti furono espulsi dalla corte.

Il movimento, comunque, era ancora molto forte. Le decisioni prese a Bagdad non avevano sempre conseguenze al di fuori della capitale e i mu'taziliti si erano stabiliti in quasi tutte le parti del mondo islamico: nella Mesopotamia superiore e nel deserto siriano (fra i Kalb), in numerosi villaggi presso Damasco e nel Libano (per esempio a Baalbek), nel Bahrein e persino nel Magreb (presso alcune tribù nei territori che oggi costituiscono il Marocco e l'Algeria), in Armenia, soprattutto nell'Iran occidentale, nelle province di Kerman, Fārs (ad esempio ad Arradjān e Sirāf) e nel Khuzistan (a Shūshtar, Susa, 'Askar Mukram e Gundēshāpūr, a quel tempo sede di una famosa accademia medica diretta da Nestoriani), e infine in India, nella zona lungo le rive dell'Oceano Indiano, a occidente del delta dell'Indo. In questi centri la tendenza al pensiero individualistico e a una dialettica spericolata non erano certo predominanti come a Bagdad. Molte delle città iraniane citate sopra sono situate sulle principali vie del commercio: sembra che la visione teologica comune creasse un'atmosfera di fiducia generale favorevole al buon successo degli affari.

Fu proprio grazie a questa base geografica così estesa che i mu'taziliti riuscirono a sopravvivere. Essa, però, fu anche causa di incomprensioni e tensioni, dovute a sviluppi regionali separati. A Bagdad, per esempio, il califfo al-Mutawakkil non aveva agito soltanto contro i mu'taziliti, ma anche – e con maggiore violenza – contro gli šī'iti. Così al-Ǧāiẓ (morto nell'869), celebre autore mu'tazilita che aveva mantenuto rapporti amichevoli con Ibn Abī Duwād e con altri funzionari di corte, scrisse un libro in cui lodava i mu'taziliti e, nello stesso tempo, attaccava la Šī'a. Questa mossa opportunistica irritò un suo collega di nome Ibn al-Rāwandī (morto verso il 910), appena tornato dall'Oriente dove aveva acquisito grande reputazione all'interno e all'esterno della scuola. L'Iran era governato dalla dinastia dei Tairidi, che non seguivano la politica di al-Mutawakkil, contrario agli šī'iti. Ibn al-Rāwandī si unì agli šī'iti di Bagdad e contestò il libro di al-Ǧāiẓ. Ma fece anche di più: in una serie di trattati dimostrò che alcuni degli assiomi accolti dai mu'taziliti, come la creazione del mondo o la giustizia di Dio, ossia la teodicea, non erano basati su solide premesse e che il Corano era pieno di contraddizioni. Per queste opinioni al-Rāwandī fu duramente accusato dai suoi nemici all'interno della scuola, ma egli, a quanto pare, voleva soltanto far notare che, riguardo a certe posizioni, il metodo dialettico permetteva argomenti pro e contro, che semplicemente si neutralizzavano l'uno con l'altro. In questo modo i mu'taziliti, poco dopo essere stati privati del potere politico, si trovarono a dover fare i conti anche con l'inadeguatezza dei loro strumenti concettuali.

La fase scolastica. Gli attacchi di al-Rawāndī produssero scompiglio. I suoi libri furono contestati da parecchi autori, a Bagdad e a Bassora. Queste due città non erano i soli capisaldi della teologia mu'tazilita, ma i loro nomi servirono per designare due diverse scuole, che accettarono la sfida di al-Rāwandī e, andando oltre alla semplice confutazione, cominciarono a rivedere sistematicamente il materiale accumulato nel passato. All'inizio del X secolo i loro rappresentanti più insigni furono Abū al-Qāsim al-Ka'bī (morto nel 931), che fu identificato con Bagdad benché avesse soltanto studiato in quella città e poi insegnato nella propria città natale di Balkh, nell'Iran orientale, e al-Ǧubbā'ī (morto nel 915) con il figlio Abū Hāšim (morto nel 933) per Bassora. Nel costruire la loro intelaiatura teologica dovettero essere molto più scrupolosi dei loro predecessori in materia di espistemologia e di terminologia: così si spiega il loro crescente interesse per le definizioni accurate e per le questioni di logica.

L'importanza della scuola di Bassora, che, come la scuola di Bagdad, gradualmente si spostò in Iran, è ben attestata dal lavoro del *qāḍī* 'Abd al-Ǧabbār (morto nel 1024/5), giudice supremo a Ravy (vicino all'odierna Teheran). Il suo *Muġnī* ([Il libro] che rende [altri libri] superflui), una *summa theologiae* in venti volumi, è stato edito recentemente così come ci è giunto e sottoposto ad analisi. Oltre a questa fonte preziosa, disponiamo anche di altri testi scritti dai suoi discepoli e da altri teologi che condividevano le sue opinioni. Per l'ermeneutica mu'tazilita la migliore documentazione è fornita da Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (morto nel 1044), con il suo *Kitāb al-mu'tamad* (Il libro fidato), che tratta, però. piuttosto dei criteri della giurisprudenza che di quelli della teologia.

Per la scuola di Bagdad, invece, mancano sufficienti documenti originali. Ma le idee sono relativamente chiare grazie a un avvenimento che, alcuni anni dopo, influenzò profondamente la storia mu'tazilita: la vittoria sulla Šī'a. Questo processo si sviluppò all'interno di due dei tre principali rami della teologia šī'ita, gli zaydi-

ti e i duodecimani, laddove gli ismailiti preferirono appoggiarsi alla teologia neoplatonica. Per gli zayditi la porta era già stata aperta al pensiero mu'tazilita dall'imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm (morto nell'860), che pure non intendeva divenire personalmente mu'tazilita. La decisione venne presa molto più avanti e in due regioni diverse: prima dal pronipote dell'imam appena citato, al-Hādī ilā al-Ḥaqq (morto nel 911), che fondò nello Yemen un principato zaydita; quindi, pur con alcune difficoltà, dai pretendenti zayditi nell'Iran settentrionale, nella regione vicino al Mar Caspio. I duodecimani vennero a conoscenza della teologia mu'tazilita grazie a due membri dei Banū Nawbaḫt, nota famiglia di funzionari statali e studiosi: Abū Sahl Ismā'īl al-Nawbaḫtī (morto nel 924) e il nipote Ḥasan ibn Mūsā (morto fra il 912 e il 922). La nuova corrente incontrò dapprima forte resistenza, specialmente da parte del teologo tradizionalista Ibn Bābawayhī (morto nel 991), ma finì per prevalere grazie all'influenza di Šayḫ al-Mufīd (morto nel 1022).

Le ragioni di questi cambiamenti dogmatici non sono del tutto chiare. Fra i loro princìpi teologici i mu'taziliti conservavano ancora l'obbligo di diffondere la vera fede: così forse si spiega l'interesse per i pretendenti zayditi. I duodecimani avevano perso il loro capo spirituale con la scomparsa (*ġayba*) del dodicesimo imam, nell'874, e, forse, si appoggiarono alla teologia razionale per avere una nuova guida sicura. A Bagdad i teologi mu'taziliti avevano sempre avuto una moderata propensione šī'ita, quantunque, di norma, non parteggiassero per i Rawāfiḍ (cioè i duodecimani). Alla fine del IX secolo persino un maestro della scuola di Bassora come al-Ǧubbā'ī aveva riconosciuto in Ḥusayn, il figlio di 'Alī, il governante legittimo. Abū al-Qāsim al-Ka'bī era segretario di uno dei primi pretendenti zayditi in Iran. Più tardi la crisi del califfato rinfocolò le speranze di sostegno politico. I mu'taziliti di Bagdad avevano buone relazioni con Sayf al-Dawla, governante hamdanide di Aleppo dal 944 al 967, e poi con i Buwayhidi (o Buyidi): entrambe le dinastie avevano simpatie per la Šī'a. Un visir buwayhida, al-Ṣāḥib ibn 'Abbād (morto nel 995), nominò 'Abd al-Ǧabbār giudice supremo a Ravy.

La scuola di Bagdad esercitava grandissima influenza sugli zayditi, anche se soltanto sul loro ramo yemenita. Gli imam della zona del Mar Caspio erano invece influenzati da Bassora, ma il loro principato non durò a lungo. Le opere teologiche del ramo iraniano, comunque, furono diffuse nello Yemen; fra queste il grande commento al Corano scritto da al-Ḥākim al-Ǧušamī (morto nel 1101). Fra i duodecimani, al-Mufīd seguiva la scuola di Bagdad, ma una generazione dopo di lui un discepolo del *qāḍī* 'Abd al-Ǧabbār, Šarīf al-Murtaḍā (morto nel 1044), si volse alle idee di Bassora, stabilendo così le tendenze dei duodecimani per i secoli a venire. In generale, gli zayditi adottarono la dottrina mu'tazilita più pienamente dei duodecimani.

Al di fuori dell'area šī'ita, i mu'taziliti andavano diminuendo. Ma il loro influsso durò in almeno due gruppi. Abbiamo parlato delle tribù berbere del Magreb: alcune di queste rimasero mu'tazilite anche dopo l'invasione dei Fatimidi, almeno fino alla seconda metà del secolo XI. Si chiamavano wāṣiliti, con riferimento a Wāṣil ibn 'Aṭā'. In realtà, sembra che abbiano perso i contatti con i mu'taziliti iracheni molto presto e che non abbiano partecipato al movimento intellettuale promosso dalla corte abbaside. Poche sono le tracce di una attività teologica: la pretesa di essere wāṣiliti costituiva soltanto un modo per attribuirsi una identità, di cui, però, non conosciamo le implicazioni. D'altro canto, la teologia mu'tazilita continuava a esercitare una certa attrattiva a Bagdad e in Iran, fra i giuristi della scuola di Abū Ḥanīfa. A Bagdad questa situazione divenne precaria con l'indebolirsi del potere dei Buwayhidi. Nel 1017 il califfo al-Qādir obbligò i giudici e i testimoni ḥanafiti a fare pubblica abiura; la pressione da parte degli ambienti tradizionalisti, specialmente ḥanbaliti, crebbe velocemente. L'Iraq orientale, con la sua frammentarietà politica, offriva migliori condizioni. Il pensiero mu'tazilita fiorì sotto gli šāh Ḫwārizm fino all'inizio del XIII secolo. Si hanno vaghe notizie anche di un mu'tazilita nell'ambiente di Tīmur Lenk (Tamerlano, morto nel 1405), ma si tratta, a quanto pare, di un'eccezione. Generalmente parlando, la fine dell'influsso mu'tazilita nei circoli sunniti in Iran si realizzò abbastanza presto, con l'invasione mongola nella prima metà del XIII secolo.

Nel mondo islamico contemporaneo le idee mu'tazilite sono valutate in modo diseguale. In Iran sono ancora parte integrante del pensiero teologico, specialmente dopo la rinascita della Šī'a. Nello Yemen appartengono all'eredità zaydita, ma hanno perduto tutto il loro vigore. In alcuni Paesi sunniti influenzati dai movimenti modernisti i mu'taziliti sono stati visti come testimoni del carattere essenzialmente razionale dell'Islam: in Egitto, per esempio, specialmente durante le due ultime generazioni, essi hanno suscitato l'interesse degli studiosi, a volte salutato come una «rinascita». Il fondamentalismo odierno, tuttavia, ha mostrato come questa speranza sia prematura: ancora una volta le idee dei mu'taziliti sono state respinte come eresie.

La dottrina. Ovviamente la dottrina dei mu'taziliti è cambiata nel corso dei secoli. Quello che più conta, tuttavia, è che è cambiata anche la sua funzione. Durante la fase di incubazione, la dottrina era meno importante della solidarietà di gruppo; alla corte degli Abbasidi la teologia mu'tazilita rappresentò il primo tentativo di

fornire un'esposizione razionale e universale dell'Islam sunnita; negli ultimi secoli alcune posizioni fondamentali, specialmente la dottrina del libero arbitrio, servirono per indicare che una persona apparteneva alla «scuola» mu'tazilita.

I «cinque princìpi». Il passo decisivo verso la creazione di una organizzata struttura «dogmatica» fu realizzato, a quanto risulta, piuttosto tardi, da Abū al-Huḏayl, che stabilì cinque princìpi, da lui ritenuti indispensabili a definire l'identità mu'tazilita. Questi cinque princìpi per secoli hanno determinato l'organizzazione dei lavori teologici mu'taziliti, nonostante due di essi, o persino tre, abbiano perduto quasi tutta la loro importanza nelle discussioni posteriori. Uno di questi princìpi era già antico quando Abū al-Huḏayl lo riprese: il principio di «prescrivere ciò che è bene e proibire ciò che è male» (*al-amr bi-al-ma'rūf wa-al-nay 'an al-munkar*), ossia l'ammonimento a seguire il sentiero giusto e resistere all'empietà. Questo era stato il motivo della rivoluzione contro al-Manṣūr, nel 762 e, con ogni probabilità, la giustificazione dei progetti missionari di Wāṣil, ma risultava alquanto fuori luogo alla corte abbaside.

Il secondo principio, relativo allo stato intermedio del peccatore musulmano, era ancora valido a quel tempo, ma derivava la propria importanza da un precedente dibattito, la cui origine risaliva al periodo precedente a Wāṣil. Si trattava, infatti, di una sorta di compromesso fra due posizioni comparse nel VII secolo: da un lato la credenza rigorista secondo la quale ogni musulmano che commette peccato grave si pone al di fuori della comunità, dall'altro una posizione comunitaria ed «ecumenica», che intendeva la rivelazione del *kerygma* come l'evento decisivo, per cui ogni musulmano, peccatore o virtuoso, alla fine viene salvato. Wāṣil era abbastanza rigorista per avere in odio qualsiasi lassismo o minimalismo, ma visse abbastanza a lungo per rendersi conto che l'intolleranza praticata dai rigoristi non poteva servire come base per quella religione universale che l'Islam stava diventando. Egli voleva che anche il grande peccatore continuasse a rimanere all'interno della comunità musulmana, con tutti i diritti che ne derivavano (sicurezza della vita e della proprietà, eredità da altri musulmani, ecc.), ma affermava che il peccatore, se non si fosse pentito, sarebbe stato condannato alla punizione eterna nell'Inferno, come i pagani. Il grande peccatore, quindi, non deve essere trattato né come un miscredente, né come un autentico credente. Questa dottrina non era molto lontana da quella sostenuta da Ḥasan al-Baṣrī, maestro di Wāṣil, ma fu Wāṣil stesso che la sviluppò e la precisò mutando la terminologia. Ḥasan aveva chiamato il musulmano peccatore *munāfiq* («ipocrita»), utilizzando un termine del Corano riferito ai nemici di Muḥammad i quali, peraltro, non si erano schierati apertamente con i miscredenti. Questa scelta terminologica aveva portato a problemi esegetici, perché il contesto coranico non era sempre appropriato per le definizioni teologiche. Wāṣil ricorse, invece, al termine *fāsiq* («trasgressore»), egualmente presente nel Corano, ma con connotazioni morali piuttosto che storiche.

La punizione eterna del «trasgressore» era il terzo principio di Abū al-Huḏayl, che risultò, peraltro, abbastanza flessibile. A volte la scuola tollerava aderenti che credevano in una sorta di Purgatorio prolungato; il dogma era alquanto mitigato anche per i duodecimani. Questa tolleranza derivava dal fatto che la discussione si era spostata su un problema collaterale, divenuto il quarto principio (o il secondo, seguendo il suo conteggio) di Abū al-Huḏayl: la giustizia di Dio. Dio non fa il male: punisce i peccatori e ricompensa i buoni. Ha il diritto di fare questo, perché ha messo gli uomini in condizione di obbligo verso di lui: ha rivelato loro la legge e gli uomini scelgono se obbedire o disobbedire. La scelta presuppone due elementi: la libertà di decisione e uno strumento che percepisca la possibilità di decidere, ossia la ragione. Il fatto che l'uomo sia un essere intelligente implica che l'obbligo esisteva già prima della rivelazione: i profeti sono stati inviati per confermare ciò che la ragione già conosce, o avrebbe dovuto conoscere. Entro un certo limite, la rivelazione è semplicemente un segno della misericordia di Dio o un aiuto benevolo per renderci più agevole la comprensione. Essa può, tuttavia, aggiungere nuovi comandamenti: leggi razionali (come ad esempio la proibizione di mentire) e leggi rivelate (come la proibizione di mangiare carne di maiale).

L'ultimo principio di Abū al-Huḏayl riguardava l'unità di Dio, postulato necessario all'Islam per opporsi alle credenze trinitarie del Cristianesimo e al dualismo delle religioni dell'Iran, Zoroastrismo e Manicheismo. L'unità di Dio era stata intesa in modi diversi. I primi sostenitori dell'antropomorfismo, come il commentatore coranico Muqātil ibn Sulaymān (morto verso il 767), avevano semplicemente affermato che Dio era uno e non due o tre, il che non escludeva che avesse forma umana. Sostenevano che il corpo di Dio è compatto, non cavo, poiché egli né mangia, né beve. Esso è, quindi, uno come numero e come consistenza, ma non è uno come forma, poiché ha membra come l'uomo. I mu'taziliti, invece, interpretavano l'unità come incorporeità, unità nell'essenza: Dio è oltre lo spazio e il tempo, è immutabile. Non accettavano neppure l'idea di alcuni šī'iti di Kufa, sostenitori dell'antropomorfismo, come Hišām ibn al-Ḥakam fra gli altri, che avevano perfezionato la loro teoria fino a concepire Dio come

un corpo di luce radiante, simile a un lingotto d'argento. Per i mu'taziliti Dio non è affatto un corpo, ma soltanto «qualche cosa», un essere che non può venire percepito dai sensi, ma può essere conosciuto esclusivamente grazie alla rivelazione o per mezzo della ragione, attraverso l'effetto della sua volontà creatrice nella natura. Dio, dunque, non sarà contemplato neppure nel Paradiso: egli è diverso da tutti gli altri esseri.

Gli attributi divini. L'unità di Dio significa che anche gli attributi che il Corano ascrive a Dio sono identici a lui e non entità differenti o ipostasi. Questo è vero almeno per gli «attributi essenziali», come sapienza, potenza o vita: essi sono eterni e immutabili come Dio stesso e semplicemente ci dicono qualche cosa di alcuni aspetti della sua natura. «Quando si afferma che il Creatore è conoscenza – dice Abū al-Huḏayl – si asserisce la realtà di un'azione conoscitiva che è Dio e si nega l'ignoranza in Dio e si indica [che c'è] un oggetto noto [a Dio] che è stato o che sarà». Oltre agli «attributi essenziali», tuttavia, vi sono anche «attributi di azione», come volere, udire, vedere o parlare, che descrivono il rapporto di Dio con la sua creazione. Si tratta di qualche cosa di diverso da Dio, di realtà soggette al mutamento, perché prendono vita quando Dio agisce e cessano quando cessa la sua azione. Questi attributi non sussistono in lui. Questa è la ragione per cui il califfo al-Ma'mūn dichiarò che il Corano era stato creato: il Corano è la «parola» o il «discorso» di Dio ed entrò nell'esistenza in un determinato momento storico.

Questa teoria presentava alcune difficoltà. Gli attributi venivano desunti dalle affermazioni del Corano, dove, solitamente, hanno la funzione di predicati o «nomi», in frasi come «Dio è conoscenza», «Dio è (onni)potente» e così via. Queste frasi dovettero essere riformulate come, per esempio «Dio ha conoscenza» e «Dio è potenza». Ma come si poteva fare questo senza reificare gli attributi e trasformarli in entità indipendenti? E se la conoscenza era veramente Dio, come sembrava affermare Abū al-Huḏayl, come poteva essa differenziarsi dal suo potere e dagli altri attributi? Sorgeva infine la domanda se vi fossero attributi non rivelati, che dovevano essere dedotti razionalmente: nel Corano, ad esempio, non compaiono predicati come «eterno» o «esistente».

Poiché queste questioni facevano riferimento ad affermazioni del testo sacro, la risposta fu cercata attraverso l'analisi linguistica. La dottrina degli attributi è basata, dunque, non sulla metafisica, ma sulla grammatica e perciò l'interpretazione deve procedere dalla lingua araba e dalla teoria grammaticale medievale. La prima differenza può già rintracciarsi nella precisazione sopra menzionata di Abū al-Huḏayl: invece di «Dio è conoscenza» dobbiamo dire «C'è un atto di conoscere che appartiene a Dio»: la sensibilità linguistica araba e la teologia mu'tazilita portavano ad affermare che «conoscenza» è «conoscere» (un infinito piuttosto che un sostantivo), e perciò come tale non è necessariamente permanente o indipendente. Ma questa non era una soluzione definitiva. Si poteva ancora obiettare, come fecero alcuni oppositori dei mu'taziliti, come Ibn Kullāb (morto forse nell'855), che tale formulazione si riferisce a un'entità separata che sussiste in Dio. Allora Al-Ǧubbā'ī riformulò la dottrina nel modo seguente: «Il significato della descrizione di Dio come conoscente è l'affermazione 1) della realtà [di Dio], 2) che [Dio] è contrario a tutto quello che non può essere conosciuto, 3) che chi dice che [Dio] è ignorante propone una falsa affermazione, e infine 4) indica che vi sono cose che [Dio] conosce». L'atto del conoscere viene completamente escluso: è soltanto la realtà di Dio che viene affermata. Questo era sufficiente per escludere l'idea della pluralità in Dio, ma rimaneva il dubbio se fosse sufficiente per affermarne la sua conoscenza.

Abū Hāšim, figlio di Al-Ǧubbā'ī giunse a un compromesso ritornando sulle formulazioni originali del Corano e inserendo fra esse una copula (che normalmente è assente dalle affermazioni non temporali in arabo): *Allahu 'ālimun* divenne quindi *kāna Allāhu 'āliman*, «Dio è conoscente». La copula fu allora intesa come «verbo completo», ossia assumeva significato esistenziale, valendo «Dio è»: l'affermazione della realtà di Dio era stata resa esplicita. Il participio «conoscente», *'āliman*, risulta allora in accusativo e non più al nominativo, e non veniva più interpretato come un predicato, ma come uno *ḥāl*, uno «stato» del soggetto invece che un attributo. Come dice Abū Hāšim stesso: «Dal momento che è vero che [Dio] ha uno stato nel suo essere conoscente, la conoscenza che egli è conoscente è una conoscenza della cosa stessa [ossia del soggetto] in questo stato, piuttosto che una conoscenza dell'atto di conoscere o la cosa stessa». Questa teoria permetteva di far capire a tutti in modo univoco le affermazioni summenzionate: un problema teologico era stato inserito nel contesto generale dell'analisi grammaticale.

Poiché, tuttavia, lo scopo di questa descrizione era ontologico, gli autori che seguirono svilupparono un'intera gamma di modi diversi di applicare predicati e attributi. Vi sono, ad esempio, oltre agli «attributi essenziali», anche gli «attributi dell'essenza», ossia attributi che non soltanto costituiscono un'affermazione sull'essenza, ma denotano l'essenza stessa e, quindi, non sono condivisi da niente altro (nel caso di Dio: il termine *eterno*).

Vi sono poi attributi basati sulla presenza di un fattore contingente. Essi furono distinti dal *qāḍī* 'Abd al-Ǧabbār in diverse categorie: quelli, per esempio, che

qualificano specificamente il sostrato (o oggetto) e necessitano di un suo stato complessivo e globale, come il movimento o la quiete; e quelli che qualificano specificamente il sostrato ma non necessitano di un suo stato complessivo e globale, come ad esempio i colori (che possono sussistere in pochi singoli atomi del sostrato, ma non nel suo intero). Da essi possiamo ancora distinguere attributi determinati dall'agente che causa l'esistenza dell'oggetto, come «ben ordinato» o «abilmente lavorato» (con riguardo alla creazione, per esempio); attributi derivati direttamente dall'azione dell'oggetto, come «parlante», «decretante» e così via; e infine attributi derivati dall'essere o da un fattore contingente, come «autosufficiente» riferito a Dio (dal momento che questo termine, in arabo, significa originariamente «ricco» ed è positivo soltanto nella forma, laddove «il suo significato proprio è la negazione del bisogno da parte di uno che è specificamente caratterizzato da uno stato, il possesso del quale rende possibili sia l'autosufficienza che il bisogno»).

La visione del mondo dei mu'taziliti. Il modo in cui si sviluppò la teoria degli attributi divini dimostra che i risultati della teologia mu'tazilita furono non soltanto la definizione di dogmi fondamentali, che la distinguevano dalle altre scuole, ma anche l'inquadramento sistematico e concettuale attraverso il quale esprimere questi dogmi. Un altro punto notevole è il modello atomistico con il quale spiegarono il rapporto fra Dio e la sua creazione. Questo modello era stato ideato già nell'VIII secolo da Ḍirār ibn 'Amr, ma il teologo che gli diede la forma definitiva fu, a quanto pare, Abū al-Huḏayl. Egli concepì gli atomi come punti matematici che non hanno estensione spaziale, fino a quando non vengono in contatto l'uno con l'altro. Gli atomi, quindi, non sono tridimensionali; soltanto i corpi lo sono. Soltanto nell'esistenza spaziale gli atomi, combinandosi l'uno con l'altro, acquistano un carattere contingente: il colore, per esempio, e di conseguenza la visibilità. Soltanto alcuni caratteri sono propri degli atomi quando sono ancora isolati, ossia tutti quelli che, sotto forma di alternativa, rendono possibile una combinazione: la composizione contrapposta alla separazione, e il mezzo che rende possibile la combinazione e la separazione, cioè il movimento contrapposto alla quiete. Il movimento significa, perciò, che gli atomi si uniscono l'uno con l'altro e acquisiscono estensione, oppure che si suddividono e, quindi, perdono di nuovo corporeità; la quiete, invece, significa che essi mantengono il loro stato di isolamento (per cui, di conseguenza, non possono essere percepiti), oppure che essi rimangono compositi e, per questo, mantengono la loro spazialità.

Il punto decisivo, tuttavia, è che gli atomi non si uniscono, poiché la loro composizione è un «accidente» e gli «accidenti», per definizione, sono creati da Dio. Un corpo esiste, dunque, fino a quando Dio permette che questa composizione accidentale perduri. Questo è atomismo greco capovolto. Democrito ed Epicuro intendevano spiegare la natura con il principio della casualità (perciò i Padri della Chiesa rifiutarono la loro filosofia). Per i mu'taziliti, invece, l'atomismo era una specie di complice dell'onnipotenza divina. Essendo semplici conglomerati, le cose non possiedono alcuna essenza propria e questo dimostra la loro dipendenza da Dio. Tuttavia, benché gli oggetti siano ridotti a semplici composti materiali, questa non era una teoria materialistica. Gli atomisti greci cercavano la monade e con essa volevano spiegare la natura. Gli atomisti mu'taziliti cercavano il cardine della volontà e del potere di Dio e con esso volevano spiegare la creazione.

Questa è la ragione per cui, a differenza dei Greci, i mu'taziliti estesero l'atomismo all'ambito delle azioni umane. La libertà di scelta, necessaria alla responsabilità umana, si basa su una capacità che l'uomo riceve da Dio. Questa capacità non è una qualità permanente, né un potere innato di agire, ma la facoltà momentanea di compiere un atto specifico. I mu'taziliti condividevano questo presupposto fondamentale con i loro avversari fautori del determinismo o della predestinazione. La differenza consisteva nel fatto che i mu'taziliti non credevano che questa facoltà fosse concessa contemporaneamente all'azione, come invece affermavano i deterministi, ma un momento prima, lasciando un intervallo di un atomo temporale, così che l'uomo avesse la possibilità di decidere se eseguire quell'azione oppure no e fare qualche cosa di diverso. Specialmente nella scuola di Bagdad, vi erano mu'taziliti convinti che la capacità di agire non era semplicemente momentanea, essendo simile alla salute e al buon funzionamento del corpo, ma anch'essi intendevano questa estensione temporale come una semplice accumulazione di singoli momenti isolati.

In questa teoria la continuità era un fattore mai messo al primo posto. Rispetto al mondo fisico, si dovevano prendere in considerazione le conseguenze, specialmente per quanto riguardava la spiegazione del movimento, perché nel contesto dell'atomismo il movimento significava soltanto che gli atomi di un corpo in movimento erano, in momenti diversi, contrapposti agli atomi successivi della superficie su cui il corpo si muoveva. Di conseguenza si doveva discutere il problema di quando avesse luogo il movimento, se durante il primo momento, quando esso inizia, oppure durante il secondo momento, quando esso ha già cessato di esistere. Si potrebbe dire che il movimento è soltanto una convenzione della lingua; in realtà i corpi sono sempre in stato di quiete, anche se di volta in volta in luoghi diversi. La

continuità è allora soltanto un'illusione dei nostri sensi, come in una sequenza cinematografica.

Quanto all'esistenza umana, questa mancanza di continuità viene alla ribalta nel concetto mu'tazilita di persona. Per Abū al-Hudayl l'essere umano era anzitutto un semplice insieme di atomi e di «accidenti». È vero che l'uomo è vivo, mentre altri corpi non lo sono, ma anche la vita è soltanto un «accidente», una qualità aggiunta all'agglomerato di atomi che formano il corpo. Vi è qualche cosa come l'anima, ma essa è pensata soltanto come una sorta di soffio che compenetra il corpo per tutto il tempo in cui questo vive. L'anima può lasciare il corpo durante il sonno: così si spiega il fenomeno dei sogni. Ma l'anima non è immortale: garantisce la vita e scompare insieme a questa. Quello che Abū al-Hudayl e i suoi colleghi volevano spiegare non era la continuità o unicità della persona umana, ma il potere di Dio di continuare a creare esseri umani nel futuro. Agli atomi di cui sono fatti, Dio, quando li crea, aggiunge «l'accidente» vita; egli ritira questo accidente quando li fa morire e lo ritrasmette loro quando li fa risorgere.

Questa concezione di un mondo fondamentalmente disunito sembra escludere la causalità. Ma i mu'taziliti, solitamente, non si spingevano fino a negare completamente la causalità. Essi usavano, in primo luogo, un altro termine, «produzione», che definivano come la dipendenza di un atto da un altro atto. Gli esempi da loro addotti mostrano, tuttavia, che essi pensavano soltanto in termini di azioni umane. Non volevano formulare una legge di natura, ma vincolare l'essere umano alle conseguenze della propria condotta. Erano soprattutto interessati all'uomo e alla sua responsabilità; il loro approccio era giuridico più che metafisico, poiché essi partivano dal dovere dell'uomo verso Dio. Più tardi riconobbero che non potevano trascurare completamente l'universo e che dovevano fornire una spiegazione del fenomeno di un mondo che funziona in modo ordinato e prevedibile, nonostante la sua costante dipendenza dal volere di Dio. A questo proposito Abū al-Qāsim al-Ka'bī parlò di «abitudine» di Dio, il *coutume de Dieu* che cambia soltanto nel caso di un miracolo.

La visione del mondo di Abū al-Hudayl, discussa finora, influenzò soprattutto la scuola di Bassora attraverso al-Ǧubbā'ī. Ma, mentre era ancora in vita, egli fu contraddetto dal proprio nipote al-Naẓẓām, che non credeva nell'atomismo, ma partiva dalla nozione di divisibilità all'infinito dei corpi. Al-Naẓẓām ridusse anche l'onnipotenza immediata di Dio. Secondo lui, le cose inanimate hanno una natura loro propria con attività indipendente, anche se sono in definitiva create da Dio. Esse sono, anche per lui, composte di diversi elementi; tuttavia questi elementi non si addensano come gli atomi, ma si mescolano e diventano unità organiche. Né dipendono dalla volontà di Dio in ogni momento della loro esistenza, ma vengono create improvvisamente e poi si comportano secondo il loro proprio carattere. Anche l'essere umano non è più unico per la sua forma esteriore, ma possiede un'anima, che, sebbene ancora materiale, permane oltre la morte. Al-Naẓẓām fu il primo teologo islamico ad avvalersi delle prove platoniche dell'immortalità dell'anima. Quest'anima, un «corpo sottile», compenetra tutte le membra e le tiene in vita. Può unirsi ad altri «corpi» che le giungono dall'esterno, come i suoni: in questo modo si spiegano le percezioni dei sensi.

Per qualche tempo l'approccio alternativo di al-Naẓẓām ebbe un grande successo. Ma vi erano alcune esagerazioni che lo discreditavano e alla fine non riuscì a soppiantare l'atomismo. Ciò nonostante, ebbe una certa influenza sulla scuola di Bagdad. Questa scuola continuava a credere nell'atomismo, ma ora riteneva che gli atomi avessero estensione e si reggessero da sé; lo stesso valeva per i loro accidenti. Fu un membro di questa scuola, Ka'bī, che si basò sul concetto di *coutume de Dieu*: come al-Naẓẓām, credeva nell'esistenza di qualità naturali che determinano il funzionamento dei corpi e garantiscono la conservazione delle specie. Tuttavia la sua filosofia della natura era più vicina ai concetti greci di quanto lo fosse quella di al-Naẓẓām. Egli seguì la dottrina classica degli elementi. Quasi tutti i suoi argomenti furono attaccati dai seguaci di al-Ǧubbā'ī, che rimasero fedeli al sistema di Bassora. [Vedi anche *OCCASIONALISMO*].

L'epistemologia. Gli argomenti per provare l'esistenza di Dio furono usati dai mu'taziliti almeno fin dal tempo di Abū al-Hudayl. La prova cosmologica era stata introdotta da fonti cristiane. Ma i mu'taziliti preferivano di gran lunga l'argomento *e novitate mundi*: ricavare l'esistenza di Dio dal carattere «accidentale» della creazione si accordava con la loro visione atomistica del mondo. Originariamente la nozione di Dio era stata considerata un *a priori*, una necessità, come disse qualcuno. Anche Abū al-Hudayl credeva che la «prova» dell'esistenza di Dio, ossia la creazione del mondo, fosse immediatamente evidente. Questa ipotesi, però, comportava, come egli pensò, l'obbligo di indagare ulteriormente sulla natura di Dio e di cercare di individuare i suoi comandamenti, implicando così conseguenze giuridiche. Quando i teologi successivi, nel tentativo di produrre un sistema razionale generale, rinunciarono al carattere *a priori* della nozione di Dio, si trovarono di fronte, proprio a causa di queste implicazioni giuridiche, a un problema molto tipico: come può l'uomo essere obbligato a conoscere Dio, se non lo conosce già? L'obbligo di riconoscere l'esistenza di Dio non

presuppone forse che l'uomo possieda già la nozione di Dio? Al-Ǧubbā'ī rispose sostenendo che l'uomo sente necessariamente la spinta a conoscere Dio perché, quando raggiunge la maturità intellettuale, si rende conto di essere costantemente dipendente dall'assistenza misericordiosa di una realtà sconosciuta e, quindi, capisce che, per dimostrare gratitudine per questo aiuto anonimo, dovrebbe sapere almeno da dove esso viene. Altrimenti il suo benefattore potrebbe irritarsi per essere indebitamente ignorato. È come se l'uomo si svegliasse con un senso esistenziale di paura, che cessa soltanto quando ha riconosciuto che c'è un Dio e che egli sarà giusto e misericordioso se i suoi comandamenti saranno rispettati. Questa nozione garantisce quella «tranquillità dell'anima» che scaturisce sempre dalla conoscenza della verità.

Influssi e originalità. La teologia mu'tazilita ha certamente partecipato al processo di ellenizzazione del pensiero arabo-islamico, cominciato nel secolo VIII. Ma non dobbiamo dimenticare che Abū al-Huḏayl e persino al-Naẓẓām elaborarono le loro idee quando la maggioranza dei testi greci non era ancora disponibile in lingua araba o cominciava, proprio allora, ad essere tradotta. Ovviamente né Aristotele, né il Neoplatonismo poterono esercitare alcun influsso sul loro pensiero. Il sistema di al-Naẓẓām ricorda in qualche punto gli stoici (specialmente la loro teoria della «mescolanza del tutto»), ma quell'influsso giunse filtrato da intermediari iranici e non grazie a traduzioni scritte, bensì attraverso i suoi contatti con i seguaci di Bardesane o con manichei che vivevano in Iraq.

Non è possibile giudicare adeguatamente la situazione generale fino a quando non saranno disponibili altri studi sui singoli pensatori mu'taziliti e sul «periodo oscuro» a partire dai grandi filosofi greci, dal tempo di Proclo (410?-485 d.C.) e di Giamblico, fino all'arrivo dell'Islam. Non si può dubitare dell'originalità dell'approccio mu'tazilita: un esempio chiaro sono le teorie atomistiche di Ḍirār e di Abū al-Huḏayl. Essi utilizzarono frammenti del pensiero greco, ma li inserirono in un edificio di creazione tutta loro, un sistema teologico che aveva prospettive giuridiche piuttosto che metafisiche. Raramente citarono il Corano, perché volevano basarsi sulla ragione, ma il Corano fu sempre la loro guida. Essi offrirono una visione del mondo diversa da quella dei filosofi musulmani successivi, per cui questi reagirono prima con reticenza, poi con aperto disprezzo. Al-Kindī tentò di far coincidere alcuni punti del proprio pensiero con gli assiomi dei mu'taziliti, ma al-Fārābī trattò i teologi mu'taziliti come dei «dialettici» che seguivano un metodo errato. I mu'taziliti non cambiarono mai il loro sistema. Alcuni di loro, come Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, si interessarono alla filosofia aristotelica, senza però mai adottare le categorie fondamentali di Aristotele nella loro etica o nella loro metafisica.

[Per una presentazione generale della teologia islamica, vedi *KALĀM* e *DIO*. Altre trattazioni importanti sono: *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1, e *LIBERO ARBITRIO E PREDESTINAZIONE*. Vedi anche le biografie dei principali autori menzionati].

BIBLIOGRAFIA

Non ci sono studi soddisfacenti sui mu'taziliti in generale. A.N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beirut 1956, tratta dello sviluppo della scuola fino all'inizio della fase scolastica, ma questo lavoro è compromesso da equivoci filosofici e manca di informazioni biografiche. W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, è una introduzione alla prima teologia musulmana, in cui i mu'taziliti compaiono tra gli altri movimenti teologici dei primi tre secoli dell'Islam (fino ad al-Aš'arī). H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/Mass.1976, segue i primi lavori dell'autore su Filone e sui Padri della Chiesa e presenta idee interessanti, ma ignora le edizioni più recenti e la letteratura secondaria. J. van Ess, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, in «Revue des études islamiques», 46 (1978), pp.163-240; e 47 (1979), pp. 19-69, fornisce notizie biografiche e una trattazione sistematica del periodo fra Wāṣil e Ibn al-Rāwandī.

Per i dettagli bisogna ricorrere a monografie, che d'altronde non sono abbondanti. Il sistema di Abū al-Huḏayl è stato analizzato da R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abū al-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul 1966; e *The Divine Attributes according to the Teaching of Abū al-Hudhayl al-'Allāf*, in «Le Muséon», 82 (1969), pp. 451-506. H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbād as-Sulamī*, Beirut 1975, tratta di uno dei primi pensatori, ma presenta anche molto materiale sui suoi contemporanei. Il *qāḍī* 'Abd al-Ǧabbār è stato trattato ampiamente da J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden 1976. Per l'influsso mu'tazilita sugli zayditi, cfr. W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965. Il rapporto con i duodecimani è dettagliatamente analizzato, almeno per quanto riguarda gli inizi, da M.J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut 1978. Molte informazioni sui diversi pensatori si possono ricavare dalle voci relative in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, e in *Encyclopaedia Iranica*, Leiden 1982- (per al-Naẓẓām, cfr. sotto la voce *Abū Esḥāq*; per al-Ka'bī, sotto *Abū al-Qāsem*; ecc.).

Gli studi sui problemi specifici della teologia mu'tazilita tendono a paragonare i mu'taziliti alle altre «scuole», specialmente agli aš'ariti. Sulla dottrina degli attributi, cfr. M. Allard, *Le Problème des attributs divins*, Beirut 1965, con un capitolo su al-Ǧubbā'ī; e R.M. Frank, *Beings and Their Attributes*, Albany, N.Y. 1978, con una sottile analisi sugli insegnamenti della scuola di Bassora. Per gli argomenti a favore o contro la dottrina del libero arbitrio, cfr. D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980. L'interpretazione di Gimaret del modello mu'tazilita viene modificata da R.M. Frank, *The Auto-*

nomy of the Human Agent in the Teaching of Abd-al Djabbar, in «Le Muséon», 95 (1982), pp. 323-55. Le conseguenze per l'etica mu'tazilita sono descritte in G.F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971. Le corrispondenti idee fisiche vengono chiarite da Judith Katz Hecker, *Reason and Responsibility. An Explanatory Translation of Kitab al-Tawlid from al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa-l-Adl by Qadi Abd-al-Jabbar al Hamadhani*, Diss. Berkeley 1975. Sull'atomismo, cfr. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, ancora valido e da completarsi con il testo di Frank su Abū al-Huḏayl. Carmela Baffioni, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Napoli 1982, tenta un paragone con l'atomismo greco, ma ignora lo studio di Frank. Per l'epistemologia, cfr. Marie Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Muġni du cadi 'Abd al-Ǧabbār*, Alger 1982. Le polemiche mu'tazilite contro il dualismo iranico sono state trattate da G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris 1974.

JOSEF VAN ESS

N-O

NĀṢIR-I ḪUSRAW (394-tra il 465 e il 470 eg. / 1004-tra il 1072 e il 1077 d.C.), più esattamente Abū Mu'īn ibn Ḫusraw; insigne filosofo e poeta persiano, nonché il più famoso pensatore ismailita.

Vita. Nato nella città di Qubādiyān nei pressi di Balḫ, Nāṣir-i Ḫusraw era membro di una piccola famiglia sunnita o šī'ita duodecimana, ma sicuramente non ismailita. Sebbene sia stato considerato discendente di 'Alī e gli sia stato attribuito il titolo di *'Alawī* molti studiosi moderni hanno messo in dubbio questa genealogia.

Da giovane fu attratto dallo studio delle scienze e della filosofia come pure da quello di altre religioni, che costituì il suo maggior interesse per il resto della vita. Presto entrò a far parte dei servizi governativi, raggiungendo alte posizioni che gli consentirono di godere la vita di corte; all'età di quarantadue anni, però, la sua vita venne trasformata a causa di un sogno in cui egli era ammonito e sollecitato a svegliarsi dall'oblio in cui giaceva, e a recarsi a Mecca.

Seguendo le direttive della visione onirica, partì immediatamente per Mecca (dicembre 1045). L'esperienza che nel corso del viaggio lo trasformò maggiormente doveva aver luogo in Egitto: qui egli abbracciò formalmente la Šī'a ismailita. Restò al Cairo per sei anni, e ottenne il titolo di *ḥuǧǧat* («prova»), prima di partire alla volta del Khorasan in veste di missionario ismailita (*dā'ī*).

Nel Khorasan incontrò una fiera opposizione: la sua casa venne persino attaccata, ed egli fu costretto a cercare rifugio in una vallata sperduta dello Yumgān, tra le montagne dello Hindukush, sotto la protezione dell'emiro del Badaḫšān: in questa valle tetra e isolata Nāṣir-i Ḫusraw avrebbe trascorso il resto della sua vita. Ancora oggi, la sua tomba è meta di pellegrinaggi per i musulmani sunniti, per i quali egli è un saggio ṣūfī, e per gli ismailiti della zona, che lo venerano in quanto loro sapiente.

Pensiero e opere. La filosofia di Nāṣir-i Ḫusraw costituisce la sintesi più completa e matura dell'antico pensiero ismailita e fatimide, e deve essere considerata come un'espressione di quella scuola filosofica che aveva già prodotto pensatori quali Abū Ḥatim Rāzī (morto nel 933/4) e Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (morto dopo il 1020). Nāṣir-i Ḫusraw era estremamente coinvolto nelle problematiche trattate da questi autori, come ad esempio la conferma della necessità della profezia, in opposizione a Muḥammad Zakarīyā' al-Rāzī (Rhazes; morto nel 925), e l'enfasi sull'ermeneutica esoterica (*ta'wīl*), in opposizione al legalismo e al razionalismo. Come i suoi due predecessori, anche Nāṣir-i Ḫusraw nutriva un appassionato interesse per le religioni diverse dall'Islam e fece proprie le precedenti formulazioni della metafisica ismailita basate sul principio sovraontologico e sull'effusione dell'intelletto, dell'anima e della natura attraverso il processo contemplativo.

Molte sono le opere apocrife attribuite a Nāṣir-i Ḫusraw, ma soltanto le otto seguenti sono quelle autentiche giunte fino a noi:

Il *Dīvān*. Celebre opera metafisica e morale basata, da un lato, sulle dottrine filosofiche ismailite e, dall'altro, sul disprezzo del mondo e dei suoi piaceri. Contiene anche alcune notizie biografiche, tra cui la cosiddetta «ode confessionale» che racconta il sogno che trasformò la vita del poeta e che inizia coi versi:

Oh tu che hai letto molto, che hai viaggiato ovunque
(ancora legato alla terra, ancora prigioniero sotto la volta celeste),
quale valore avrebbero avuto ancora le sfere per te
se avessi afferrato una visione fugace della conoscenza nascosta?

Rawšanā'i-nāma (Il libro della luce). Poema di 582 versi di argomento metafisico ed escatologico.

Safar-nāma (Libro dei viaggi). Uno dei più famosi resoconti di viaggio in lingua persiana; è una fonte importante non solo per la biografia di Nāṣir-i Ḫusraw, ma anche per la geografia e la storia dell'Iran e dell'Arabia orientale dell'epoca.

Wağh-i dīn (Il volto della religione). La più grande opera di esegesi ismailita sulle dottrine e le pratiche religiose basata sul metodo del *ta'wīl*.

Gušāyiš va rahāyiš (Lo scioglimento e la liberazione). Risponde a trenta domande di metafisica, fisica e diritto religioso.

Ḫwān al-iḫwān (Il convito dei fratelli). Opera scritta in un linguaggio piuttosto semplice che tratta ancora una volta sia della dottrina che della pratica religiosa, utilizzando materiali precedenti, provenienti anche da suoi trattati ormai perduti.

Zād al-musāfirīn (Viatico per i viaggiatori). Opera strettamente filosofica, che contiene ampie citazioni tratte da filosofi più antichi come Rhazes.

Ğāmi' al-ḥikmatayn (L'armonizzazione delle due saggezze). Ultima fatica di Nāṣir-i Ḫusraw, scritta a Badaḫšān nel 1070, e forse il suo capolavoro filosofico. Intende armonizzare tra loro i princìpi della filosofia greca, in particolar modo il pensiero di Platone e di Aristotele, con gli insegnamenti dell'Islam secondo la formulazione del pensiero ismailita. L'intero libro è una risposta al noto poema filosofico ismailita del X secolo di Abū al-Hayṯam Ğurğānī.

Nāṣir-i Ḫusraw stesso parla di altre sue opere, che verosimilmente non sono giunte sino a noi: *Bustān al-qulūb* (Il Giardino dei cuori) e *Kitāb al-miftāḥ wa-al-miṣbāḥ* (Il libro della chiave e della lampada).

Influenze. Nāṣir-i Ḫusraw, sebbene quasi sempre dimenticato dai manuali generali di filosofia islamica, deve essere considerato una delle maggiori personalità in campo filosofico nella storia del pensiero islamico. In questo campo la sua influenza non è ristretta al successivo pensiero ismailita, ma si estende alla filosofia islamica in generale come si è sviluppata in Persia e in alcuni ambienti ṣūfī. Uno dei pochissimi poeti persiani ad essere fregiato del titolo onorifico di *ḥakīm* («saggio»), ha mantenuto questa reputazione per secoli. A tutt'oggi, il suo *Dīvān*, letto e spesso imparato a memoria dalla Persia ai confini della Cina, costituisce una delle pagine fondamentali della poesia persiana classica.

BIBLIOGRAFIA

H. Corbin, *Nāṣir-i Khusrau and Iranian Ismā'īlism*, in R.N. Frye (cur.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 1975, IV, pp. 520-42.

H. Corbin et al., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964 (trad. it. *Storia della filosofia islamica. Dalle origini ai nostri giorni*, Milano 2000 [2ª ed.]).

W. Ivanow, *Nâsir-e Khusrow and Ismailism*, Bombay-Leiden 1948.

Nāṣir-i Ḫusraw, *Kitāb-e Jāmi' al-Hikmatain. Le livre réunissant les deux sagesses*, H. Corbin e M. Mo'in (edd.), Tehran-Paris 1953.

Nāṣir-i Ḫusraw, *Forty Poems from the Divan*, (trad. di P.L. Wilson e G. Reza Aavani, con una introd. di S.H. Nasr), Teheran 1977.

Nāṣir-i Ḫusraw, *Wajh-I Dīn (Face of Religion)*, G. Reza Aavani (cur., con una introd. di S.H. Nasr), Tehran 1977.

Nāṣir-i Ḫusraw, *Naser-E Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, W. Thackston, Jr. (trad.), Albany/N.Y. 1985.

SEYYED HOSSEIN NASR

NAWRŪZ (letteralmente «nuovo giorno»), festa nazionale iraniana che celebra l'arrivo del primo giorno di primavera. Il Nawrūz, che è una festa di rinnovamento, speranza e gioia, inizia il primo giorno di Farvardīn, primo mese del calendario solare iranico, in coincidenza con l'equinozio di primavera, e dura dodici giorni. È la festività iranica più universalmente celebrata, la più lunga e la più pittoresca e, sebbene sia un'eredità della Persia zoroastriana, è l'unica festa ad essere celebrata da più di un gruppo religioso.

Le origini del Nawrūz sono oscure. Secondo una leggenda popolare, la sua istituzione è associata per lo più a Ğamšēd, mitico sovrano dell'Iran. Nello *Šāh-nāma*, il poema epico di Firdawsī composto intorno al 1000 d.C., si racconta che la festa commemora l'ascensione di Ğamšēd al cielo su di un carro costruito dai demoni che lui aveva sottomesso e costretto a servire i mortali. Tuttavia, in origine il Nawrūz era probabilmente una festività pastorale pagana che segnava il passaggio dall'inverno all'estate: in alcune tradizioni della festa si possono facilmente riconoscere dei riti di fertilità e rinnovamento.

L'antico profeta iranico Zarathustra (Zoroastro) probabilmente riconsacrò il Nawrūz, interpretandolo secondo la propria religione. In ogni caso, il Nawrūz, come anche il Mihragān, la festa che segnava la fine dell'estate, continuò ad essere celebrato regolarmente in

Iran; le due feste costituivano i due poli del calendario iranico. Il Nawrūz era preceduto immediatamente da Hamaspathmaēdaya, una grande festa religiosa che cadeva il trentesimo giorno dell'ultimo mese dell'anno (20 marzo) ed era dedicata agli spiriti dei defunti, le *fravashi*. Si riteneva che tali spiriti durante questo periodo scendessero sulla terra per visitare le loro case e per abitare insieme ai propri familiari. Prima dell'arrivo delle *fravashi* le case venivano pulite e si preparavano cibi e bevande per gli spiriti. Il Nawrūz aveva dunque un preludio sobrio e commemorativo, improntato al ricordo dei membri della famiglia defunti, degli antenati e dei credenti pii. Tra gli zoroastriani le due festività tendevano a fondersi, e le celebrazioni di Farvardīgān finirono per comprenderle entrambe.

Nell'Iran zoroastriano, il Nawrūz vero e proprio iniziava all'alba, quando le *fravashi* se ne andavano e l'anno vecchio svaniva per sempre. Per gli zoroastriani la festa celebrava anche la creazione del fuoco e del suo custode celeste, Artavahisht. Il primo giorno di primavera si rivolgevano preghiere a Rapithwan, aiutante del potente dio Mehr (l'avestico Mithra). Si credeva che Rapithwan, che impersonificava il mezzogiorno, il tempo ideale, si ritraesse sottoterra durante i mesi invernali per proteggere le radici delle piante e le sorgenti d'acqua dal gelo, creazione dei demoni. A Nawrūz riappariva sulla terra per accompagnare l'arrivo della stagione estiva.

I sovrani achemenidi (559-330 a.C.) celebravano il Nawrūz soprattutto a Persepoli, la loro capitale, e alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che la processione di offerenti di varie nazioni raffigurata nei bassorilievi delle mura del palazzo rappresenti proprio delle cerimonie per il Nawrūz. Sotto i Sasanidi (226-652 d.C.), il Nawrūz, insieme al Mihragān, venne in qualche misura secolarizzato. Racconti coevi, come pure fonti islamiche, riportano testimonianze sulle fastose celebrazioni del Nawrūz dei re sasanidi e sulle pittoresche cerimonie e tradizioni. In alcune, tendeva a ricorrere il numero sette: per esempio, sette tipi di semi venivano piantati in piccoli contenitori, una tradizione di valore al tempo stesso rituale e decorativo che viene ancora rispettata nei pochi villaggi zoroastriani rimasti in Iran. Inoltre, si dice che a Nawrūz venissero offerti al re sette tipi di grano, i rametti di sette specie di alberi e sette monete d'argento. Oggi, una decorazione indispensabile e molto amata del Nawrūz è una raccolta di sette oggetti il cui nome persiano inizi con la lettera *sīn* (*haft sīn*). Questa raccolta, di origine ambigua e oscura, comprende solitamente una mela, aceto, la spezia sommacco, aglio, monete d'argento, una sorba ed erba fresca.

Spogliato delle sue connotazioni zoroastriane, il Nawrūz è sopravvissuto all'avvento dell'Islam e ha continuato ad essere la festa nazionale dell'Iran. Tuttavia, i musulmani šī'iti dell'Iran hanno finito per associare eventi religiosi significativi al Nawrūz. Muḥammad Bāqir Mağlisī cita (nel *Biḥār al-anwār*, XIV, sezione *Nayrīz*) una quantità di tradizioni degli imam šī'iti secondo le quali a Nawrūz sarebbe stato creato Adamo, Dio avrebbe fatto un patto con l'umanità, Abramo avrebbe distrutto gli idoli pagani, il profeta Muḥammad avrebbe preso il genero 'Alī sulle sue spalle per distruggere gli idoli di Mecca e, soprattutto, lo avrebbe scelto come suo legittimo successore. I governatori musulmani dell'Iran, continuando la tradizione sasanide, celebravano il Nawrūz con solennità e sfarzo. Le cerimonie comprendevano di solito varie manifestazioni: recitazione di panegirici celebrativi, festeggiamenti, ricevimento di dignitari, musica e danze, scambio di doni. A partire dalla metà del XVI secolo circa, quando l'Iran conobbe le armi da fuoco, l'arrivo del Nawrūz venne annunciato nelle città più grandi da uno sparo di cannone.

Come festa religiosa, il Nawrūz, a quanto sembra, era inizialmente limitato a un solo giorno, ma le riforme del calendario, unite alla tendenza popolare ad osservare la festa secondo il vecchio calendario, pare che abbiano avuto l'effetto di estendere i festeggiamenti a sei giorni, articolati in età sasanide in Nawrūz Minore (il primo giorno), e Nawrūz Maggiore (il sesto giorno) e poi estesi fino all'attuale lunghezza. Fu circa nell'anno 1006 che il primo giorno di Farvardīn venne a cadere il primo giorno di primavera, e una riforma del calendario, a cui prese parte anche il poeta 'Umar (Omar) Ḫayyām, stabilì la data della festa il primo giorno di Farvardīn e fece in modo di tenerla fissa intercalando ogni quattro anni un giorno prima della festa del Nuovo Anno.

I preparativi per il Nawrūz iniziano con largo anticipo rispetto alla festa. Sebbene esistano delle varianti locali, alcune pratiche sono piuttosto uniformi. Una settimana o due prima del Nuovo Anno, si mettono a bagno in acqua chicchi di grano o lenticchie e, quando germogliano, vengono sparsi su un piatto per farli crescere. Il mazzo di piantine verdi che ne risulta (*sabzeh*) è una decorazione essenziale e simbolica per la festa. Oltre al *sabzeh* e allo *haft-sīn*, la tavola di Nawrūz è decorata con uno specchio, una copia del libro sacro della religione del padrone di casa, una ciotola d'acqua in cui possono essere fatte galleggiare foglie verdi o petali di fiori, e uova dipinte, oltre a frutta, erbe fresche, dolci e caramelle. Il «giro» dell'anno è atteso con eccitazione e allegria, in particolare dai giovani. Pochi attimi prima del solenne annuncio del Nawrūz, i membri della famiglia, che nel frattempo hanno fatto un bagno e si sono vestiti con abiti nuovi o puliti, si riuniscono intorno alla tavola, pronti ad abbracciarsi e scambiarsi auguri e do-

ni. Visitare parenti e amici per il Nawrūz è una consuetudine. Nei villaggi i giovani spesso fanno gare di lotta e altre attività atletiche.

Il tredicesimo giorno di Nawrūz, i festeggiamenti terminano con un picnic in campagna. Il *savzeh* deve ora essere portato fuori e gettato in acqua corrente, che si ritiene porti via con esso ogni sfortuna dell'anno precedente. Tutti, specialmente le ragazze giovani, esprimono desideri per un futuro felice. I Parsi dell'India, che hanno lasciato l'Iran nel X secolo per preservare la propria fede zoroastriana, continuano a celebrare il Nawrūz (*ǧamšedī Navroz*) in modo particolarmente solenne.

BIBLIOGRAFIA

Sul Nawrūz nell'Iran antico e sul suo significato religioso, cfr. Mary Boyce, *Iranian festivals*, in E. Yarshater (cur.), *Cambridge History of Iran*, I-VII, Cambridge 1983, III, parte 2, pp. 792-815 e relativa sezione bibliografica. Sul Nawrūz nelle fonti islamiche e relativa bibliografia, cfr. P. Azkā'ī, *Nawrūz, tāriḫchah va marǧa'-šināsī*, Tehran 1974. Una descrizione delle attuali cerimonie del Nawrūz, con bibliografia, si trova in E. Yarshater, *Now Ruz. The New Year Celebrations in Persia*, in «Iran Review», 4 (1959), pp. 12-15. Per un resoconto sui riti e le cerimonie di Farvardīgān, la festa in ricordo dei defunti, presso i Parsi (zoroastriani) dell'India, cfr. J.J. Modi, *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1937 (2ª ed.). Sullo sviluppo storico e sul significato religioso del Nawrūz in generale, con dati comparativi, cfr. J. Marquart, *Das Nawruz, seine Geschichte und seine Bedeutung*, in *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay 1930, pp. 709-65 (trad. ingl. di M. Patel, *The Navraz. Its History and Its Significance*, in «Journal of K.R. Cama Oriental Institute» [Bombay], 31 [1937], pp. 1-51); A. Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Stockholm 1917, pp. 85ss., 138-60, e Mary Boyce, *op. cit.* Per gli aspetti calendariali del Nawrūz, cfr. S.H. Taqīzādah, *Gāhšumārī dar Īrān-i qadīm*, Tehran 1937, pp. 57ss., 115ss., 154-57 e 191.

EHSAN YARSHATER

NAẒẒĀM, AL- (morto tra il 220 e il 230 eg. / 835-845 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Sayyār al-Naẓẓām; filosofo musulmano e teologo della scuola mu'tazilita. Nato e cresciuto a Bassora, al-Naẓẓām fu accolto, malgrado la sua povertà, nei circoli intellettuali benestanti, principalmente a causa della sua abilità come poeta e della sua intelligenza. Studiò teologia con lo zio, Abū al-Huḏayl al-'Allāf (morto nell'849/50?), quindi si trasferì a Bagdad dove, nell'819, viene annoverato tra i principali teologi mu'taziliti alla corte del califfo al-Ma'mūn (morto nel 833). Scrisse molti testi di argomento filosofico, teologico e giuridico, e altri intesi a confutare diverse dottrine non musulmane e vari insegnamenti di pensatori musulmani. Sebbene non ci sia pervenuta alcuna opera di al-Naẓẓām, egli è ampiamente citato da scrittori posteriori, in particolare dal suo discepolo al-Ǧāḥiẓ (morto nel 868), tanto che i suoi insegnamenti sono meglio conosciuti di quelli di ogni altro teologo musulmano dello stesso periodo.

Al-Naẓẓām elaborò una complessa teoria sulla natura dei corpi materiali che, sebbene derivata da tradizioni anteriori (stoiche, in ultima analisi), ebbe il pregio dell'originalità. Contro l'atomismo di Abū al-Huḏayl e di altri pensatori, sostenne che i corpi sono divisibili all'infinito, essendo costituiti da vari tipi di corpo (come il grado di freddezza, di umidità, l'odore, il suono, il colore, l'intensità di luce); essi sono totalmente interpenetrabili l'uno con l'altro, ma possono essere manifesti o «latenti» a seconda della quantità d'ognuno presente in una miscela. È Dio che crea i corpi, miscelando e ordinando i contrari. I moti dei corpi consistono in «salti» discontinui e le loro azioni in natura sono il risultato della natura dei loro componenti.

L'essere umano è un corpo sottile (spirito, anima) che permea il rozzo corpo esteriore. Per sua natura, lo spirito umano è vivo e capace di moto volontario. Dal momento che il rozzo corpo umano è soggetto a difetti, gli esseri umani spesso sbagliano. Nella vita futura, quella dei beati, questi difetti saranno rimossi. Dio, creatore di tutti i corpi, non può agire ingiustamente e, anzi, può fare soltanto ciò che è meglio (*aṣlaḥ*) per le sue creature. La natura di Dio trascende quella delle creature, e tutti i predicati di Dio, salvo i predicati di azione, sono interpretati da al-Naẓẓām semplicemente come negazioni dei loro contrari.

Al tempo di al-Naẓẓām, le tradizioni ascritte al Profeta e ai suoi compagni, insieme con la nozione di consenso (*iǧmā'*) dei compagni, cominciavano ad essere largamente accettate come basi per la giurisprudenza. Egli ne attaccò invece con forza la validità, citando numerose asserzioni conflittuali e contraddittorie ascritte a singoli compagni. Sostenne, al contrario, che solo la ragione, le prove dirette e il Corano possono fornire una solida base per il giudizio legale.

Gli insegnamenti di al-Naẓẓām non occupano di certo un posto preminente nel pensiero islamico e le sue teorie subirono gli attacchi persino dei seguaci mu'taziliti, tra cui lo stesso Abū al-Huḏayl. Tuttavia, sebbene nessuno abbia adottato il suo sistema in versione integrale, esso esercitò un significativo influsso sullo sviluppo della scuola mu'tazilita di Bagdad e, tramite questa, sul pensiero di al-Māturīdī (morto nel 944).

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuno studio esauriente in lingue occidentali sull'insegnamento di al-Naẓẓām. J. van Ess, *Theology and Science. The Cases of Abū Isḥāq an-Naẓẓām*, Ann Arbor 1978, offre un eccellente sunto delle sue teorie fisiche e del loro significato filosofico; J. van Ess, *Das Kitāb an-Nakṯ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ǧāḥiẓ*, Göttingen 1972, fornisce un dettagliato resoconto del suo pensiero sul diritto islamico nel suo contesto storico. Dello stesso autore, cfr. *Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāq al-Naẓẓām*, in T. Rudavsky (cur.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Boston 1985. Cfr. anche R.M. Frank, *Can God Do What is Wrong?*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Boston 1985.

R.M. FRANK

NIẒĀM, AL-DĪN AWLIYĀ' (636-725 eg. / 1238-1325 d. C.), eminente mistico dell'ordine (*silsila*) ṣūfī della Čištīya. Niẓām al-Dīn – a cui è stato popolarmente accordato il titolo postumo di *awliyā'* (pl. di *walī*, «santo») – nacque a Badā'ūn, che diventerà poi un'importante città presso Delhi. Venne cresciuto, con molti sacrifici, dalla madre, Zulayḫa. Completata l'educazione primaria a Badā'ūn, Niẓām al-Dīn andò a Delhi, dove si dedicò per quattro anni allo studio della teologia convenzionale e delle scienze sotto la guida di dotti maestri. Attratto dal pensiero di Farīd al-Dīn (morto nel 1265), noto mistico chištita di Pakpattan, nel Punjab, nel 1257 Niẓām al-Dīn si trasferì in quella città per seguire le dottrine del maestro. Dopo aver studiato con lui alcuni testi ṣūfī, Niẓām al-Dīn tornò a Delhi, ma conservò per il maestro un profondo attaccamento e tornò due volte ancora a Pakpattan per rendergli visita. Farīd al-Dīn, dal canto suo, nominò Niẓām al-Dīn tra i suoi *ḫalīfa*, o successori.

Da principio, la vita a Delhi fu molto difficile per Niẓām al-Dīn, costretto a muoversi spesso da un posto all'altro per riuscire a vivere di incerte elemosine (*futūḥ*), com'era uso degli ordini mistici. Ma, non appena la cerchia dei suoi discepoli crebbe, le donazioni si rivelarono insufficienti a sostentare tutti quei seguaci che mangiavano e vivevano con lui. Si stabilì dunque a Ghiyāthpūr, un villaggio a poca distanza da Delhi, dove il suo mausoleo, Dargāh Niẓām al-Dīn, segna oggi il sito della sua *ḫāngāh*, ossia del luogo dove la comunità si stabilì. Durante il regno del sultano 'Alā' al-Dīn Ḫilǧī (1296-1316), la fama di Niẓām al-Dīn raggiunse l'apice e il suo tenore di vita migliorò. Secondo lo storico Baranī, moltissimi erano i visitatori che accorrevano dalla città; la cerchia dei suoi più stretti discepoli includeva, oltre ai famosi poeti Amīr Ḫusraw (che egli affettuosamente chiamava «il Turco») e Amīr Ḥasan, anche personaggi nobili, tra i quali il figlio del sultano Ḫiẓr Ḫān, e tutti rivaleggiavano l'uno con l'altro nel mandargli doni. Amīr Ḥasan riportò i discorsi del mistico (tenuti tra il 1307 e il 1322) nel suo *Fawā'id al-fu'ād* (Benefici per l'anima).

Niẓām al-Dīn non si sposò mai. Tra i suoi principali *ḫalīfa* vi furono Burhān al-Dīn «Ġarīb» (morto nel 1337?), che andò nel Deccan, e Naṣīr al-Dīn Chirāgh-i Dihlī («lampada di Delhi», morto nel 1356), che rimase a Delhi. I discorsi di quest'ultimo, riportati nello *Ḫayr al-maǧālis* (Il meglio delle assemblee, 1355-1356), sono un'altra importante fonte di informazione su Niẓām al-Dīn.

Niẓām al-Dīn appartiene a quella fase del misticismo islamico in cui il panteismo è ancora considerato soltanto un credo esoterico. Pur con tutta l'enfasi possibile per l'amore di Dio, Niẓām al-Dīn spesso si serve di analogie con l'amor terreno, senza essere ancora pronto ad abbandonare un concetto di Dio inteso come essere amato in senso umano. Più in generale, egli cercò con i suoi seguaci il *fanā'* («annichilimento in Dio») e disdegnò la convenzionale aspettativa musulmana di un premio celeste per le buone azioni compiute. Come il suo *pir*, o precettore, Niẓām al-Dīn nutrì sempre rispetto per lo studio islamico convenzionale, fucina di *dānišmand* («studiosi»), ma fu anche critico nei confronti del razionalismo così come lo fu del puro ritualismo.

All'interno del Sufismo, la posizione del *pir* aveva ormai assunto all'epoca il più alto livello di considerazione. Niẓām al-Dīn dice che persino il partecipare allo *ḥaǧǧ* («pellegrinaggio») è come se implicasse una sorta di perdita di rispetto nei confronti di un *pir*, perché si dovrebbe invece andare da lui. Inconcepibile anche attribuire al *pir*, seppur indirettamente, un errore o una debolezza; requisito essenziale è infatti l'obbedienza completa. Niẓām al-Dīn adempì a tutti i rituali islamici, ma soprattutto praticò assiduamente il *samā'*, ossia quelle danze mistiche che irritavano in particolar modo i teologi ortodossi. Sebbene non credesse nell'ascetismo, abbracciò una forma di povertà dignitosa che rifiutava assegnazioni di terre e vitalizi in denaro, contentandosi di donazioni occasionali il cui ricavato veniva diviso tra tutti. La fama di Niẓām al-Dīn si basò in buona misura proprio su questa sua capacità di mettere in pratica quel che predicava.

BIBLIOGRAFIA

Le due fonti principali sono Amīr Ḥasan, *Fawā'id al-fu'ād*, M.L. Malik (ed.), Lahore 1966 e Ḥamīd Qalandar, *Khayr al-maǧālis*, K.A. Nizami (ed.), Aligarh 1959. A queste due opere si può aggiungere quella di Sayyid Muḥammad ibn Mubārak Kirmānī

(Mīr Khurd), *Siyar al-awliyā'*, Delhi 1885, composta all'inizio del regno di Fīrūz Tuġlaq (1351-1388) e basata su diverse fonti orali e documentarie diligentemente collazionate dall'autore. Una vivace descrizione moderna di Niẓām al-Dīn è contenuta in M. Habib, *Hazrat Amir Khusraw of Delhi*, cap. I, Bombay 1927.

M. ATHAR ALI

NIẒĀM, AL-MULK (410-485 eg. / 1019/20-1092 d.C.), uomo di Stato persiano, teorico politico, mecenate di studi islamici e difensore dell'ortodossia musulmana. Niẓām al-Mulk (che significa «l'ordine dello Stato», ed è il *laqab*, ossia il titolo onorifico arabo, attribuito ad Abū 'Alī al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Isḥāq al-Ṭūsī) fu celebre visir, o ministro supremo dello Stato, di due sultani della dinastia turca dei Selgiuchidi, seguaci dell'Islam sunnita: Alp Arslan (che regnò dal 1063 al 1072) e suo figlio Malikšāh (regnante dal 1072 al 1092). Con questa carica, egli operò come governatore virtuale dell'Impero selgiuchide, e la sua biografia può dunque essere considerata una guida virtuale ai maggiori eventi culturali e politici che ebbero luogo nell'Asia occidentale, il cuore dell'Islam dell'XI secolo.

Secondo la cronaca *Ta'rīḫ-i Bayhāq*, unica fonte di informazione sulla sua famiglia, Niẓām al-Mulk nacque nelle vicinanze della città di Ṭūs, nel Khorasan, dove suo padre aveva l'incarico di agente delle tasse dei Ghaznavidi, la dinastia turca di governanti musulmani che precedette quella dei Selgiuchidi nell'Iran orientale. È naturale che molti degli ideali di Niẓām al-Mulk a proposito dei modi di corte e delle procedure amministrative, così come egli li espresse nel suo *Siyāsāt-nāma* (Libro di governo), provengano proprio dagli insegnamenti che ricevette durante i suoi primi anni di servizio come segretario dei Ghaznavidi.

La carriera di Niẓām al-Mulk nella burocrazia del governo selgiuchide fu rapida e diretta. Alp Arslan, quando salì al potere, confidava già fermamente nell'abilità di Niẓām al-Mulk. Insieme, Alp Arslan e Niẓām al-Mulk perseguirono una politica di buon vicinato con i califfi abbasidi di Bagdad e si atteggiarono a campioni dell'ortodossia contro la Šī'a e la minaccia ismailita. Per fronteggiare questo secondo pericolo, Niẓām al-Mulk si adoperò per ottenere il sostegno degli *'ulamā'*, specie di quelli della scuola šāfi'ita, alla quale aderì con fervore e, nel contempo, mobilitò un gran numero di tribù turcomanne da poco immigrate in Persia a causa delle scorrerie militari dei *ġāzī* nei territori fatimidi e bizantini. Niẓām al-Mulk inoltre rivide e adattò il tradizionale sistema delle entrate basato sulla tassazione rurale, che era stato sviluppato sotto i Buyidi, e lo sostituì con il sistema feudale dell'*iqṭā'*, nel quale i comandanti militari mantenevano se stessi e le loro truppe con i redditi delle terre loro assegnate.

In breve, Niẓām al-Mulk rappresenta il miglior esempio dei vertici di potere, influenza e discrezionalità personale ai quali un funzionario persiano al servizio dei capi militari turchi poteva aspirare. Pur continuando a ricoprire gli incarichi diretti e mondani di scrivani, segretari e traduttori, la classe degli «scribi» cui egli apparteneva svolse un ruolo vitale nello sviluppo della tradizione letteraria, sia in arabo sia in persiano, e nell'articolazione degli ideali di governo islamico e di modi cortesi che caratterizzeranno i suoi signori, creatori di un Impero ma illetterati. Il *Siyāsāt-nāma* di Niẓām al-Mulk, definito «una delle più pregevoli e interessanti prose che esistano in persiano», si pone a metà tra le opere finalizzate puramente allo studio o all'istruzione e le belle lettere (*adab*). Scritto alla fine del suo trentennale mandato e, a quanto sembra, su richiesta del suo signore Malikšāh, il *Siyāsāt-nāma* è composto da cinquanta capitoli che trattano di argomenti diversi, come la politica di tassazione, l'assegnazione delle terre, la condotta a corte, la necessità di avere delle spie, e il posto e l'influenza delle donne a corte: comune a tutti gli argomenti, che trattino la condotta o l'amministrazione, è il fine, volto a un governo ordinato, centralizzato e autocratico.

Molti equivoci minano la comprensione delle relazioni intercorse tra la politica del governo selgiuchide e gli atti privati di mecenatismo patrocinati da Niẓām al-Mulk in qualità di pio musulmano. La confusione si incentra sul ruolo che svolse, all'epoca della «rinascita sunnita» del V secolo dell'egira (XI secolo d.C.), la rete di *madrasa* (ossia delle scuole islamiche legate alle moschee) fondata e sovvenzionata da Niẓām al-Mulk. È chiaro che, in qualità di funzionario al servizio dello Stato selgiuchide, egli fondò le *madrasa* come sostegno alla posizione teologica ufficiale, con l'appoggio di molti membri della sua stessa scuola šāfi'ita, l'Aš'arīya, in opposizione alle scuole rivali mu'tazilita e ḥanbalita. Tuttavia, la notorietà di Niẓām al-Mulk come figura politica e pubblica non deve lasciare in ombra l'esistenza di molti altri mecenati di studi religiosi e di altre importanti *madrasa* a Bagdad e altrove, né far dimenticare la multiforme vivacità delle discussioni teologiche all'interno dei ranghi dell'«ortodossia». L'Aš'arīya «ufficiale» non bloccò mai la discussione teologica e l'istruzione impartita nei vari circoli di studio informali, sebbene nessun genere di *kalām*, ossia di studio teologico razionalista, sia mai stato incluso nel curriculum di alcuna *madrasa*, e sebbene i corsi in queste istituzioni fossero dedicati strettamente alle scienze religiose musulmane tradizionali del *fiqh*, dell'*ḥadīṯ*, della recitazione del Corano e così via.

Niẓām al-Mulk, che aveva agito in una sorta di connubio con Alp Arslan, riuscì invece a manovrare il giovane sultano Malikšāh per gran parte del suo regno, nonostante il crescente risentimento e la resistenza di questi. Niẓām al-Mulk venne assassinato nel 1092 per mano di un uomo travestito da sufi. La confusione e il folclore hanno alterato i racconti della sua morte, e molte versioni contemporanee della storia hanno imputato a Malikšāh, che morì un mese dopo, la responsabilità dell'omicidio. È vero che, nei suoi ultimi anni, il sultano aveva speso molta energia ad affermare la propria indipendenza e il proprio potere contro il suo vecchio *atabeg* Niẓām al-Mulk, ma è generalmente accettato che l'assassino fosse un agente di Ḥasan-i Sabbāḥ, comandante della Ismā'īlīya di Alamūt e antica nemesi di Niẓām al-Mulk.

BIBLIOGRAFIA

La mancanza di moderni studi approfonditi sia dell'opera di Niẓām al-Mulk, sia della dinastia selgiuchide è imputabile all'assenza di una cronaca «universale» delle loro imprese, redatta all'epoca in arabo o in persiano. Per una dettagliata panoramica sulle fonti primarie e sui principali storici di quel periodo, cfr. C. Cahen, *The Historiography of the Saljuquid Period*, in B. Lewis e P.M. Holt (curr.), *Historians of the Middle East*, London 1962. Le voci *Seldjūḳs* e *Niẓām al-Mulk*, in *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-, e il capitolo di C. Cahen, *The Turkish invasion. The Selchükids*, in M. Baldwin (cur.), *A History of the Crusades*, I, Philadelphia 1958, sono indispensabili per capire lo scenario politico ed economico della carriera di Niẓām al-Mulk. Cfr. anche le voci di M.T. Houtsma, *Malikshah*, in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934, I ed., e di C. Cahen, *Alp Arslan*, in *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-.

In italiano esiste uno studio, molto datato, di I. Pizzi, *Le idee politiche di Nizam al-Mulk*, Torino 1897.

MONICA E. CASEY

NUBŪWA. Uno degli elementi più rilevanti della vita religiosa è la comunicazione con gli esseri o i regni soprannaturali. In genere questa azione viene compiuta da persone che agiscono da intermediari, diretti o indiretti, siano essi umani, divini, oppure in parte umani e in parte divini. Gli sciamani, i mistici e gli oracoli sono esempi di intermediari diretti. Gli intermediari indiretti invece non comunicano direttamente con il divino, ma si affidano all'interpretazione di un «testo», naturale o soprannaturale, così da scoprire il messaggio sacro in esso nascosto. Chi «legge» le interiora, produce oroscopi o realizza esegesi carismatiche è un intermediario indiretto. Una persona può essere allo stesso tempo intermediario diretto e indiretto e può fungere da intermediario regolarmente o soltanto occasionalmente.

Figure molto importanti di intermediari diretti sono il *profeta* e l'*apostolo*, in greco *prophētēs* e *promantis*, in ebraico *navi'*, in arabo *nabī* o *rasūl*, in persiano e in turco *payġambar* o *peygamber*, e così via. Poiché ciascuna di queste denominazioni implica connotazioni associate con la vita religiosa di una particolare cultura, per rendere possibile uno studio comparato è necessario ricorrere a termini generici. Tutti questi termini fanno riferimento a un sorta di «comunicatore delegato»: un uomo che si sente chiamato a parlare per conto di una forza percepita come superiore alle proprie forze e al di fuori del proprio controllo. Per le comunità monoteistiche la comunicazione delegata assunse la forma del messaggio, dal momento che essa implica la consegna agli altri uomini di messaggi intelligibili che valutano o censurano la situazione contingente.

Questa definizione di approccio sembra distinguere i messaggeri da altri comunicatori delegati, come ad esempio gli sciamani, la cui funzione precipua non è quella di consegnare messaggi intelligibili. Essa sembra escludere, inoltre, anche un altro fenomeno, a volte chiamato profezia, nella quale il «messaggio» assume la forma intelligibile del «parlare in lingua». Ci sono stati profeti, tuttavia, come Isaiah Shembe, che hanno comunicato messaggi talora intelligibili e talora non intelligibili, mentre le «lettere misteriose» poste all'inizio di alcuni capitoli del Corano rimangono ancora inintelligibili. Forse dovremmo dire che i messaggeri devono, come compito primario, produrre messaggi intelligibili, ma possono eventualmente fornirne anche di non intelligibili.

All'interno di questi parametri si realizza, tuttavia, una variabilità significativa. Alcuni comunicatori delegati «rendono pubblici» i loro messaggi su richiesta di altri uomini; altri lo fanno soltanto sulla base di una spinta interiore, da loro interpretata come proveniente da una fonte soprannaturale. I profeti biblici fecero entrambe le cose; gli oracoli greci assunsero soltanto il primo aspetto; Muḥammad soltanto il secondo. In genere la sensazione di essere chiamati spinge queste figure all'attività sociale e politica, ma il grado del loro attivismo e della loro guida varia grandemente. A volte i loro messaggi sono sporadici e disorganizzati, oppure di significato soltanto locale. Altre volte vengono canonizzati in un libro e il loro contenuto trova una decisiva e universale applicazione morale.

Al di là delle somiglianze funzionali, vi sono buone ragioni storiche per sostenere che i messaggeri possono essere raggruppati per uno studio comparativo: pochi sono infatti i ruoli umani che si prestano così perfettamente a una analisi comparativa e pochi hanno tratti

storici comuni così evidenti. Il messaggero monoteista è sorto da un'antica tradizione di intermediazione diretta, diffusa in tutta l'area del Mediterraneo e nel Vicino Oriente. Dopo la sua comparsa, prima nell'Ebraismo, quindi nel Cristianesimo, nello Zoroastrismo e nell'Islam, questo ruolo fu esportato in altre culture, non soltanto attraverso i testi scritti, ma anche attraverso una comune tradizione folclorica. Figure, simboli e narrazioni comuni hanno continuato a fornire, fino ai giorni nostri, alcuni modelli con i quali valutare coloro che affermano di ricoprire questo ruolo. Alcune figure di messaggeri quasi contemporanei, come Tenskwatawa, Joseph Smith, Bahā' Allāh e Isaiah Shembe, presentano evidentemente notevoli diversità culturali, ma sono uniti da quella comune eredità. Nonostante la vastità e la relativa omogeneità del fenomeno religioso del messaggero, tuttavia, bisogna osservare che le generalizzazioni degli studiosi sono valide soltanto per una parte dei dati e che esse hanno avuto la tendenza a prendere come modello i profeti dell'Antico Testamento. L'Islam, una tradizione religiosa in cui il messaggero e i messaggi sono centrali, è stato invece curiosamente trascurato.

La figura del Messaggero coranico. Il Corano, il primo «testo» dell'Islam, fa uso di due sostantivi arabi per indicare il messaggero: *nabī* e *rasūl*. Il secondo compare spesso nella locuzione *rasūl Allāh* («messaggero di Dio»), divenuta poi il titolo preferito per indicare Muḥammad e l'elemento chiave nella *šahāda*, la professione di fede. L'equivalente persiano, *payġambar*, significa letteralmente «messaggero», come *rasūl*. Il sostantivo per il ruolo o ufficio del *nabī* è *nubūwa*; qualche volta per la missione o il messaggio di un *rasūl* si ricorre al termine *risāla*.

Molto è stato detto sull'uso coranico dei due termini in relazione alle due rispettive figure e naturalmente studiosi musulmani e non musulmani hanno cercato di individuare le differenze tra loro. Alcuni hanno concluso che i due termini sono intercambiabili. Altri hanno riconosciuto nel *nabī* il significato di persona che viene «chiamata», o che riceve la rivelazione, mentre il *rasūl* sarebbe colui che viene mandato per una missione presso una particolare comunità. Per altri, ancora, *nabī* indicherebbe i molti messaggeri comuni, mentre *rasūl* sarebbe riservato a pochi messaggeri eccezionali (Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Davide, Gesù e Muḥammad). Una interpretazione meno diffusa collega *nabī* con i messaggeri discendenti da Abramo, che avrebbero ricevuto il dono speciale della *nubūwa*, mentre *rasūl* si riferirebbe a un messaggero inviato per condurre a Dio la propria comunità.

Anche se la soluzione di questo problema linguistico rimane incerta, la sua stessa esistenza testimonia del fatto che la *nubūwa* coranica rappresenta un argomento ricco, complesso e centrale. La *nubūwa* è stata il primo mezzo con cui Dio ha comunicato con l'uomo, coinvolgendo una lunga e ininterrotta catena di rivelatori, funzionalmente e geneticamente connessi tra loro. Furono inviati per aiutare Dio a comunicare agli uomini il suo desiderio della loro sottomissione (*islām*) alla sua volontà. Tutti, quindi, ricevettero il medesimo messaggio, ad eccezione di alcuni inviati a compiere la missione specifica di guida della loro comunità. La catena si allungava dal primo uomo, Adamo, fino a colui che consegnò il Corano, Muḥammad, e comprendeva figure profetiche per Ebrei e per cristiani (Abramo, Giacobbe, Mosè), altre, familiari agli Arabi ma non considerate da loro profeti (Gesù, Davide, Giuseppe), e altre ancora, infine, del tutto autonome (Hūd, Ṣāliḥ, Šu'ayb). Mosè e Abramo sembrerebbero nel Corano i modelli profetici più importanti, sebbene Giuseppe sia il protagonista del racconto coranico più lungo (sura 12).

Questi messaggeri divini, inoltre, provengono in gran parte dalla stessa «famiglia», il cui patriarca era Abramo (Ibrāhīm) e il cui lignaggio, per gli Israeliti e per gli Arabi rispettivamente, partiva da Isacco (Isḥāq) e da Ismaele (Ismā'īl). Nel «fare» *islām*, nel sottomettersi alla suprema autorità di Dio e nel collocarsi nell'unico rapporto corretto con lui, gli Arabi del tempo di Muḥammad, i cui antenati comprendevano alcuni messaggeri divini, ritornavano alla loro religione «originaria», in realtà alla religione originaria dell'umanità. Mecca non era soltanto spiritualmente vicina alla *nubūwa*; le era anche fisicamente più vicina: era il luogo della casa del Dio di Abramo.

Il Muḥammad coranico, quindi, in quanto *rasūl Allāh*, «messaggero di Dio», è naturalmente la sintesi di tutti i messaggeri che lo hanno preceduto: un monoteista radicale come Abramo, un legislatore e un guerriero come Mosè, un amico di Dio come Gesù. Egli contiene la forma perfetta della verità rivelata che Dio ha mandato attraverso ogni messaggero fin dall'inizio del mondo. Si afferma che egli sia simile ai suoi predecessori anche sotto altri aspetti:

> Dio sceglie Muḥammad fra la sua gente, senza che egli cerchi di essere scelto né che mostri entusiasmo per il compito affidatogli. Muḥammad viene guidato da Dio, la cui guida viene concessa soltanto quando è necessaria; egli è distinto dagli angeli, che non sono né umani né divini. Queste qualità rinviano alla sua mortalità, così come la sua umanità esalta il potere di Dio. Nella terminologia della moderna ricerca storico-religiosa, egli è un messaggero strumentale.
> Muḥammad polarizza chi lo ascolta: alcuni gli credono, molti gli sono contrari (compreso Satana), in parte perché rifiuta le usanze politeistiche ancestrali in favore del *tawḥīd* (affermando l'unicità di Dio). Coloro che gli sono contrari lo chiamano

mentitore e cercano di nuocergli o di espellerlo; il loro rifiuto è semanticamente associato al loro *kufr* (sleale ingratitudine verso Dio).
Muḥammad svolge due funzioni essenziali connesse con il giorno del giudizio: portare buone notizie sulla possibilità della salvezza e mettere in guardia i peccatori dal rischio delle punizioni. Questi compiti egli li soddisfa portando il libro che contiene il messaggio di Dio all'umanità.
Muḥammad possiede moltissime caratteristiche personali esemplari: pazienza, devozione irremovibile, compassione, fiducia in Dio, una fede pura che è l'assoluto opposto di *širk* (sostenere che qualcos'altro partecipa del potere di Dio).
L'obbedienza a Muḥammad non è disgiunta dalla necessità di obbedire a Dio e di credere nel libro di Dio, negli angeli e nell'ultimo giorno; l'obbedienza di coloro che lo accettano come messaggero di Dio permette di stabilire la *umma*, una comunità fondata sulla rivelazione di Dio, e di trasmettere alla stessa le regole necessarie alla sua sopravvivenza e alla sua salvezza.

Il significato speciale di *nabī/rasūl* è ulteriormente evidenziato dall'insistenza coranica nel distinguere questo da altri ruoli che, nell'Arabia del VII secolo, presumevano egualmente l'intermediazione, e precisamente *kāhin* (indovino, sciamano, veggente) e *šā'ir* (poeta). Allo stesso modo dobbiamo distinguere i *nevi'im* biblici da altre figure che rivendicavano egualmente l'intermediazione diretta, ma non lo stesso valore storico e morale.

Nelle descrizioni coraniche della *nubūwa* manca il riferimento al futuro – nella forma della profezia o della predizione – che domina, invece, molte delle interpretazioni cristiane dell'azione profetica nell'Antico Testamento. Benché molti dei messaggi di Muḥammad siano orientati al futuro in senso apocalittico, sono praticamente assenti le predizioni di specifici avvenimenti storici, così come mancano azioni miracolose; manca infine anche l'implicazione che le une o le altre siano necessarie per avvalorare un messaggero. Quanto all'arrivo di ciò che il Profeta predice, cioè il giorno del giudizio, esso non è materia di discussione ed è conoscibile da segni evidenti.

Il sigillo dei profeti. Poco dopo la morte di Muḥammad il gruppo dei suoi principali sostenitori articolarono e rinforzarono una particolare interpretazione del riferimento coranico a Muḥammad come *ḫatm al-anbiyā'*, cioè «sigillo dei *nabī*»: Muḥammad era il punto culminante e finale del lungo processo di rivelazione diretta che Dio aveva cominciato con Adamo. La decisione di attribuire a Muḥammad questo titolo e questo ruolo fu resa necessaria dalle rivendicazioni emulative di doti profetiche da parte di altri capi locali. Essa zittiva gli uni e rendeva Muḥammad unico, ma non declassava i messaggeri precedenti. Accettare Muḥammad come messaggero conclusivo, in ogni caso, divenne la condizione *sine qua non* per essere musulmano. La decisione non impedì affatto che, nei secoli successivi, altri musulmani utilizzassero il titolo di *rasūl* o di *nabī* o che, addirittura, pretendessero di essere i portatori di un nuovo Corano; essa limitò radicalmente, comunque, tali rivendicazioni, tollerando soltanto le affermazioni, esplicite o implicite, di essere «come» Muḥammad.

Enorme fu l'influenza storica del concetto di *nubūwa* esemplificato dalla vita di Muḥammad e chiarito dopo la sua morte. Tale concetto sviluppò grandemente la nozione di profetismo già diffusa nel Vicino Oriente, indirizzò la linea di condotta dei governanti del mondo islamico e influenzò anche successive concezioni non musulmane.

Gli sviluppi letterari. I musulmani svilupparono le concezioni precedenti di *nubūwa* semplicemente includendo tutti i messaggeri in una categoria che si concludeva con Muḥammad. Se bisognava dimostrare che Muḥammad era come loro, egualmente bisognava dimostrare che gli altri erano come Muḥammad. Questo «livellamento» risulta particolarmente evidente in tre generi letterari, *ḥadīṯ, sīra* e *qiṣaṣ al-anbiyā'*.

Gli *ḥadīṯ* sono costituiti da un grande numero di racconti che contengono la *sunna* di Muḥammad: le sue parole esemplari, le sue imprese, le sue tacite approvazioni. Grazie a loro, il *nabī* divenne un uomo esemplare come nessuno prima di lui; l'ampia diffusione di *ḥadīṯ* su altri *nabī*, come Mosè, Giuseppe, Abramo e Gesù, aveva già reso costoro degli uomini d'eccezione. In seguito gli studiosi musulmani si interrogarono sulla possibilità di rivelazioni ai profeti estranee alla Scrittura, sia operando una distinzione fra *nabī* e *rasūl*, sia introducendo una particolare classe di *ḥadīṯ*, noti come *ḥadīṯ qudsī*, che sarebbero le citazioni di discorsi diretti di Dio a Muḥammad non presenti nel Corano.

Poiché la catena dei messaggeri musulmani si era allungata enormemente (fino a contarne 124.000, secondo alcuni) e comprendeva figure che i non musulmani non consideravano profeti, il concetto di messaggero si estese ulteriormente. I musulmani, per esempio, consideravano Gesù un *rasūl* autorevole, un emissario esclusivamente umano, che Dio salvò sostituendolo con un'altra persona sulla croce. In questo modo si avvalevano, rielaborandola, di un'antica credenza giudaico-cristiana su Gesù, caduta in disuso con la nascita del Cristianesimo delle genti.

Ricorrendo agli *ḥadīṯ* come fonte autorevole, un genere letterario noto come *sīra* presentava la vita di Muḥammad precisamente come la vita di un messaggero di Dio. Le prime *sīra* furono composte nell'ambiente composito delle città principali dell'Impero; alcune, come la *Sīrat Rasūl Allāh* di Ibn Isḥāq (morto intorno al 767), furono scritte da convertiti all'Islam. Per questo

esse cercavano di dimostrare la legittimità di Muḥammad in relazione ai messaggeri precedenti e di giustificare, di conseguenza, il diritto dei musulmani a governare sopra sudditi ebrei e cristiani. Naturalmente gli autori di questi testi utilizzavano la particolare combinazione di qualità sociali, guerriere, politiche, nonché quelle di guida spirituale, di legislatore e di portatore di Scritture che riconoscevano in Muḥammad come un punto di riferimento per la valutazione degli altri messaggeri. Per la prima volta nella storia del Vicino Oriente veniva istituzionalizzato e idealizzato il concetto di guida profetica e sottolineato il suo implicito attivismo sociale e politico, poiché Muḥammad non aveva soltanto portato un libro, ma con esso aveva costruito una comunità durevole, guidata da Dio. Gradualmente andò cristallizzandosi una visione musulmana della storia del mondo: la creazione da parte di Muḥammad di una comunità guidata da Dio diveniva il culmine della storia del mondo e l'ideale permanente, passato e presente, per la guida di una buona vita musulmana. Egli eccelleva fra tutti gli altri messaggeri, benché pochi altri fra loro fossero davvero grandi messaggeri. Alcuni messaggeri «musulmani» erano stati mandati anche agli Ebrei e ai cristiani, ma costoro non avevano accettato pienamente i loro messaggi. Perciò essi potevano «ritornare» a essere musulmani oppure rimanere minoranze protette (*ḏimmī*).

La *sīra* di Ibn Isḥāq stabilì anche un paradigma per la carriera del messaggero di Dio, che molti capi musulmani dovettero in seguito emulare, almeno in parte, anche quando non attribuirono a loro stessi la *nubūwa*. Vi si descriveva una nascita e un'infanzia ricolme di avvenimenti propizi e di auspici; una gioventù di impegno nelle pratiche religiose convenzionali, accompagnate da ricerca spirituale e disorientamento; una chiamata improvvisa all'età di quarant'anni, contrastata per tre volte; l'accettazione da parte di pochi e l'opposizione dei più; l'emigrazione (*hiğra*); il consolidamento del potere in una patria estranea e il ritorno trionfale nella patria di origine. Gradualmente i giuristi e i teologi hanno elaborarono altri *dalā'il al-nubūwa* («segni del profetismo»), come un segno fra le spalle, l'innocenza nella gioventù, esperienze paranormali. Essi continuarono a elaborare, verso il XIII secolo, la dottrina della *'iṣma* («protezione dal peccato e dall'errore»), applicata poi a Muḥammad e selettivamente ai messaggeri precedenti. A seguito di ciò insultare Muḥammad divenne un misfatto grave, e Mecca e Medina furono chiuse ai non musulmani. Infine gli studiosi assegnarono a Muḥammad anche un ruolo escatologico: egli avrebbe condotto la sua comunità in Paradiso, per intercedere a favore di coloro che Dio avrebbe escluso.

La possibilità di paragonare Muḥammad a tutti i precedenti messaggeri, e viceversa, venne dimostrata attraverso un'altra forma letteraria, *qiṣaṣ al-anbiyā'* («racconti dei *nabī*»). Nel periodo in cui al-Kisā'ī (attivo intorno al 1200) compose una delle sue opere più famose il genere era divenuto drammatico, influente e abbracciava più argomenti. Dal momento che gli autori credevano nella continuità profetica, essi rielaborarono anche racconti non musulmani sui profeti inserendoli nella visione islamica della storia religiosa del mondo. Quando riemersero elementi come le premonizioni e i miracoli, questi furono presentati in forma opportunamente «islamizzata». Il recupero di messaggeri preislamici e l'esaltazione di Muḥammad assunsero forma architettonica nella Cupola della Roccia di Gerusalemme, monumento della fine del VII secolo, che venne infine collegata con il viaggio notturno (Mi'rāğ) del Profeta al settimo cielo.

Il Sufismo e la filosofia. Un altro tipo di interpretazione, di rafforzamento e di espansione del concetto di *nubūwa* fu operato dai pensatori ṣūfī, che attribuirono a queste storie un significato esoterico, interiorizzato. I messaggeri divennero i prototipi dello sviluppo spirituale del singolo individuo, la dimostrazione della capacità umana di ricevere l'ispirazione divina. In alcuni fra i più antichi e noti esempi del genere, il *Ta'wīl al-aḥādīṯ* e il *Fuṣūṣ* del teologo ṣūfī indiano Šāh Walī Allāh (1703-1762), numerosi messaggeri presentano uno o più aspetti della ricerca ṣūfī della verità e della completa dipendenza dell'umanità da Dio. Essi sono autentici servi e amici di Dio, che fungono come strumenti del progetto di Dio, mentre con la loro devozione, l'autocontrollo e la disciplina si impegnano per il perfezionamento dell'umanità. Adamo, per esempio, riassume in sé come in un microcosmo tutte le realtà dell'universo, fisiche e spirituali. La sua caduta fu decisa da Dio per permettergli di diventare un suo inviato sulla terra; la proibizione di cibarsi dall'albero gli fu rivelata in sogno; la trasgressione avvenne per opera di Satana. Noè è il primo messaggero a condurre una comunità spinto dal volere di Dio, come portatore della legge per subordinare gli impulsi animali a quelli spirituali. Abramo è un esempio di devozione assoluta a Dio e di indefessa ricerca della vera religione. Giuseppe trionfa sugli affanni con la sua costanza. Per molti sufi, Muḥammad è l'*insān al-kāmil*, l'uomo perfetto e universale che riassume e rappresenta l'unione con Dio.

I filosofi musulmani incontrarono invece qualche difficoltà nel valutare la missione del messaggero. Essi in primo luogo distinsero la verità profetica, comunicata con un linguaggio comune, facilmente comprensibile ed espressa mediante racconti e analogie capaci di attirare la gente comune di particolari comunità, dalla verità filosofica, che è invece universale, esoterica, astrat-

ta e razionale. Alcuni di essi, come al-Kindī (morto dopo l'870), giudicarono la verità profetica e quella filosofica come le due facce di una stessa medaglia, la prima come la parabola della seconda. Altri, invece, affermarono pubblicamente che le due verità non potevano contraddirsi l'una con l'altra, anche se in privato pensavano che la rivelazione fosse la forma popolare di una verità più elevata. Al-Fārābī (circa 870-950), per esempio, sostenne che la conoscenza profetica era inferiore alla conoscenza filosofica, dimostrando che il vero uomo di scienza, il filosofo perfetto, doveva fare quello che avevano fatto i profeti e anche di più. Secondo Ibn Ṭufayl (morto nel 1185), la verità definitiva può essere conosciuta, senza ricorrere alla rivelazione divina, anche da un uomo riflessivo e ragionatore, come il protagonista, abitante di un'isola, del suo romanzo storico *Ḥayy ibn Yaqẓān* (Il Vivente, figlio dell'Insonne). Nonostante questo atteggiamento, molti filosofi apprezzarono il ruolo di legislatore di Muḥammad, perché promuoveva l'ordine nella società che essi stessi avevano caro e ricercavano.

***Leadership* e legittimità.** Per la fede islamica, così come per altre tradizioni religiose, la morte del messaggero definitivo e la cessazione della nuova rivelazione tendevano ad accrescere l'importanza di altre forme di *leadership* basate sulla guida e sull'ispirazione divine. Contemporaneamente, il mantenimento della stabilità basata sulla rivelazione doveva coesistere, come in altre tradizioni, con la ricerca della spontaneità che aveva caratterizzato la fede alle sue origini. La comparsa di un concetto plurivalente di *nubūwa* offrì numerose soluzioni per legittimarne l'emulazione, anche se non l'imitazione, della legittimità, sia nella stabilità sia nella spontaneità.

Quando la *nubūwa* fu «sigillata», la sua autorità dovette passare ad altre forme di *leadership*, per garantire la sopravvivenza della *umma*. Nessuna di queste forme, tuttavia, poteva riprodurre la legittimità della *nubūwa*: era quindi necessario che ciascuna di esse stabilisse una sua propria identità particolare, che peraltro non poteva mai competere con successo con la *nubūwa*. Da questo paradosso nacque uno dei grandi problemi della civiltà islamica, l'inimitabilità del *leader* ideale.

Per i Sunniti la fine della *nubūwa* si risolse in un rapporto di mutua dipendenza tra gli *ḫalīfa* («califfi»), la cui autorità temporale proteggeva e difendeva l'unità della *umma*, e gli *'ulamā'* («studiosi di religione»), la cui acquisizione dell'autentica conoscenza religiosa permetteva di definire la giusta vita musulmana. Questi uomini, come i rabbini, agivano da intermediari indiretti, individuando le implicazioni morali e legali delle rivelazioni dirette di Dio ed elaborandole fino a formare un sistema di regole: la *šarī'a*. Furono così conservati il potere terreno e la guida spirituale dell'esperienza profetica, anche se non la sua immediatezza. Sebbene né gli *'ulamā'*, né gli *ḫalīfa* potessero pretendere di possedere la piena autorità di Muḥammad, entrambi derivavano da lui la loro legittimità, e insieme possedevano i due poteri che in lui erano uniti.

Il modello di *leadership* preferito dagli šī'iti, l'imamato, superava questa biforcazione con conseguenze paradossali. Ampliava grandemente e, nello stesso tempo, conteneva radicalmente l'autorità carismatica; la sua felice combinazione di potere spirituale e temporale fu raggiunta al prezzo di non esercitare mai il secondo; proprio per l'esigenza di rimanere distinto dalla *nubūwa*, alla fine l'imamato divenne ad essa superiore. Gli imam della corrente principale della Šī'a (l'Imāmīya o duodecimani) furono dodici discendenti di Muḥammad, che si diceva avessero ereditato non soltanto il suo sangue e le sue armi, ma anche la sua abilità carismatica nell'interpretare il significato della verità rivelata, senza alterarla. Essi erano stati concepiti nella mente di Dio come principio assoluto del bene, trasmesso ai lombi dei *nabī* e al grembo delle sante donne come entità di luce e reso concreto dopo la morte di Muḥammad. Insieme a lui, essi sono l'epifania di Dio, ma mentre la terra può rimanere a volte senza un messaggero, essa non sarà mai senza un imam. Gli imam sono, quindi, «il Corano parlante», e conservano vivo e florido l'autentico significato comune del «Corano silenzioso».

Secondo una delle dottrine šī'ite, queste qualità speciali e la conoscenza esoterica, la *wilāyat Allāh*, che autorizzavano la famiglia di Muḥammad a governare, furono affidate all'angelo Gabriele, il quale le trasmise a tutti i profeti e infine a Muḥammad, che a sua volta le passò al cugino e genero 'Alī: attraverso quest'ultimo, infine, passarono al resto degli imam. In questo modo gli imam divennero gli unici uomini capaci di fornire una guida divina al mondo dopo che Muḥammad ebbe sigillato la *nubūwa*. Benché essi fossero le uniche autorità spirituali e temporali dopo Muḥammad, una serie di decisioni sbagliate da parte della maggioranza musulmana rimandò il loro effettivo esercizio del potere temporale fino al ritorno del loro ultimo rappresentante, il Mahdi (messia).

Nonostante l'ovvia tentazione, tutta la Šī'a, eccetto quella estremista, si rifiutò di chiamare *nabī* gli imam, insistendo su una distinzione fondamentale: a differenza di Muḥammad, gli imam non portavano né una nuova rivelazione, né una nuova legge. Poiché essi, comunque, possedevano tutte le altre qualità del messaggero, così come le caratteristiche distinte, inimitabili e infallibili dell'imam, fu facile per i loro seguaci e devoti attribuire loro la *leadership*. L'assenza di una nuova rivelazione aumentò ancora di più, paradossalmente, il signi-

ficato delle loro infallibili abilità (*ma'ṣūm*) nell'esegesi carismatica.

La devozione popolare šī'ita finì per credere che tutti i messaggeri di Dio fossero partecipi delle sofferenze della famiglia santa ('Alī e sua moglie Fāṭima, la figlia di Muḥammad, con i loro figli Ḥasan e Ḥusayn), poiché ne furono preavvisati e furono essi stessi sottoposti a persecuzione. La poesia devozionale šī'ita esaltò in modo originale i racconti dei profeti paragonandoli alle esperienze della famiglia santa e agli imam; nello stesso tempo innalzò gli imam al di sopra di tutte queste figure, con l'eccezione di Muḥammad. Così *imāma* si «integrò» a *nubūwa* in modo talmente assoluto che la seconda finì per essere considerata, agli occhi di molti šī'iti, soltanto la precorritrice della prima.

Tanto per i sunniti che per gli šī'iti l'effetto del suggello della *nubūwa* si riflesse anche in altri ruoli. Lo šayḫ ṣūfī venne identificato con l'eredità spirituale, se non genealogica, del *nabī*, poiché era capace di ricevere l'ispirazione divina e raggiungere l'intimità con Dio. Così facendo, tali figure rivendicavano l'immediatezza dell'esperienza del *nabī* e a volte ne emulavano anche l'attività politica e sociale, come fece Sayyid Idrīs (1890-1983), il nazionalista libico capo della Sanūsīya.

Forse ancora più importanti sono le miriadi di figure apocalittiche, millenaristiche e riformiste, sia šī'ite che sunnite, che hanno adottato appellativi come *muǧaddid* («rinnovatore centennale»), *mahdī* («colui che è guidato da Dio», il messia), o *muǧāhid/ǧihādī* («i capi di un *ǧihād*»). Questi personaggi sono spesso emersi in circostanze considerate simili a quelle di Muḥammad, per esempio in un territorio in cui l'Islam non era ancora ben radicato, oppure non era ancora entrato. Pochi tra loro, come Almohad *mahdī* Ibn Tūmart (circa 1082-1130), hanno esplicitamente affermato di portare una nuova rivelazione, mentre la maggioranza ha cercato di emulare la *leadership* attiva e riformatrice di Muḥammad, evitando comunque di esplicitare pericolose pretese di possedere le sue stesse straordinarie caratteristiche. Reintroducendo la spontaneità spirituale e il riformismo sociale di Muḥammad, ed emulando alcuni aspetti della sua *sunna* e della sua *sīra*, costoro hanno evocato la *nubūwa* senza pretendere di possederla.

Il confronto con non musulmani. La concezione islamica della *nubūwa* ebbe significativi impatti anche al di fuori della comunità musulmana. Nel periodo della sua elaborazione, i musulmani cominciavano a interagire con le popolazioni soggette al loro Impero: Ebrei, cristiani, zoroastriani. Nel corso delle polemiche che seguirono, ciascun gruppo religioso fu costretto ad adattare la propria concezione della storia del profetismo, per mantenere la propria autonomia e identità. I biografi zoroastriani di epoca postislamica interpretarono Zarathustra come il tipo islamico del *payġambar*, il messaggero inviato a portare un libro a una particolare comunità. Alcuni arrivarono a esaltarlo al di sopra di qualsiasi altro messaggero, proprio come i musulmani facevano con Muḥammad. Le reazioni dei cristiani furono diametralmente opposte: essi definirono il profeta genuino con doti che ritennero assenti in Muḥammad: privo di motivazioni terrene, non materialista, non militante, e capace di compiere miracoli. Questa immagine del profeta, piuttosto infelice rispetto al punto di vista dell'Antico Testamento, sostenne infine le polemiche del Cristianesimo medievale. I musulmani risposero alla polemica cristiana chiarendo la dottrina dell'*i'ǧāz al Qur'ān* (il «miracolo del Corano»): l'inimitabilità del Corano, combinata con la mancanza di istruzione di Muḥammad, costituivano il miracoloso dono di Dio.

La riflessione musulmana su Muḥammad trovò altri argomenti per dimostrare la sua capacità di operare miracoli. Secondo la letteratura popolare, per esempio, la montagna cominciò a muoversi verso di lui, mentre la sua biografia si riempiva di una grande quantità di prodigi assenti dai testi canonici. Questa forma di glorificazione è presente, ad esempio, in uno dei poemi di maggiore popolarità, composto per celebrare il genetliaco di Muḥammad, o *mawlid*, la *Burda*, o *Ode del Mantello* di al-Būṣīrī (morto nel 1296), composta in Egitto durante le Crociate, quando poteva servire per scopi polemici e insieme devozionali. Per la pratica popolare, il sepolcro di Muḥammad divenne un luogo in cui cercare la sua intercessione terrena.

I moderni pensatori musulmani hanno continuato ad ampliare il concetto di *nubūwa*, rifacendosi soprattutto a particolari dimensioni della *sunna* di Muḥammad: poiché la *sunna* è documentata dagli *ḥadīṯ*, questi hanno acquistato sempre maggiore importanza. Nel pensiero dei modernisti, per esempio, la missione del Messaggero viene spesso paragonata a quella del moderno riformatore sociale; di lui, inoltre, viene spesso magnificata la capacità di divenire un esempio e uno sprone morale in tempi di decadimento. Secondo questa interpretazione, gli insegnamenti di Muḥammad dimostrano la supremazia della dimensione sociale tra tutte le dimensioni dell'umanità e spronano ad avvalersi della consultazione e della collaborazione, insomma alla flessibilità. La sua capacità di rapportare la verità eterna alle proprie circostanze personali costituirebbe un modello e una giustificazione per applicare i princìpi islamici adattandoli alle circostanze.

Nonostante questi aggiornamenti, un aspetto della *nubūwa* rimane intoccabile: il fatto che la *nubūwa* sia giunta al suo compimento con Muḥammad. Quando, nel secolo XVIII, un gruppo di ex šī'iti ammise la possibilità di una nuova rivelazione e di nuovi messaggeri, le

affermazioni esplicite del loro messaggero, Bahā' Allāh (1817-1892), portarono inevitabilmente alla fondazione di una nuova tradizione religiosa separata, proprio come era avvenuto con i mormoni seguaci in America di Joseph Smith (1805-1844), quasi contemporaneo di Bahā' Allāh. Si può concludere che la *nubūwa* rimane ancora oggi un problema estremamente critico, così come lo era all'inizio dell'Islam.

[Vedi anche *IMAMATO*; *WALĀYA*; e le biografie delle figure profetiche citate].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio approfondito e specifico sulla *nubūwa*, ma l'argomento è trattato in ricerche su argomenti più generali. T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, è un lavoro classico, che presenta valide considerazioni sul processo attraverso il quale la figura di Muḥammad e la sua missione come Messaggero di Dio si sono dilatate e approfondite nel corso dei secoli. Per una panoramica generale sulle antiche concezioni della distinzione coranica fra *nabī* e *rasūl*, cfr. W.A. Bijlefeld, *A Prophet and More Than a Prophet?*, in «Muslim World», 59 (1969), pp. 1-28, che propone una interpretazione nuova e meno intransigente.

W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague 1977 (specialmente la parte 1, *Revelation in Early Islam*), descrive come due messaggi sacri separati, la Scrittura e l'esempio profetico, si siano successivamente cristallizzati provenendo da un'unica esperienza profetica (con ricca bibliografia europea su Muḥammad). Sulla tradizione šī'ita, cfr., in particolare, M.M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Ashurā' in Twelver Shī'ism*, The Hague 1978, con ampia documentazione sull'utilizzazione delle storie dei profeti nella costruzione delle figure dei martiri. A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelwer Sh'ism*, Albany 1981, fornisce una chiara ricostruzione storica del pensiero šī'ita sul rapporto fra *imam* e *nabī*.

Parecchi studi su temi specifici aiutano a chiarire il concetto di *nubūwa*. Un insolito tentativo di spiegare la comparsa e il disconoscimento di concorrenti di Muḥammad con pretese di apostolato divino si trova in D.F. Eickelman, *Musaylima. An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia*, in «Journal of the Social and Economic History of the Orient», 10 (1967), pp. 17-52. L'impatto delle prime polemiche tra musulmani e cristiani sull'evoluzione dei concetti di rivelazione e di missione profetica per le due comunità religiose, argomento che non ha finora ricevuto l'attenzione che meritava, è stato trattato con acume da S.H. Griffith, *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabian Theologians*, in «Proceedings of the PMR Conference», 4 (1979), pp. 63-87; e *The Prophet Muḥammad. His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in *La vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg, 1980*, Paris 1983, pp. 99-146.

Un'altra insolita prospettiva presenta S.S. Hartman, *Secrets for Muslims in Parsi Scriptures*, in Girdhari L. Tikku (cur.), *Islam and its Cultural Divergence*, Urbana/Ill. 1971, pp. 67-75, che analizza gli effetti della *nubūwa* sull'elaborazione del pensiero di Zarathustra nello Zoroastrismo di epoca successiva all'Islam. Per una analisi dell'influsso della biografia di Muḥammad sull'opera dei riformatori musulmani dell'Africa Occidentale nel XIX secolo e dell'effetto della vita stessa dei riformatori sulla loro presentazione della carriera di Muḥammad, cfr. Marilyn R. Waldman, *The Popular Appeal of the Prophetic Paradigm in West Africa*, in «Contributions to Asian Studies», 17 (1982), pp. 110-14. Un recente studio egiziano sulla vita del Profeta è analizzato da A. Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muḥammad. A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad*, Leiden 1972.

Numerose fonti originali, di genere e di tempi diversi, sono stati tradotti in inglese: *The Life of Muḥammad. A Translation of [Ibn] Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, 1955, rist. Lahore 1967, è la nota biografia dell'VIII secolo che cercava di confermare la legittimità del Profeta rispetto alle figure profetiche giudaico-cristiane. Un esempio del X secolo della posizione filosofica intermedia sul problema della relazione tra verità filosofica e verità rivelata e tra il filosofo perfetto e il messaggero di Dio si trova in M. Mahdi (trad.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 1962, parte I, *The Attainment of Happiness. The Tales of the Prophets of al-Kisā'ī*, Boston 1978, che analizza l'importante genere delle *qiṣaṣ al-anbiyā'* in cui vengono ripresi, in un contesto islamico, racconti extracanonici ebraici e cristiani. *The Mantle Poem of al-Buṣīrī*, in A. Jeffery (cur.), *A Reader on Islam*, The Hague 1962, pp. 605-20, presenta un'altra forma di letteratura popolare, la poesia devozionale che commemora il giorno natalizio del Profeta ed esalta la dimensione miracolosa della sua vita. Infine J.M.S. Baljon (trad.), *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim, Shāh Wālī Allāh's Ta'wīl al-Aḥādīth*, Leiden 1973, fornisce una traduzione non del tutto soddisfacente, ma risulta interessante perché rappresenta un esempio di interpretazione esoterica ṣūfī di uno fra i maggiori teologi e mistici indiani del XVIII secolo. In italiano si può leggere al-Tabari, *La vita del profeta Maometto*, Milano 1990.

MARILYN ROBINSON WALDMAN

NŪR MUḤAMMAD («luce di Muḥammad») o *nūr Muḥammadī* («luce muḥammadiana»). Termine centrale nella tarda speculazione ṣūfī e šī'ita. Sebbene il Corano affermi ripetutamente che Muḥammad è soltanto un essere umano, un messaggero a cui è stata affidata la guida del popolo (cfr. le sure 6,50; 25,8; 25,22), correnti islamiche più tarde lo trasformarono via via in una creatura spirituale e luminosa. Il Muḥammad storicamente esistito fu così oggetto di una metamorfosi che ne fece una luce trascendente, come quella del sole, attorno alla quale ruota ogni cosa creata. Questa visione ha caratterizzato la mistica islamica più tarda sia a livello di gruppi elitari che a livello popolare.

Le basi per una speculazione di questo tipo, comunque, si trovano proprio nel Corano, dove Muḥammad è

definito «lampada che illumina» (*sirāǧ munīr*, 33,45) e dove si dice «Una luce e un Libro chiaro vi sono giunti da Allāh» (5,15). Ḥassān ibn Ṯābit, il poeta di Medina che compose un panegirico per Muḥammad, riflette queste idee nei suoi versi, ed è il primo di una lunga serie di scrittori che paragona il volto del Profeta alla luna piena che splende nella notte, una similitudine che gioca sui vocaboli *badr* («luna piena») e *Badr*, il nome del luogo che vide la prima battaglia vincente dei musulmani, nel 624.

Tali espressioni poetiche, peraltro, erano ancora prive di un fondamento teologico. Toccò al teologo Muqātil (morto nel 767?) interpretare i celebri «versetti della luce» del Corano (24,35) come un riferimento al Profeta:

> Allāh è la luce dei cieli e della terra. La Sua luce è come quella di una nicchia in cui si trova una lampada, la lampada è in un cristallo, il cristallo è come un astro brillante; il suo combustibile viene da un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, il cui olio sembra illuminare senza neppure essere toccato dal fuoco. Luce su luce. Allāh guida verso la Sua luce chi vuole Lui e propone agli uomini metafore. Allāh è onnisciente.

Si tratta della lampada, *miṣbāḥ*, che Muqātil interpreta come un simbolo adeguato di Muḥammad: attraverso lui la luce divina risplende sul mondo, e attraverso lui l'umanità è condotta verso l'origine di questa luce. La formula «né orientale né occidentale» potrebbe essere letta come un riferimento alla natura onnicomprensiva di Muḥammad, che non è ristretta a un popolo specifico o a una razza precisa e che trascende i confini di tempo e di spazio.

Ancora oggi uno dei più comuni epiteti per il Profeta è quello di *nūr al-hudā* («la luce della retta guida»), e numerose allusioni alla sua natura luminosa si ritrovano anche nei titoli delle raccolte di *ḥadīṯ*, come *Mašāriq al-anwār* (I punti sorgenti delle luci), *Maṣābīḥ al-sunna* (Le lampade della sunna) o *Miškāt al-maṣābīḥ* (La nicchia per le lampade). Analogamente, una delle più celebri preghiere di tradizione secolare attribuite a Muḥammad è proprio la preghiera della luce:

> O Dio, dai luce al mio cuore, luce alla mia anima, luce alla mia lingua, luce ai miei occhi e luce alle mie orecchie; dai luce alla mia destra, luce alla mia sinistra, luce dietro di me e luce davanti a me, luce sopra di me e luce sotto di me. Dai luce ai miei nervi, e luce alla mia carne, luce al mio sangue, luce ai miei capelli e luce alla mia pelle. Dammi luce, accresci la mia luce, rendimi luce.

Alcune teorie sulla natura luminosa di Muḥammad iniziarono a svilupparsi, sulla base dell'esegesi di Muqātil, nella seconda metà del IX secolo. Il sufi iracheno Sahl al-Tustarī (morto nell'896) fu il primo ad esprimere l'intera *Heilsgeschichte* con la terminologia della luce di Muḥammad che suggeriscono i «versetti della luce». L'inaccessibile mistero divino della luce si articola nella manifestazione pre-eterna della «parvenza della sua luce». L'origine del *nūr Muḥammad* nella pre-eternità è descritta come «una massa luminescente di adorazione primordiale al cospetto di Dio, che assume la forma di una colonna trasparente di luce divina e dà corpo a Muḥammad in qualità di prima creazione in assoluto di Dio» (Böwering, 1980). Quando questa luce raggiunse «l'apparenza della maestà», si prostrò davanti a Dio ed Egli ne cavò una potente colonna, traslucida tanto all'esterno come all'interno. Sahl interpretò la sura 53,13 («E invero lo vide in un'altra discesa») come appartenente agli inizi del tempo, quando questa luminosa colonna stava in adorazione al cospetto di Dio «con la disposizione alla fede, e gli fu svelato il mistero del mistero "al Loto del Limite"». Poi, quando iniziò la vera creazione, Diò creò Adamo dalla luce di Muḥammad, e quindi tutte le cose che esistono. La luce è dunque vista come la materia primordiale da cui tutto si è formato; essa è la suprema fonte dell'esistenza e attraverso Muḥammad, la forma storica di questa luce, gli esseri diventano illuminati e partecipano, perciò, della luce divina così come si è fatta corpo nel Profeta reale.

Le altissime speculazioni di Sahl furono elaborate in forma più poetica dal suo discepolo al-Ḥallāǧ (morto nel 922), che dedicò il primo capitolo del suo *Kitāb al-ṭawāsīn* a Muḥammad, definendolo *Ṭāsīn al-sirāǧ* (Il Ṭāsīn della lampada, alludendo alle lettere arabe *ṭā* e *sīn* che si trovano in apertura della sura 27):

> Fu una lampada dalla luce dell'invisibile... una luna raggiante tra le lune, la cui dimora è nella sfera dei misteri... E le luci della profezia, esse scaturirono dalla sua luce, e apparvero dalla sua luce, e non c'è luce tra le luci più luminosa e più visibile e anteriore all'esistenza della luce di questa nobile creatura.

In qualità di pre-esistenza anteriore, Muḥammad è da ritenersi assolutamente eterno, menzionato «prima del Prima e dopo del Dopo».

La prosa rimata di al-Ḥallāǧ risale a meno di tre secoli dopo la morte di Muḥammad. In questo lasso di tempo si diffusero vari *ḥadīṯ* che facevano riferimento al mistero del *nūr Muḥammad*: «La prima cosa che Dio creò fu la mia luce», dice il Profeta, e la sua osservazione, «I miei compagni sono come stelle», ben si adatta al suo ruolo di sole centro dell'universo o di luna piena del mondo.

I sufi accolsero appassionatamente questa idea. Nel suo *'Arā'is al-bayān*, scritto poco dopo l'anno 1000, Al-Ṯa'labī (morto nel 1038) menziona un pittoresco mito

in cui la luce ha l'aspetto di una perla raggiante. Naǧm Dāyā Rāzī, all'inizio del XIII secolo, dà una versione assai complessa della creazione, basandosi su un'immagine molto simile, quella delle perlacee gocce di sudore che scaturiscono dal primordiale *nūr Muḥammad*, cioè la sostanza da cui furono creati i 124.000 profeti inviati prima di Muḥammad. 'Abd al-Karīm al-Ǧīlī (morto nel 1408?) prosegue la speculazione partendo da questa idea e paragonando il *nūr Muḥammad* – visto anche come l'*ḥaqīqa muḥammadīya*, l'archetipa «realtà muḥammadiana» – a una perla lucente, o a un crisolite bianco, che si imbarazza quando Dio lo guarda con amore e inizia a traspirare, per finire con il dissolversi in onde e altre sostanze acquose da cui poi emerge il mondo creato.

Questa immagine è servita da fonte d'ispirazione per centinaia di poeti del mondo islamico. Nel XVI secolo, per esempio, un poeta turco, H̱āqānī, parla di questo evento nella sua *ḥilya* (la descrizione poetica delle nobili caratteristiche e qualità del Profeta): «A Dio piacque molto questa luce e disse: "Mia amata amica!" e s'innamorò di questa luce». Travolta dall'amore divino, la primordiale luce muḥammadiana causò una traspirazione per timidezza, e da essa il mondo si originò dando vita a livelli digradanti. La stessa idea si ritrova nella poesia mistica popolare bengalese del XV e del XVI secolo, specie nell'opera di Šayḫ Chānd.

La visione della colonna di luce di Sahl sembra aver goduto di una certa diffusione tra i circoli mistici ben prima della sua sistematizzazione da parte di Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) nella prima metà del XIII secolo. Pochi brani nella poesia medievale persiana precedente a Ibn al-'Arabī riflettono questa idea più eloquentemente di quelli scritti da Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (morto nel 1220). Nell'introduzione al suo poema epico *Manṭiq al-ṭayr* (La conversazione degli uccelli), 'Aṭṭār parla di come, a partire da questa luce muḥammadiana, siano comparsi il Trono, il Poggiapiedi, la Penna e la Tavoletta sacre, e di come la grandissima luce si sia prostrata davanti al Signore e sia rimasta per tempo interminabile prostrata, genuflessa e in piedi, prefigurando, in questo modo, i movimenti della preghiera rituale musulmana. Il poeta mistico turco Yunus Emre (morto nel 1321) attribuisce a Dio queste parole:

> Io l'ho creato dalla mia stessa luce
> e l'ho amato ieri e l'amo oggi.
> Che me ne farei del mondo senza di lui?
> Il mio Muḥammad, il mio Aḥmad di luce!

Nello stesso periodo, un sufi indiano affermava che la luce di Muḥammad s'incarnò nella persona del Profeta «come la luce della luna si origina dal sole». Per il fedele, partecipare della luce di Muḥammad è la meta più alta della vita, poiché chi è circondato da questa luce non creata non sarà mai toccato dal fuoco creato dell'Inferno.

Che l'idea della luce di Muḥammad fosse diffusa ben prima di Ibn al-'Arabī risulta evidente fin dal titolo del libretto di al-Ġazālī (morto nel 1111), *Miškāt al-anwār* (La nicchia delle luci), che contiene una profetologia in cui Muḥammad appare in qualità di *muṭā'* («colui al quale si ubbidisce»). Questo epiteto ricorre abbastanza di frequente nella poesia delle epoche successive, ma senza che Muḥammad assuma il misterioso ruolo di una sorta di demiurgo, un essere a mezza via tra l'Uno indifferenziato e il mondo fenomenico, come descritto da al-Ġazālī. A suo dire, questa primordiale «luce delle luci» illumina l'oscurità e, soprattutto, fa sì che ogni cosa si manifesti emergendo dalla condizione di «non-essere».

Queste interpretazioni del *nūr Muḥammad*, come molte altre espressioni del primo Sufismo, furono elaborate e sistematizzate da Ibn al-'Arabī, che nella sua professione di fede, probabilmente spuria, dice: «la prima luce si mostra dal velo del Non Visto e dalla conoscenza all'esistenza concreta, ed è la luce del nostro profeta Muḥammad». Poi paragona al sole quest'ultimo, il *sirāǧ munīr*, e conclude che le intelligenze celesti, gli spiriti, le intuizioni e le essenze si nutrono della natura luminosa di (Muḥammad) Muṣṭafā l'Eletto, «che è il sole dell'esistenza». In termini filosofici, tramite Muḥammad, prima autodeterminazione dell'Assoluto, la Divinità comincia a manifestarsi gradualmente al mondo, e la luce primordiale, che ha permeato i profeti fin dall'inizio dei tempi, raggiunge l'apice del suo sviluppo con l'Uomo Perfetto, il profeta storicamente esistito Muḥammad.

Come tale, Muḥammad viene lodato in forme sempre nuove. Non è certo un caso che nella letteratura che tratta della sua miracolosa nascita si faccia sempre riferimento alla luce che si sprigionò dalla fronte di suo padre e fu portata in grembo da Amīna; dopo la nascita del Profeta, questa luce illuminò il mondo fino ai castelli di Bostra in Siria. Muḥammad è il *šam'-i maḥfil*, la «candela dell'assemblea» che risplende nella notte di questo mondo, come detto dai poeti persiani del Medioevo, ed è anche «la luce del suo nome», con la quale i musulmani dovrebbero rischiarare l'oscurità del nostro tempo, come dice Muḥammad Iqbal (morto nel 1938), il poeta modernista indo-pakistano nel suo poema in urdu *Risposta al lamento [dell'uomo]* (1912). I mistici e i poeti furono ben contenti di poter interpretare l'inizio della sura 93 («Alla luce del mattino») come riferimento al volto radioso di Muḥammad, che rappresenta, al tempo stesso, lo splendore della fede, un'im-

magine probabilmente coniata da Sanā'ī di Ġazna (morto nel 1131?) e amorevolmente ripetuta nel corso dei secoli in ogni parte del mondo musulmano.

Senza timore di incorrere in esagerazioni, si può dire che nei panegirici composti per Muḥammad, la luminosità è uno dei suoi attributi più frequentemente citati. Si può trovare, per esempio, menzione del Profeta come «la luce di tutte le luci» e della convinzione che egli non proiettasse alcuna ombra o che la sua luce fosse visibile anche nella notte più scura. Sulla base di queste immagini, i calligrafi arabi ritenevano perfettamente logico che nessuno dei nomi originali del Profeta (Muḥammad, Aḥmad, Ḥāmid e Maḥmūd), e nemmeno il suo epiteto, *rasūl Allāh* («messaggero di Dio»), si dovesse scrivere con i segni diacritici. Esistono perfino dei tentativi di scrivere panegirici in suo onore eliminando ogni diacritico come strategia per sottolineare la sua luminosa purezza.

L'origine e le fasi iniziali dello sviluppo della teoria della luce di Muḥammad non sono facili da delineare. Una possibile fonte di questa concezione mistica della luce potrebbe essere la speculazione gnostica di età ellenistica. Anche alcune teorie šī'ite sulla luce degli imam potrebbero aver contribuito allo sviluppo di queste idee. Ibn al-'Arabī associava tale visione della luce con la tradizione (*ḥadīṯ qudsī*) in cui Dio dice: «Io ero un tesoro nascosto e volevo essere conosciuto, e allora ho creato il mondo». Seguendo il solco tracciato da Ibn al-'Arabī, Ǧāmī (morto nel 1492) si rivolgeva al Profeta con queste parole:

> Da «Io ero un tesoro» si è chiarita la tua vera natura: Tu sei lo specchio della luce incondizionata e assoluta.

Secondo Ibn al-'Arabī e i suoi seguaci, il *nūr Muḥammad* si manifesta in tutti i profeti, ciascuno dei quali è investito di una certa particella di questa luce, e pure nei mistici che hanno cercato di giungere all'unione con la *ḥaqīqa muḥammadīya*. Costoro hanno sostenuto, talvolta, di trovarsi nelle altezze celestiali in compagnia della luce di Muḥammad molto tempo prima che fosse creato Adamo. Il Muḥammad storico è quindi dotato della «natura totalizzante» che comprende tutti i nomi divini e che sta alla base del principio secondo cui la luce divina può riflettere la sua gloria per farsi conoscere ed essere amata. Il suo rapporto con l'inattingibile essenza della luce è comparabile a quello della luce solare con l'astro che la emette.

Partendo da queste idee, scrittori più tardi hanno paragonato Muḥammad alla luce aurorale che si manifesta nel passaggio dalla notte al giorno, un labile confine tra la concreta esistenza umana e la realtà divina. Il *nūr Muḥammad* diventa, così, un concetto centrale di varie espressioni del mondo islamico, e anche se l'interesse principale della profetologia si è spostato dal Muḥammad mitico al Muḥammad uomo storicamente vissuto, la «luce della guida» viene ancora ammirata e lodata nei versi di numerosi poeti dalle tendenze mistiche.

BIBLIOGRAFIA

Per ulteriori approfndimenti sul *nūr Muḥammad*, cfr. *Al-Ghazzālī's Mishkāt al-anwār ("The Niche for Lights")*, W.H.T. Gairdner (trad.), 1924, rist. Lahore 1952; una versione migliore del *Miškāt* è quella di R. Deladrière (trad.), *Le Tabernacle des Lumières*, Paris 1981. Per lo studio del *nūr Muḥammad* è indispensabile il fondamentale lavoro di T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, che s'incentra soprattutto sulla trasformazione dell'immagine di Muḥammad nel misticismo e nella teologia islamica. Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, Chapel Hill/N.C. 1985, è un rassegna della venerazione di Muḥammad nelle tradizioni mistiche e popolari. Cfr. anche il classico studio di L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam*, H. Mason (trad.), I-IV, Princeton 1982, e quello di G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī (d. 283/896)*, Berlin-New York 1980. Il saggio di R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York 1969, un'originale comparazione del Sufismo e del misticismo induista, contiene alcune interessanti osservazioni sul *nūr Muḥammad*.

ANNEMARIE SCHIMMEL

OCCASIONALISMO. [Questa voce tratta segnatamente dell'occasionalismo islamico. Per quello cristiano, si veda *SCOLASTICA* e la biografia di *CARTESIO*, vol. 7].

L'aggettivo *occasionale*, applicato a cause o eventi, è impiegato dai teologi medievali europei come Tommaso d'Aquino per indicare «la causa indiretta che determina una disposizione a un certo effetto» (*Summa theologiae* 1,114,3; 2,1,88,3; 2,1,98,1-2; 2,1,113,7 e *passim*). Nella filosofia moderna tale termine e i suoi derivati sono impiegati da filosofi cartesiani quali Malebranche (morto nel 1715), Geulincx (morto nel 1669) e Cordemoy (morto nel 1685) per riferirsi alla relazione tra le modificazioni della mente e quelle del corpo e ad altri eventi naturali in generale. Malebranche in particolare nega qualunque nesso necessario fra tali classi di modificazioni e attribuisce tutti gli accadimenti naturali, le azioni umane e gli altri eventi al diretto intervento di Dio; le cause manifeste o naturali, pertanto, non sono che «occasioni» divine (*Colloqui sulla metafisica* 7,11.13).

A partire dall'VIII secolo è chiaramente distinguibile nella storia della teologia islamica (*kalām*) una tendenza

«occasionalista». I primi scrittori che trattarono questioni teologiche, come al-Aš'arī e i suoi seguaci, erano sopraffatti dalla concezione coranica di Dio «diverso da qualunque altra cosa» (sura 42,11) e i cui decreti sono irreversibili e imperscrutabili. Di conseguenza, essi cercarono di formulare una teoria cosmologica che giustificasse l'attribuzione di ogni attività o sviluppo nel mondo a questo Dio, che chiamano «Signore dei mondi» e «Signore dei cieli e della terra».

Dall'VIII secolo i teologi musulmani (*mutakallimūn*) si resero conto che la fisica aristotelica, che presuppone una correlazione necessaria tra eventi o entità naturali, è incompatibile con la concezione della signoria o sovranità di Dio nel mondo. Al suo posto proposero una teologicamente più accettabile metafisica di atomi e accidenti, in cui ciascuna entità o evento nasce e muore su comando di Dio. Secondo tale metafisica, derivata probabilmente dalla contaminazione di fonti greche (Democrito) e indiane, sulla terra tutto è costituito da sostanza e accidente. La maggior parte dei *mutakallimūn* definisce la sostanza (*ǧawhar*) come il substrato degli accidenti, sebbene alcuni sostengano che sia una caratteristica precipua del corpo. In ogni caso, sostanza e accidente sono sempre congiunti. Alcuni accidenti sono più importanti di altri e comprendono «modi» o proprietà originali, ossia unità, moto, quiete, mescolanza e luogo. Un corpo non può mai essere privato di tali accidenti, sebbene possa perdere altri accidenti «secondari», come il peso e la forma. Sembra che la maggior parte dei *mutakallimūn* successivi abbia affermato che nessuna sostanza può essere privata del colore, di modo che essi definiscono la sostanza come «qualsiasi cosa dotata di colore».

La caratteristica peculiare della sostanza è l'indivisibilità; quasi tutti i *mutakallimūn*, pertanto, la identificano con l'atomo (*ǧuz'*) e insistono sulla sua relazione con gli accidenti primari e secondari. Vi sono trenta accidenti positivi, o loro opposti, che appartengono a ciascuna sostanza. Quando Dio desidera creare un'entità, «ordinando» che essa venga all'essere (come è scritto nel Corano), dapprima forma gli atomi e poi gli accidenti che ne determinano la natura o il carattere fisico o biologico. Ma, poiché un accidente non può durare per due istanti, come ha asserito un eminente teologo aš'arita del X secolo, al-Bāqillānī, tale entità non continuerà a esistere se Dio non ricrea costantemente gli atomi e gli accidenti di cui è composta. Tale teoria della «ri-creazione continua» (Macdonald, 1927) funge da fondamento per la cosmologia e per la teologia morale islamiche, segnatamente nella loro forma aš'arita. Essa presuppone, oltre alla dualità di atomo e accidente, che anche il tempo e l'anima siano costituiti da atomi. Se Dio decidesse di porre fine all'esistenza di una particolare entità, secondo tale teoria egli dovrebbe smettere di ri-creare l'«accidente della durata» (concezione mu'tazilita) o semplicemente il flusso di atomi e accidenti che la determinano (concezione aš'arita) ed essa cesserebbe del tutto di esistere.

Nei secoli successivi codesta teoria ha avuto molti critici, il più importante dei quali fu probabilmente il grande commentatore di Aristotele Ibn Rušd (Averroè) di Cordova (morto nel 1198). In generale si potrebbe asserire che i teologi simpatizzarono per la visione occasionalista dell'universo o per alcuni suoi aspetti, laddove i filosofi di solito si mostrarono ostili o critici.

BIBLIOGRAFIA

Uno dei primi studi sull'occasionalismo islamico e le sue implicazioni teologiche è quello di D.B. Macdonald, *Continuous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology*, in «Isis», 9 (1927), pp. 326-44. L'opera tradizionale sull'atomismo islamico continua ad essere quella di S. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936. M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*, London 1958, tratta in via preliminare le implicazioni dell'occasionalismo nel dissidio tra teologi e filosofi. M. Horten, *Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912 comprende una disamina dell'occasionalismo islamico e della teoria degli atomi. Il sommario di Maimonide nella *Guida dei perplessi* (trad. S. Pines, Chicago 1963) dovrebbe essere altresì consultato per le principali dottrine del *kalām* e per la loro rilevanza nell'ambito dell'occasionalismo.

MAJID FAKHRY

PELLEGRINAGGIO ISLAMICO. Il pellegrinaggio annuale dei musulmani a Mecca, nell'Arabia centro-occidentale, si chiama *ḥağğ*. È un dovere religioso, il quinto dei Cinque Pilastri dell'Islam, che tutti i musulmani adulti hanno l'obbligo di compiere almeno una volta nella vita, purché, al momento di compierlo, siano sani di mente e di corpo e finanziariamente in grado di affrontarlo. Nel 1982 circa 3 milioni di musulmani hanno fatto questo viaggio, su una popolazione islamica mondiale di circa 750 milioni. La natura e la dimensione di questo raduno annuale di musulmani provenienti da diversi ambienti etnici, linguistici e politici, grazie al comune stato d'animo di sacralità che non fa distinguere il principe dal povero, fa dello *ḥağğ* una importante espressione dell'unità sociale e religiosa della cultura islamica.

Lo ḥağğ nel contesto del pensiero mediorientale. Il dovere di compiere lo *ḥağğ* poggia sull'autorità del Corano e sull'azione del profeta Muḥammad (*sunna*), secondo l'interpretazione delle scuole giuridiche ortodosse; gli šī'iti si rifanno, inoltre, agli insegnamenti dei primi imam, i discendenti dalla famiglia del Profeta attraverso la linea di 'Alī. I *manāsik al-ḥağğ*, i manuali che spiegano i rituali e le preghiere obbligatorie per ciascuna delle stazioni dello *ḥağğ*, si ricollegano a queste fonti autorevoli. Più del simbolismo presente in altri doveri religiosi dell'Islam, il simbolismo dello *ḥağğ* contiene elementi delle cosmologie dell'antica cultura araba e di quella ebraico-cristiana, che risuonano nei momenti e nei luoghi prescritti per l'esecuzione rituale.

Per i musulmani il santuario di Mecca rinvia a numerose nozioni: che la creazione, per esempio, cominciò a Mecca; che a Mecca il padre dei profeti, Ibrāhīm (Abramo), costruì la prima casa per il culto (Ka'ba, Bayt Allāh); che le pratiche pagane degli Arabi alla Ka'ba furono spazzate vie dalla rivelazione finale di Dio attraverso Muḥammad, il suo Apostolo per gli Arabi e per tutta l'umanità. La Ka'ba, infatti, determina la direzione rituale, la *qibla*, il punto focale verso cui devono essere orientati tutti i luoghi della preghiera (*masğid*, «moschea») e le preghiere canoniche (*ṣalāt*), la direzione verso cui vengono rivolti i defunti nel loro sepolcro, il riferimento per altri gesti rituali. La Ka'ba è considerata l'ombelico del mondo ed è il luogo in cui si crede che le preghiere dei fedeli siano più efficaci. [Vedi anche *KA'BA*]. Per i musulmani Mecca è stata, fin dai primordi della creazione, il luogo dell'azione divina e dell'azione angelica, così come di quella profetica e di quella propiziatoria.

I manuali dello *ḥağğ* cominciano solitamente con la seguente epigrafe coranica: «In verità il primo Tempio che sia stato fondato per gli uomini è, certo, quello che è in Bakka [Mecca], benedetto, e Guida per tutto il Creato; vi si trovano Segni evidenti, come la stazione di Abramo, e chi v'entra è in sicurtà: E gli uomini debbono a Dio il pellegrinaggio al Tempio, quelli di loro che abbian la possibilità di fare quel viaggio» (3,96s.). L'importanza del profeta Abramo per le origini sacre dei luoghi dello *ḥağğ* è ampiamente documentata nella letteratura islamica. Abramo simboleggia il monoteismo puro che le comunità dei tempi antichi in seguito corruppero o dimenticarono. Da un punto di vista musulmano, il periodo della storia araba che si colloca tra il profeta Abramo e il profeta Muḥammad fu caratterizzato dall'ignoranza religiosa, la Ğāhilīya, un periodo in cui fu abbandonato il monoteismo e i luoghi di fermata

dei pellegrini furono messi al servizio delle divinità pagane della natura. Eppure, lo *ḥaǧǧ* dei tempi preislamici fornì importanti precedenti, indicando luoghi e gesti rituali che continuarono a essere praticati in epoca islamica.

Verso il VI secolo d.C. le tribù beduine dell'Arabia centrale stavano vivendo importanti cambiamenti politici e sociali, visibili soprattutto nella sempre crescente importanza dei mercati fissi e dei caravanserragli di Mecca. La tribù di Muḥammad, i Qurayš, dominavano il mercato carovaniero con l'uso della forza e con accordi economici con le altre tribù. I centri commerciali erano anche luoghi di pellegrinaggio, dove gli Arabi si recavano ogni anno durante i mesi sacri, considerati tempo di moratoria per le vendette tribali. Benché il pellegrinaggio continuasse a rimanere un'impresa pericolosa, a causa del banditismo e delle rivalità tribali, i mesi e i territori speciali erano diventati un santuario per molte delle attività sacre e profane della cultura tribale araba. I tempi e i luoghi propizi del pellegrinaggio, insieme alle fiere e ai mercati annuali che si tenevano in luoghi limitrofi lungo il percorso dei pellegrini, ebbero un ruolo significativo nello stabilizzare la comunità segmentata del tribalismo arabo.

Lo stesso termine *ḥaǧǧ*, così come il suo parallelo ebraico *ḥag*, sembra riflettere l'antica nozione semitica di «andare attorno» o «stare» alla presenza di una divinità su una montagna sacra o in un santuario, oppure il viaggio verso di essi (cfr. Es 23,14; e anche Es 23,17 e 24,22; Gdc 21,19 e 1 Re 8,2). Le stazioni del pellegrinaggio ad Arafat, Muzdalifa e Minā, sulla via a oriente di Mecca, sembra siano state dedicate a divinità solari e montane prima della nascita dell'Islam: «stare» ad Arafat, «affrettarsi» a Muzdalifa e lanciare sassi contro i pilastri a Minā (azioni il cui significato islamico verrà discusso in seguito) erano tutti antichi riti arabi.

L'Islam non ha cancellato i rituali dello *ḥaǧǧ* preislamico, ma li ha imbevuti di simboli e di significati nuovi. Secondo i suoi termini concettuali, l'Islam ha affermato (o riaffermato) il monoteismo contro il politeismo della Ǧāhiliya. Il Corano ha insegnato che i mesi sacri del pellegrinaggio devono essere calcolati secondo un calendario lunare che non può essere adeguato dopo un certo numero di anni (come si faceva, invece, in tempi pagani), e la proibizione coranica dell'intercalazione ha portato alla creazione di un anno lunare di dodici mesi di circa 354 giorni, distinguendo così lo *ḥaǧǧ* e le altre festività musulmane dalle celebrazioni stagionali fisse, tipiche delle religioni pagane astrali e agricole (legate al ciclo della fertilità). In base al calendario musulmano, lo *ḥaǧǧ* e altre cerimonie si avvicendano nel corso dell'anno e possono dunque cadere in qualunque stagione.

Secondo la tradizione islamica, le origini dei luoghi e dei rituali dello *ḥaǧǧ* erano state insegnate dal profeta Muḥammad alla nascente comunità islamica durante il pellegrinaggio da lui compiuto poco prima della morte (632 d.C.). Il sermone da lui pronunciato sul Monte della Misericordia, ad Arafat, e la rimozione di tutti gli idoli pagani dalla Ka'ba di Mecca vengono ricordati ogni anno durante le cerimonie dello *ḥaǧǧ*. Attribuendo ad Abramo l'origine delle cerimonie dello *ḥaǧǧ* si identifica un livello più profondo e complementare di simboli, da utilizzare come fondamento per la nuova concezione islamica dello *ḥaǧǧ* come rituale monoteistico. Il comando a Ibrāhīm di sacrificare Ismā'īl (Ismaele, non Isacco, come nella tradizione biblica), i tre tentativi di Satana di dissuadere Ibrāhīm dall'eseguire l'ordine di Dio e la sostituzione con un montone per il sacrificio di sangue vengono celebrati a Minā durante la festa del Sacrificio Maggiore e durante il rituale delle sassate contro i tre pilastri (vedi più avanti). Si crede inoltre che Mecca sia il santuario nel deserto in cui fu bandita Ḥāǧar (Agar) con il figlioletto Ismā'īl, scortata da Ibrāhīm. E la Ka'ba si troverebbe sul sito del tempio antichissimo in cui Adamo si sarebbe fermato a pregare dopo la cacciata dal Paradiso. Distrutta dal diluvio, la Ka'ba fu poi ricostruita da Ibrāhīm e Ismā'īl, mentre la Pietra Nera, tolta dalla sua Ka'ba originaria, venne nascosta in una nicchia del Monte Qubays (a oriente di Mecca), quindi portata dall'angelo Ǧibrīl (Gabriele) a Ibrāhīm per la ricostruzione della Ka'ba attuale, dove fu collocata nell'angolo orientale. Le collinette sacre di al-Ṣafā e al-Marwa, situate vicino alla Ka'ba, simboleggiano i punti tra i quali si dice che Ḥāǧar corresse alla disperata ricerca di acqua, e la fonte, infine, che sgorga vicino alla Ka'ba è il simbolo musulmano del soccorso provvidenziale di Dio rivolto ad Ḥāǧar e a Ismā'īl.

Lo storico spostamento avvenuto a Mecca da una cosmologia politeista a una monoteista – di cui lo *ḥaǧǧ* è l'espressione rituale suprema – è particolarmente significativo per lo studio comparato delle religioni e delle civiltà. Il geografo e urbanista Paul Wheatley (*The Pivot of the Four Corners*, 1971) afferma che nell'antichità le testimonianze archeologiche e testuali sulla crescita delle città segnalano l'importanza dei santuari e dei culti che si trovavano al centro dei complessi urbani. Egli pensa che città come Mecca, proprio facendo convergere la sacralità nei simboli cultuali dell'ordine cosmico e morale, furono in grado di organizzare le comunità tribali precedenti in sistemi politici e sociali più ampi ed economicamente più efficienti. Le grandi tradizioni basate sulla città si svilupparono e furono perpetuate dai dotti, che canonizzarono i requisiti tecnici e i significati delle azioni rituali nei santuari. Queste tradizioni servirono così a preservare la cultura nel tempo e nello

spazio geografico e fecero sì che il centro cosmico (*omphalos*, *axis mundi*) continuasse a essere custodito e celebrato all'interno della città sacra. Nell'Islam del VII secolo lo spostamento dalle divinità locali e dalla moralità tribale a un ordine cosmico e morale monoteistico coincise con un periodo di egemonia araba sulle più ampie civiltà limitrofe. Con l'islamizzazione dello *ḥaǧǧ* arabo, quindi, realizzata durante questo processo, il pellegrinaggio a Mecca finì per simboleggiare, per i popoli musulmani e per le terre dell'Asia, per il Medio Oriente e per l'Africa settentrionale, le origini sacre e il centro di una comune eredità confessionale.

I requisiti e i preparativi per lo ḥaǧǧ. Le autorità musulmane generalmente concordano sui seguenti requisiti per la validità dello *ḥaǧǧ*: è necessario 1) essere musulmano professante; 2) avere raggiunto l'età della pubertà; 3) essere di mente sana e razionale; 4) essere libero (non schiavo); 5) avere la forza fisica e la salute necessarie per affrontare le difficoltà del viaggio. La legge islamica prevede anche che il pellegrino sia in possesso di fondi, onestamente guadagnati, sufficienti per le spese dello *ḥaǧǧ*, ma anche per il mantenimento dei familiari che rimangono a casa.

Dalle statistiche disponibili sulla partecipazione allo *ḥaǧǧ* relative alla popolazione musulmana totale è evidente che soltanto una piccola percentuale di musulmani compie il pellegrinaggio annuale e che molti non lo intraprendono affatto. Oltre alle prescrizioni sopra riportate, non è previsto che un pellegrino rischi la propria vita o la propria integrità fisica e i propri beni, nel caso in cui lungo il percorso del pellegrinaggio siano in corso guerre e ostilità. Per evidenti ragioni, vivere a una grande distanza da Mecca significa rendere difficile l'adempimento del dovere dello *ḥaǧǧ* per molti musulmani, benché, in tempi moderni, in alcuni Paesi musulmani, come la Malesia, siano stati organizzati programmi per aiutare i fedeli a risparmiare e a preparare il viaggio. I bambini, per cui non vige l'obbligo dello *ḥaǧǧ*, possono comunque accompagnare i loro genitori. Le scuole giuridiche concordano in genere sul principio che le donne devono essere accompagnate dal marito o da un loro parente maschio che non sia per loro un possibile marito (nell'Islam sono comuni i matrimoni fra primi cugini). Sebbene le leggi e le considerazioni di ordine pratico siano concordi nello scoraggiare le donne dall'intraprendere lo *ḥaǧǧ* senza una auspicabile scorta maschile, la legge non permette ai maschi di impedire alle donne musulmane di compiere lo *ḥaǧǧ*, purché vengano prese le opportune precauzioni. Il Profeta sembra abbia approvato quei musulmani che avevano realizzato il pellegrinaggio per conto di parenti defunti che avevano avuto l'intenzione di farlo, ma non ne erano stati in grado. Chi sia debole o molto ammalato può mandare qualcun altro a Mecca per conto proprio.

Benché lo *ḥaǧǧ* sia un dovere verso Dio, quindi, la decisione se e quando intraprendere «il viaggio verso la Casa» spetta a ogni singolo musulmano. Le autorità affermano che lo *ḥaǧǧ* è valido in qualunque momento della vita di un adulto. Lo *ḥaǧǧ*, dunque, non è un rito di passaggio, nel senso di una celebrazione rituale per la nascita, la circoncisione, il matrimonio o la morte, celebrata in momenti particolari del ciclo della vita umana: questo aspetto del dovere dello *ḥaǧǧ* permette a molti musulmani, anche molto devoti, di rimandarne la decisione, in molti casi indefinitamente. L'Islam riconosce le condizioni che richiedono il rinvio del viaggio e accusa di apostasia o eresia soltanto coloro che affermano che lo *ḥaǧǧ* non è un dovere verso Dio.

L'allontanamento del pellegrino dal suo ambiente sociale e culturale e dalla sua famiglia costituisce un momento di fervente ansietà e di gioiosa celebrazione per tutti coloro che sono coinvolti. La vigilia della partenza, è tradizione che la famiglia e gli amici si riuniscano per pregare, leggere il Corano, consumare cibo, recitare poesie e cantare canzoni sullo *ḥaǧǧ*. (Anche il ritorno a casa del pellegrino, quando sono stati completati i riti dello *ḥaǧǧ*, verrà celebrato dalla famiglia e dagli amici; in alcune parti del mondo islamico la casa di un pellegrino viene adornata, al suo ritorno, con simboli dello *ḥaǧǧ* che in genere si rifanno a forme della locale arte popolare). Molti pellegrini seguono la pratica di uscire di casa con il piede destro, simbolo di buon augurio e di fortuna. Allo stesso modo, è di buon auspicio entrare in una moschea, compresa la Moschea Sacra di Mecca, con il piede destro e uscirne con il sinistro: il simbolismo della destra/sinistra è associato con numerosi gesti rituali sia nell'Islam sia in altre tradizioni religiose. Come in molti altri momenti dello *ḥaǧǧ*, così anche nel momento della partenza vera e propria si deve recitare un particolare versetto del Corano e i pellegrini in partenza ripetono le parole che Noè pronunciò rivolgendosi a coloro che fuggivano dal diluvio: «Salite! In nome di Dio sia il viaggio e l'ormeggio! Che certo il mio Signore è indulgente e clemente» (11,41). Il simbolismo della separazione, della salvezza e del viaggio sicuro si ritrova, del resto, nei rituali di pellegrinaggio di molte tradizioni religiose. Coloro che completano lo *ḥaǧǧ* saranno chiamati *ḥāǧǧ* oppure *ḥaǧǧī* (*ḥāǧǧa* o *ḥaǧǧīya*, se sono donne). Questo titolo onorifico indica il riconoscimento ufficiale di un miglioramento della posizione sociale, nel senso che viene riconosciuto, da parte dei propri pari, che è stato compiuto un dovere sacro e questo, nell'Islam, è un atto di valore universale, se non addirittura di conquista universale.

La maggior parte dei pellegrini ha bisogno di assi-

stenza per predisporre il viaggio e per l'alloggio e di una guida appropriata per l'esecuzione dei riti e delle preghiere nel recinto all'interno di Mecca. Durante il Medioevo, le carovane di pellegrini si riunivano e viaggiavano insieme dall'Egitto, dall'Arabia meridionale, dalla Siria e dall'Iraq. Le loro comuni esperienze di viaggio non hanno prodotto i *Racconti di Canterbury*, anche se uno scrittore musulmano ha osservato che nei gruppi di pellegrini che si recano ogni anno a Mecca vi sarebbe abbondanza di materiale per trarne racconti dello stesso tipo. Durante il Medioevo, con i i fondi offerti da chi era meglio provvisto di fede e di ricchezza venivano allestiti ospizi e ostelli lungo il percorso dei pellegrini. In tempi più recenti, le organizzazioni dei Paesi musulmani offrono viaggi charter in aereo, in nave o via terra, e facile alloggio a Mecca.

Di notevole importanza in ogni secolo sono state le guide dello *ḥaǧǧ* (note come *muṭawwif*). Il compito di queste guide e dei loro agenti prevede che esse accompagnino i gruppi dei pellegrini affinché eseguano correttamente i rituali e le preghiere a ogni stazione del pellegrinaggio, e che provvedano ai loro bisogni per quanto riguarda cibo e alloggio. Una della maggiori preoccupazioni del pellegrino è quella di avere una guida fidata, come è dimostrato dai manuali per lo *ḥaǧǧ* e dalla grande cura nel prepararlo. Fin dalla nascita dell'Islam, nel VII secolo d.C., i musulmani arabi, specialmente i Meccani, hanno costituito una florida «industria dello *ḥaǧǧ*», al servizio dei pellegrini di tutto il mondo. Nei tempi recenti, il governo dell'Arabia Saudita, riconoscendo che inevitabilmente il pellegrinaggio si presta allo sfruttamento di coloro che sono lontani da casa e in uno stato di intenso fervore religioso, ha cercato di disciplinare e regolamentare le offerte di servizi religiosi, materiali e sanitari ai milioni di visitatori che varcano ogni anno i confini nazionali per adempiere il sacro dovere.

I racconti di viaggio dei pellegrini rivelano altre dimensioni dello *ḥaǧǧ*, come occasione di avventura, di affari, di cultura e perfino di matrimonio. È considerata legittima l'intenzione di intraprendere affari con altri pellegrini, specialmente allo scopo di pagare le spese di viaggio. Tuttavia i manuali per lo *ḥaǧǧ* suggeriscono cautela nei confronti di venditori di merci e servizi spesso disonesti, anche e soprattutto all'interno dei recinti sacri. Anche il matrimonio fra i pellegrini è lecito, dal momento che lo *ḥaǧǧ* offre l'occasione di amicizie e rapporti personali, ma il matrimonio e i rapporti sessuali sono proibiti durante il periodo della sacra osservanza nei recinti di Mecca. Nel passato, quando era notevolmente più difficile viaggiare, molti pellegrini seguivano un itinerario libero e non prefissato e lungo il percorso si fermavano nelle città e nei paesi: coloro che avevano il desiderio di apprendere avevano l'opportunità di assistere alle lezioni di insegnanti famosi nelle scuole delle moschee. La letteratura biografica islamica mostra che per molti individui lo *ḥaǧǧ* è stato un momento o una fase importante della loro vita, che ha avuto grandi e durature conseguenze di significato personale e, a volte, sociale.

Iḥrām, condizione della consacrazione. Il periodo dello *ḥaǧǧ* va dall'inizio del decimo mese del calendario musulmano, Šawwāl, fino al decimo giorno del dodicesimo mese, Ḏū al-Ḥiǧǧa. Anche se i veri e propri riti dello *ḥaǧǧ* cominciano soltanto l'otto di Ḏū al-Ḥiǧǧa, l'intero periodo di due mesi e mezzo, noto come *al-mīqāt al-zamānīya*, è dedicato al viaggio e alla preparazione rituale per le cerimonie dello *ḥaǧǧ*. I riti di preparazione e consacrazione sono espressi dal termine *iḥrām*. I pellegrini raggiungono lo stato di *iḥrām* prima di oltrepassare i limiti territoriali, *al-mīqāt al-makānīya*, situati parecchie miglia fuori di Mecca, lungo le antiche vie carovaniere che collegavano con la Siria, Medina, l'Iraq e lo Yemen. All'interno del territorio delimitato da questi luoghi stanno i confini sacri di Mecca. Per la grande maggioranza dei musulmani che oggi giungono, per via mare o per via aerea, al porto di Gedda nell'Arabia occidentale, i riti dell'*iḥrām* cominciano a bordo, prima dell'arrivo, oppure a Gedda stessa. I musulmani possono entrare a Mecca e nelle sue vicinanze in qualsiasi momento senza avere raggiunto lo stato di *iḥrām*, ma se hanno intenzione di eseguire i riti dello *ḥaǧǧ* o della *'umra* (vedi più avanti), l'*iḥrām* diventa allora necessario.

Molti sono gli aspetti necessari al raggiungimento dello stato di *iḥrām* prima di entrare nel territorio sacro.

1. L'*iḥrām* richiede uno stato di purità rituale, che i pellegrini possono raggiungere eseguendo abluzioni speciali, più intense di quelle canoniche per le preghiere quotidiane. Lo speciale stato di *iḥrām* vuole anche che i pellegrini si taglino le unghie e si radano i peli pubici e ascellari; gli uomini devono anche tagliarsi la barba e i baffi. Il successivo taglio delle unghie e dei peli farà parte del rito di sconsacrazione, *taḥallul*, che è previsto alla conclusione dei riti dello *ḥaǧǧ* o della *'umra*. Un pellegrino nello stato di *iḥrām* ha la proibizione di fare uso di profumi e di portare su di sé simboli della propria ricchezza, quali seta e gioielli.

2. L'*iḥrām* viene inaugurato e conservato mediante preghiere di diversi tipi.

a) La *nīya* è la preghiera con cui il pellegrino dichiara la propria intenzione di eseguire i riti che seguono. In qualsiasi momento dell'anno, ad eccezione dei tre giorni dello *ḥaǧǧ* stesso, i visitatori musulmani possono entrare nei confini sacri di Mecca con l'intenzione di eseguire ri-

ti nella Moschea Sacra che custodisce la Ka'ba. Questa visita viene chiamata *'umra*, o «pellegrinaggio minore». I pellegrini che fanno lo *ḥaǧǧ*, o «pellegrinaggio maggiore», dichiareranno la loro *nīya* di visitare anche Arafat, Muzdalifa e Minā tra l'ottavo e il decimo giorno di Ḏū al-Ḥiǧǧa. Le loro preghiere devono dichiarare se intendono o meno interrompere lo stato di *iḥrām* nell'intervallo fra l'esecuzione della *'umra* e lo *ḥaǧǧ*. b) Un'altra forma di preghiera è la *ṣalāt*, che comprende le prosternazioni formali in direzione (*qibla*) della Ka'ba a Mecca. Quando sono in stato di *iḥrām*, i pellegrini eseguono una *ṣalāt* che prevede due sole prosternazioni prima di entrare nel terreno sacro. Durante lo *ḥaǧǧ*, compreso il viaggio di andata e ritorno da Mecca, le cinque esecuzioni giornaliere della *ṣalāt* seguono il seguente schema: una volta all'alba; le preghiere del mezzogiorno e del pomeriggio sono compiute insieme a mezzogiorno; le preghiere del tramonto e della sera sono pronunciate insieme al crepuscolo. c) La terza forma di preghiera è detta *du'ā'* «supplica». Il *du'ā'* è una espressione di comunicazione con Dio meno formalizzata e più personale. La supplica viene solitamente pronunciata dopo la *ṣalāt*, in particolare dopo la *ṣalāt* di *iḥrām*, e quindi spesso in ciascuna delle stazioni del pellegrinaggio. I testi delle suppliche contenuti nei manuali dello *ḥaǧǧ* rinviano ai significati che questi luoghi sacri e questi riti hanno per i musulmani. d) Il quarto tipo di preghiera, la *talbiya*, appartiene soltanto all'*iḥrām*. La *talbiya* è pronunciata a voce alta mentre i pellegrini oltrepassano le delimitazioni del territorio sacro e spesso anche durante i giorni della consacrazione. Le brevi formule rituali cominciano con una frase che significa all'incirca: «Eccomi, o Signore! Qual è il tuo comando?».

3. Oltre alle abluzioni e alle preghiere, l'*iḥrām* prevede che ogni pellegrino abbandoni gli abiti usuali per indossare uno speciale abbigliamento, che è semplice, simbolo visivo della fratellanza universale dell'Islam che viene celebrata dai riti dello *ḥaǧǧ* e della *'umra*. L'abbigliamento maschile consiste in due teli di stoffa bianca senza cuciture: l'uno fissato intorno alla vita, lungo fino alle ginocchia, l'altro passato sulla spalla sinistra e fissato attorno al busto, in modo da lasciare la spalla e la mano destra libere per i gesti rituali. Gli uomini non possono portare alcun tipo di copricapo e ai piedi possono calzare soltanto sandali che lascino i talloni scoperti. Le donne indossano abiti semplici, che coprono dal collo alle caviglie e nascondono anche le braccia. Per loro è obbligatorio un copricapo, ma non è permesso coprire il volto durante il periodo della consacrazione. I manuali dello *ḥaǧǧ* non sono molto permissivi sulla comodità dell'abbigliamento *iḥrām*, specialmente durante l'estate e l'inverno.

L'*iḥrām*, quindi, è lo stato di consacrazione che ogni pellegrino deve raggiungere prima di entrare nel terreno sacro. Esso rappresenta il concetto di fratellanza egualitaria, o *communitas*, che molte tradizioni religiose realizzano ritualmente durante i pellegrinaggi e altri riti. Lo *ḥaram*, o «territorio sacro», è un luogo in cui chi entra si aspetta di percepire la vicinanza di Dio, e l'*iḥrām* è un momento, una condizione speciale di fratellanza per tutti i pellegrini. Entro i confini spaziali e temporali dell'*iḥrām*, è proibito strappare piante, uccidere animali o fomentare disordini sociali. Marito e moglie hanno la proibizione di avere rapporti sessuali e alle donne si consiglia di comportarsi modestamente per non attrarre l'attenzione degli uomini. Vengono ridotte drasticamente le identità socioculturali consuete, poiché ora i pellegrini si stanno avvicinando all'ombelico della creazione, la casa primordiale in cui Adamo e Abramo venerarono Dio, un terreno consacrato dove Muḥammad proclamò all'umanità la rivelazione conclusiva di Dio.

'Umra, il pellegrinaggio minore. Tutti i racconti che descrivono l'approccio conclusivo a Mecca indicano che si tratta di un'esperienza piena di emozioni intense, legate alla realizzazione del sogno di tutta una vita. Le questioni di carattere pratico, come procurarsi l'alloggio e l'assistenza di una guida per i pellegrini, sono di primaria importanza, ma il dovere vivamente atteso e di maggior valore è la visita alla Ka'ba per i riti della *'umra*.

Fin dai tempi più antichi, la Ka'ba e i suoi dintorni sono stati simbolo di rifugio dalla violenza e dalla persecuzione, uno spazio sacro in cui i pellegrini potevano trovare asilo presso la divinità. Ora la Ka'ba è racchiusa nel cortile a cielo aperto della Moschea Sacra di Mecca, al-Masǧid al-Ḥarām. Al loro arrivo i pellegrini si avvicinano alla moschea attraverso strade che pullulano del traffico di altri pellegrini, di venditori ambulanti, di mercanti, i cui negozi e bancarelle riempiono lo spazio urbano che circonda l'antico santuario.

Ventiquattro porte introducono al cortile della moschea (vedi figura 1). I quattro angoli delle mura esterne della Moschea Sacra, come i quattro angoli della Ka'ba al centro del cortile, sono orientati all'incirca nella direzione dei quattro punti cardinali. La Ka'ba è circondata da un pavimento di pietra a forma d'anello, detto *maṭāf*, il luogo della circumambulazione. Nell'angolo orientale della Ka'ba si trova la Pietra Nera, incassata in una cornice d'argento; un'altra pietra propiziatoria è incassata nell'angolo meridionale. Le quattro pareti della Ka'ba sono ricoperte da un enorme velario nero, detto *kiswa*, decorato con strisce di scrittura araba ricamata in oro. La Porta della Pace, vicino all'angolo settentrionale della Moschea Sacra, è l'entrata tradizionale per l'esecuzione della *'umra*. Ancora una volta

l'emozione sale alla prima vista dell'immagine ossessiva della Ka'ba.

Una volta entrati attraverso la Porta della Pace, i pellegrini si dispongono a oriente della Ka'ba, rivolti verso l'angolo della Pietra Nera. Il rito del *ṭawāf*, la circumambulazione, comincia da questo punto con una supplica seguita da un bacio, dallo sfioramento, o semplicemente dal gesto di toccare la Pietra Nera. Il pellegrino si volge verso destra e comincia i sette giri, muovendosi in senso antiorario attorno alla Ka'ba. Ogni giro ha un significato speciale, accompagnato da preghiere raccomandate, che il pellegrino può recitare o leggere da un manuale dello *ḥaǧǧ*, oppure ripetendo le parole della guida che conduce il gruppo. Quando si passa davanti alla pietra nell'angolo meridionale e alla Pietra Nera nell'angolo orientale, è tradizione toccare o fare il gesto di toccare l'una e l'altra pietra con il braccio destro alzato e con una supplica verbale. I pellegrini di sesso maschile vengono invitati a compiere i primi tre giri a passo rapido e gli altri quattro più lentamente.

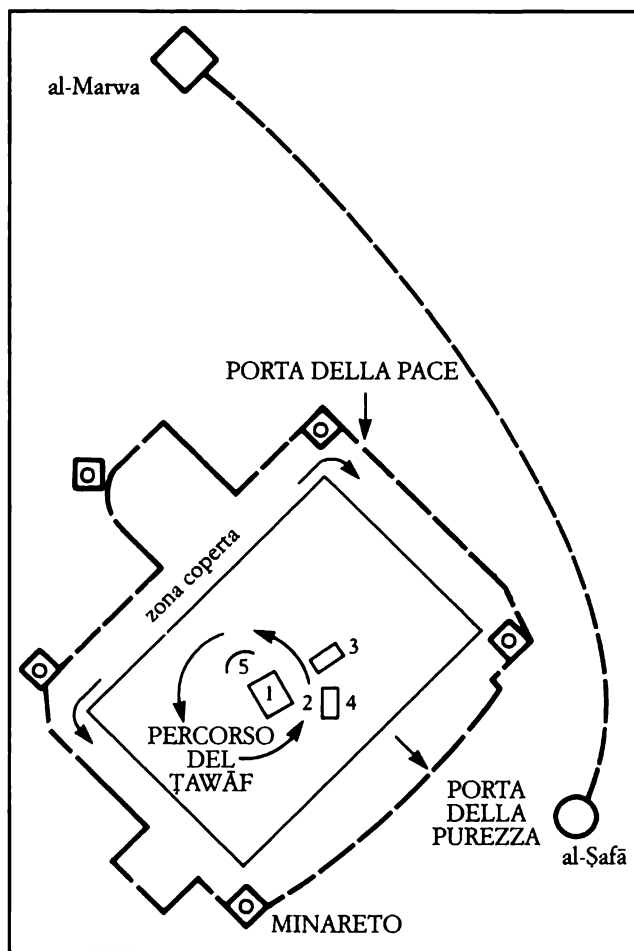
FIGURA 1. *Percorso del pellegrinaggio alla Moschea Sacra, Mecca.* 1) Ka'ba. 2) Angolo della Pietra Nera. 3) Maqām Ibrāhīm. 4) Fontana di Zamzam. 5) Al-Ḥiǧr.

Dopo il *ṭawāf*, i pellegrini visitano i santuari adiacenti alla Ka'ba. Un'area lungo il muro nordorientale della Ka'ba, fra la sua unica porta e la Pietra Nera, è il *multazim*, il «luogo dell'insistenza». Con le braccia alzate, possibilmente appoggiati contro il muro del *multazim*, i pellegrini offrono una supplica. Altro luogo di visita è il Maqām Ibrāhīm, che simboleggia il luogo in cui si dice che Abramo abbia pregato rivolto verso la Ka'ba. Dall'interno o nei pressi del santuario coperto di Ibrāhīm i pellegrini recitano una preghiera con due prosternazioni. Vicino al Maqām Ibrāhīm, a oriente della Ka'ba, si trova il pozzo di Zamzam. Ogni pellegrino beve un sorso della sua acqua, che si dice abbia sapore salmastro. Sul lato nordoccidentale della Ka'ba, un basso muro semicircolare racchiude uno spazio, noto col nome di al-Ḥiǧr, che si crede sia il sito delle tombe di Ḥāǧar e Ismā'īl. Si dice anche che sia il luogo accanto alla Ka'ba dove Muḥammad avrebbe dormito la notte del suo viaggio miracoloso da Mecca a Gerusalemme.

Dopo le circumambulazioni e le visite, i pellegrini lasciano la Moschea Sacra (uscendo con il piede sinistro) attraverso la Porta della Purezza, sul lato sudorientale. Ad alcuni metri di distanza si trova la collinetta di al-Ṣafā, da cui comincia il *sa'y*, il rito della corsa, che si compie percorrendo sette volte la distanza fra al- Ṣafā e la collinetta di al-Marwa, a circa 410 metri a nord-est della Moschea Sacra. Il *sa'y* commemora la disperata ricerca dell'acqua di Ḥāǧar nel deserto meccano, e completa i riti della *'umra*. I visitatori di Mecca che intendono eseguire soltanto la *'umra* e i pellegrini che vi giungono troppo presto per lo *ḥaǧǧ* a questo punto si sconsacrano con il rito del taglio dei capelli e abbandonando l'abito dell'*ihrām*. (Vedi più avanti).

Ḥaǧǧ, il pellegrinaggio maggiore. Lo *ḥaǧǧ* vero e proprio comincia l'ottavo giorno di Ḏū al-Ḥiǧǧa, il giorno della partenza per Arafat, una località situata a circa ventuno chilometri a oriente di Mecca. (Per il percorso e i siti del pellegrinaggio vedi la figura 2). Molti pellegrini trascorrono la prima notte a Minā, come si dice che abbia fatto lo stesso profeta Muḥammad, mentre altri si spingono fino ad Arafat. La meta finale di tutti i pellegrini è Ǧabal al-Raḥma, il Monte della Misericordia, situato nella pianura orientale di Arafat, che deve essere raggiunto a mezzogiorno del nove di Ḏū al-Ḥiǧǧa.

Arafat. Le autorità musulmane concordano che «non c'è *ḥaǧǧ* senza Arafat», cioè senza il rito di *wuqūf*, «stare» sul Monte della Misericordia. Secondo una leggenda, Adamo ed Eva si incontrarono per la prima volta e si «conobbero» (*'arafū*) ad Arafat, dopo la lunga sepa-

razione seguita all'espulsione dal Paradiso. La tradizione vuole che anche Ibrāhīm sia venuto ad Arafat per eseguire il *wuqūf*. Il profeta Muḥammad, infine, si rivolse a una folla di seguaci che eseguivano il *wuqūf* durante il suo pellegrinaggio d'addio, e gli vengono attribuite le seguenti parole, pronunciate in tale occasione: «O popolo, udite quello che ho da dirvi, poiché non so se sarò ancora qui con voi dopo questo giorno... In verità, tutti i musulmani sono fratelli... e il vostro Signore è uno». La tradizione associa a questa occasione anche la rivelazione dell'ultimo versetto coranico recitato da Muḥammad: «Oggi v'ho resa perfetta la vostra religione, e ho compiuto su voi i Miei favori, e M'è piaciuto darvi per religione l'Islam» (5,3). Il Giorno dello Stare sull'Arafat i pellegrini fanno un'abluzione e recitano le preghiere canoniche nella moschea situata vicino all'entrata occidentale della pianura. Quando il sole passa il meridiano di mezzogiorno, il Monte della Misericordia brulica di pellegrini. I temi della fratellanza e del pentimento dominano nei sermoni e nelle suppliche del pomeriggio.

Muzdalifa. Al tramonto la scena della preghiera cambia improvvisamente, quando i pellegrini si agitano per levare il campo e cominciare ad «affrettarsi» verso Muzdalifa. Questo rito è detto *ifāḍa* («corsa») o *nafra* («fuggi fuggi») e nei diari dei pellegrini viene descritto come un momento di assoluta confusione. Ciò nonostante, come la fase precedente in cui stanno rispettosamente in piedi, anche la corsa a Muzdalifa è un rito di significato antico: non è semplicemente un comportamento di massa indisciplinato. A Muzdalifa, pochi chilometri sulla strada del ritorno a Mecca, i pellegrini si fermano sia per osservare il tramonto, sia per recitare la preghiera della sera, la *ṣalāt*. La *sunna* del Profeta ha

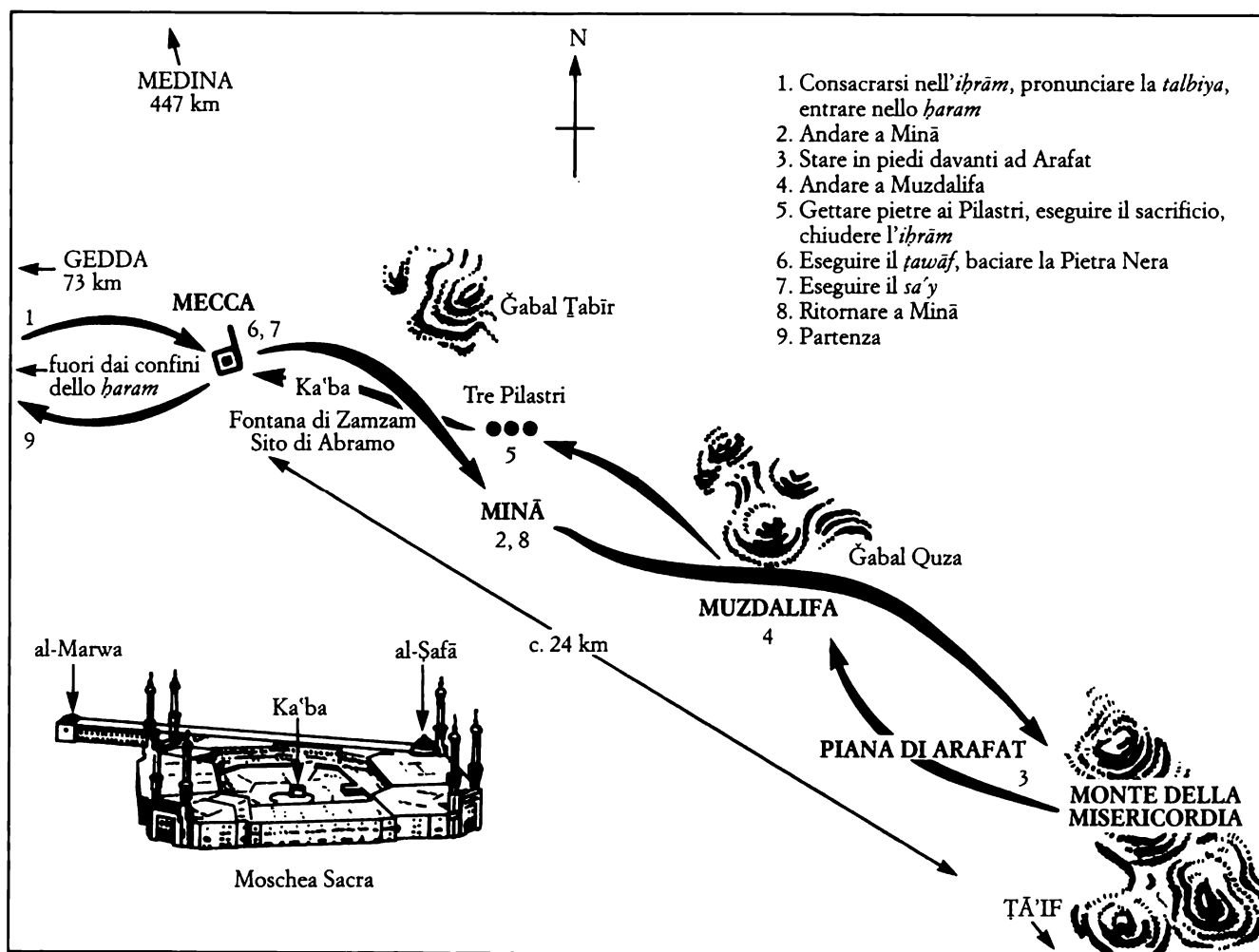



FIGURA 2. *Mappa schematica dei luoghi e delle azioni rituali dello* ḥaǧǧ.

inaugurato la tradizione di passare la notte a Muzdalifa, anche se è permesso, dopo la sosta a Muzdalifa, spingersi più vicino a Minā. Il Corano dice: «Quando avrete fatto la *ifāḍa* da 'Arafāt, menzionate il nome di Dio presso il monumento sacro (*almaš'ar al-ḥarām*)», ossia a Muzdalifa (2,198). Oggi una moschea a Muzdalifa indica il luogo in cui i pellegrini si raccolgono per eseguire una *ṣalāt* speciale. Durante la sosta a Muzdalifa, inoltre, i pellegrini raccolgono alcune pietruzze per la lapidazione rituale del giorno dopo, a Minā.

Minā. Il dieci di Ḏū al-Ḥiǧǧa è l'ultimo giorno ufficiale del periodo dello *ḥaǧǧ*. La maggior parte dei rituali di questa giornata hanno luogo a Minā e comprendono: 1) il getto di sette pietruzze contro il pilastro di Aqaba; 2) la festa del grande sacrificio ('Īd al-Aḍḥā); 3) il rito della sconsacrazione dalla condizione di *iḥrām*; e 4) la visita a Mecca per il *ṭawāf*, detto *al-ifāḍa*.

La storia di Ibrāhīm che doveva sacrificare Ismā'īl fornisce il significato simbolico al rito della lapidazione e al sacrificio di sangue. Si dice che, tornando da Arafat, Ibrāhīm ricevette da Dio il comando di sacrificare ciò che gli era più caro, il figlio Ismā'īl. Sulla via per Minā, Satana gli sussurrò tre volte (oppure a lui, a Ismā'īl e a Ḥāǧar), tentandolo (o tentandoli) a non obbedire al terribile comando. La risposta, secondo la leggenda, fu un lancio di pietre per respingere il Tentatore. Al centro di Minā si trovano tre pilastri di mattoni e malta, simboli della tentazione di Satana, e il pilastro detto Aqaba è il sito dove i pellegrini si riuniscono la mattina del dieci di Ḏū al-Ḥiǧǧa, di buon'ora, per gettare sette sassi. Dopo la lapidazione, i pellegrini che possono permetterselo offrono il sacrificio cruento di un agnello oppure di una capra (a volte di un cammello), per commemorare la sostituzione divina con un montone per il sacrificio di Abramo. I manuali dello *ḥaǧǧ* raccomandano suppliche che esprimano la volontà del pellegrino di sacrificare a Dio ciò che gli è più caro. La carne viene consumata dalla famiglia e dagli amici e ciò che avanza viene dato ai poveri. La festa del grande sacrificio viene celebrata nello stesso giorno dai musulmani di tutto il mondo, con riunioni di famiglia e di amici.

Ṭawāf al-ifāḍa e taḥallul. Dopo il sacrificio e la festa, comincia il processo del *taḥallul*, la sconsacrazione, con il taglio dei capelli. Molti uomini seguono la tradizione di rasarsi completamente il capo, mentre per le donne, e per gli uomini se lo desiderano, il taglio di tre capelli è sufficiente per soddisfare la richiesta rituale. Segue, quindi, una visita a Mecca per un altro rito di circumambulazione, noto come *ṭawāf al-ifāḍa*. I pellegrini che non hanno ancora completato i riti della *'umra* possono farlo in questo momento.

La Ka'ba stessa viene purificata e rinnovata ritualmente durante i tre giorni dello *ḥaǧǧ*. Poco prima dell'inizio dello *ḥaǧǧ*, la *kiswa* nera – rovinata e strappata da un anno di esposizione alle intemperie – viene sostituita da una bianca, che richiama l'indumento *iḥrām* indossato dai pellegrini. Quando i pellegrini sono partiti per Arafat, le autorità meccane aprono la porta della Ka'ba allo scopo di lavarne l'interno, atto che simboleggia l'eliminazione degli idoli dalla casa sacra ad opera del Profeta. I pellegrini, che il dieci di Ḏū al-Ḥiǧǧa ritornano per il *ṭawāf al-ifāḍa*, sono accolti dalla vista di una nuova splendente *kiswa* nera. Nei primi tempi dell'Islam la nuova *kiswa* e altri doni per il santuario di Mecca e di Medina venivano inviati ogni anno dai califfi, doni che venivano portati da una carovana di cammelli in un contenitore decorato chiamato *maḥmal*. Dal XIII secolo fino al 1927 è stata una carovana dall'Egitto a portare ogni anno la nuova *kiswa*. Dal 1927 la *kiswa* viene fabbricata da una ditta di Mecca.

Quando il *ṭawāf al-ifāḍa* è stato completato, la cessazione della condizione di consacrazione diventa definitiva nel momento in cui viene abbandonato l'abbigliamento da pellegrino, che viene sostituito dagli abiti normali. Ora tutte le proibizioni dell'*iḥrām* sono revocate e la maggior parte dei pellegrini ritorna a Minā per trascorrere qualche ora in trattenimenti di carattere sociale, dall'undici al tredici di Ḏū al-Ḥiǧǧa. In ognuno di questi giorni è *sunna* gettare sette pietruzze a ciascuno dei tre pilastri di Minā. Questo enorme numero di pellegrini, alloggiati in un grande numero di tende piantate lungo la stretta vallata di Minā, si tranquillizza in un'atmosfera rilassata di scambi amichevoli di saluti religiosi e di incontri con musulmani provenienti da ogni parte del mondo. Al tramonto del giorno tredici la pianura di Minā deve essere sgombrata. Molti vorranno passare qualche altra giornata a Mecca, ma tutti faranno un'ultima visita alla Ka'ba per un'ultima circumambulazione, *ṭawāf al-qudūm*, che è permessa senza alcuna condizione e senza l'abito dell'*iḥrām*. Lo *ḥaǧǧ* è così completato e ogni pellegrino lascia i territori sacri con il titolo onorifico di *ḥaǧǧī*.

La Ziyāra, o visita ai luoghi santi. La Moschea Sacra di Mecca, la Moschea del Profeta a Medina e la moschea di al-Aqṣā, a Gerusalemme, sono i templi più sacri della fede islamica e le relative città sono le più sante per i musulmani. Ogni anno, quindi, solitamente prima o subito dopo lo *ḥaǧǧ*, giungono in Arabia molti visitatori musulmani per compiere un altro pellegrinaggio, alla Moschea del Profeta e al suo sepolcro in Medina. Queste visite non hanno il peso di un dovere religioso per la legge islamica e non sono parte costitutiva dello *ḥaǧǧ*, tuttavia la *ziyāra*, o visita ai luoghi santi, è un aspetto essenziale della religiosità musulmana tradizionale. Ci sono molti monumenti, sia a Mecca sia a Medina, che indicano il sito della casa, del sepolcro e di vari

avvenimenti connessi con il Profeta, con la sua famiglia e con i suoi compagni più vicini. Le guide per la *ziyāra* conducono i pellegrini a questi siti, dove vengono recitate preghiere e proposte meditazioni.

La visita più importante è quella alla Moschea del Profeta a Medina. Sotto la guida di uno šayḫ, i visitatori entrano nella moschea attraverso un passaggio detto Porta della Pace, mormorando una preghiera. All'interno della moschea, così come appare oggi, si trova una cancellata di ottone, che indica i limiti dell'allora più piccola dimora e moschea del Profeta. All'interno di questa cancellata d'ottone i pellegrini eseguono una *ṣalāt* che prevede due prosternazioni seguite da suppliche. Nei pressi si trova il mausoleo del Profeta, con la sua cupola verde, dove i pellegrini pronunciano suppliche e lodi per il Profeta. Il mausoleo del Profeta racchiude il sepolcro dei primi due califfi dell'Islam, Abū Bakr e 'Umar, per i quali si possono recitare delle preghiere.

L'interpretazione dello ḥaǧǧ. Il significato del pellegrinaggio a Mecca, in generale e nei suoi numerosi dettagli, è stato argomento di molti studi da parte dei musulmani, attraverso i secoli, e da parte dei non musulmani, nei tempi moderni. Benché lo *ḥaǧǧ* sia un dovere accuratamente definito dalla legge islamica, la grande difformità dei partecipanti, con gradi e tipi diversi di religiosità, viene adattata con notevole facilità alle strutture delle interpretazioni tradizionali. Le varie scuole giuridiche, per esempio, differiscono sul grado di rigidità rituale da richiedere durante il tempo in cui il pellegrino deve eseguire il rito di «stare» ad Arafat. I pellegrini più devoti cercano di emulare ciò che il Profeta raccomandava e praticava a ciascuna stazione all'interno dei territori sacri, mentre altri si limitano a soddisfare le richiesta minime delle interpretazioni più indulgenti delle scuole giuridiche. In pratica, per ogni rito, come ad esempio per il sacrificio cruento di Minā, l'impossibilità fisica o economica di rispettare alla lettera le condizioni previste può essere compensata con più semplici riti di sostituzione, come preghiere o digiuni.

Il continuo processo di interpretazione dei significati e delle imposizioni dello *ḥaǧǧ*, all'interno dello schema generale delle simbologie islamiche, è testimoniato dagli scritti dei musulmani contemporanei. Uno dei problemi maggiormente discussi è la quantità di pellegrini che possono raccogliersi, volta a volta, rispetto allo spazio fisico disponibile per l'esecuzione dei riti. La massa di oltre due milioni di pellegrini che gettano sassi contro i pilastri di Minā, per esempio, ha indotto le autorità saudite preposte allo *ḥaǧǧ* a escogitare varie modalità per organizzare e regolamentare lo spazio comune entro il quale eseguire il rituale. La macellazione di centinaia di migliaia di animali a Minā, in un spazio e in un tempo limitati, produce un notevole problema sanitario, in particolare quando lo *ḥaǧǧ* ha luogo nei mesi torridi dell'estate. Alcuni propongono soluzioni alternative, modalità rituali con cui i pellegrini potrebbero egualmente soddisfare il significato che sta alla radice del sacrificio, ossia la rinuncia a ciò che è più caro. Altri, sulla base di affermazioni contenute nella *sunna* o proposte dalle scuole giuridiche, hanno suggerito un ampliamento del tempo previsto per il compimento di riti come la lapidazione e il sacrificio cruento.

Il problema dell'interpretazione e del significato deve essere visto in rapporto con i cambiamenti politici e tecnologici avvenuti anche nel mondo islamico. La nascita del nazionalismo, per esempio, ha aggiunto una nuova dimensione alla ricerca di unità rituale nei territori sacri. I trasporti di massa hanno reso possibile il viaggio a Mecca a un numero enorme di pellegrini. Alle tradizionali esperienze di avventura e di ospitalità lungo i percorsi dello *ḥaǧǧ*, un numero sempre maggiore di pellegrini contemporanei preferisce le comodità di un viaggio più veloce e più sicuro. La possibilità di seguire da casa tutto lo *ḥaǧǧ* attraverso la televisione, inoltre, permette all'intera comunità musulmana di realizzare un'esperienza audiovisiva dei riti del pellegrinaggio. Lo *ḥaǧǧ* sta, dunque, diventando sempre di più un avvenimento mediatico per il mondo islamico di oggi.

BIBLIOGRAFIA

Un moderno manuale musulmano sullo *ḥaǧǧ* è A. Kamal, *The Sacred Journey*, New York 1961, London 1964. Un testo con fotografie a colori e testo esplicativo è M. Amin, *Pilgrimage to Mecca*, Nairobi 1978. *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1938 e 1960- (sia la prima che la nuova edizione) sono buone fonti di informazioni sull'argomento; in particolare vedi le voci *Ḥadjdj* e *Ka'ba*.

Fra i lavori che cercano di analizzare e interpretare lo *ḥaǧǧ* dalla prospettiva della storia delle religioni e della sociologia, cfr. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris 1923. Sullo *ḥaǧǧ* in relazione allo studio dei rituali nella storia delle religioni, cfr. gli interventi di F.M. Denny e W.R. Roff, in R.C. Martin (cur.), *Islam and the History of Religions*, Berkeley 1983. D.E. Long, *The Ḥajj Today. A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, Albany/N.Y. 1979, analizza vari problemi sociali e igienici, nonché i tentativi del governo dell'Arabia Saudita di risolverli (utile la bibliografia).

Buone informazioni storiche sul pellegrinaggio, in diverse epoche del passato, si trovano nei numerosi racconti scritti sullo *ḥaǧǧ* da viaggiatori e avventurieri. I più noti sono R.Fr. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, I-II, London 1893; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, I-II, London-New York 1928 (che descrive lo *ḥaǧǧ* del 1925 – periodo dell'incursione di Ibn Sa'ūd nell'Arabia occidentale – e contiene numerose informazioni e descrizioni geografiche dei luoghi più impor-

tanti dello *ḥaǧǧ* e di numerose località visitate a Mecca e nei dintorni). Il ruolo di Mecca e dei Meccani in relazione allo *ḥaǧǧ* è stato studiato da Chr.Sn. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden 1931 (cfr. anche, del medesimo autore, *Het mekkaansche feest*, Leiden 1880; trad. it. *Il pellegrinaggio alla Mecca*, Torino 1981, 1989).

RICHARD C. MARTIN

POESIA ISLAMICA. Fin dalla sua fondazione, nei primi decenni del VII secolo d.C., l'Islam divenne la religione dominante in diverse aree culturali e linguistiche, e in tutte fiorì una produzione poetico-religiosa. Ne tratteremo qui limitatamente alla produzione nelle lingue classiche della letteratura islamica, l'arabo e il persiano, e in alcuni dialetti di regioni che oggi fanno parte della Turchia, dell'Afganistan, del Pakistan e dell'India.

Arabo. L'Islam delle origini non fu del tutto benevolo con la poesia: un versetto coranico ben noto (26,226) critica aspramente i poeti. La poesia preislamica si dedicava per lo più all'elogio del vino, dei piaceri dei sensi e di cose mondane d'altro genere, che la nuova religione proibiva. Ma inevitabilmente cominciò a emergere una poesia religiosa, che raggiunse la prima importante fioritura intorno al IX secolo, quando il Sufismo – corrente mistica dell'Islam – spostò l'accento da un ascetismo estremo a un rapporto di amore personale tra il fedele e Dio. La forza emotiva liberata da questa intima e profonda relazione trovava nella poesia la sua naturale espressione. Fra i più notevoli poeti del periodo si annovera la mistica irachena Rābi'a al-'Adawīya (morta nell'801), l'egiziano Ḏū al-Nūn (morto nell'859), Sumnūn l'Amante (morto dopo il 900), Šiblī (morto nel 945), e il famoso «martire dell'amore» al-Ḥallāǧ (morto nel 922), tutti di Bagdad. Il loro tema principale è l'esperienza dell'amore in tutti i suoi aspetti e fasi: l'angoscia della separazione, la gioia del ricongiungimento, la lotta continua per la dignità e la fedeltà, il desiderio ardente della morte. [Vedi *RĀBI'A AL-'ADAWĪYA* e *AL-ḤALLĀǦ*].

Dopo la vita drammatica e l'opera di al-Ḥallāǧ, la qualità della poesia ṣūfī decadde fino al XIII secolo, quando vide una nuova fioritura letteraria. I maggiori scrittori mistici di questo periodo furono Ibn al-'Arabī (morto nel 1240) e Ibn al-Fāriḍ (morto nel 1235). Entrambi furono autori di poesie liriche, ma il primo è molto più famoso per i suoi trattati in prosa, e l'altro per il suo *Tā'īya,* un'opera di 750 versi, assai elaborata retoricamente, sul viaggio del mistico verso Dio. Già prima di questo periodo il centro dell'attività poetica ṣūfī si era spostato in Iran. [Vedi *IBN AL-'ARABĪ* e *IBN AL-FĀRIḌ*].

Persiano. Indagare la poesia persiana significa entrare in un mondo di convenzioni letterarie e di complicazioni stilistiche non facilmente comprensibili per uno straniero. Centinaia di immagini e di motivi di repertorio – vino e taverna, luna e giardino, idoli e moschee, allodole, calici, giovani attraenti, dame velate, chiome arruffate, eroi dell'epica amorosa con le loro lotte grandiose – sono intrecciati insieme in combinazioni infinite e infinite sfumature. Forse la cosa più complicata da afferrare è la sottile interazione fra spiritualità e sensualità. L'amante sarà ubriaco di vino, acceso di passione per un bel giovinetto, o ebbro di Dio? Spesso non c'è una risposta chiara.

La forma lirica persiana più importante è il *ġazal*: costruito in distici liberamente legati da un'unica rima, si presta bene ai modi complessi e allusivi preferiti dai poeti persiani. La prima breve forma usata dai mistici persiani, risalente all'XI secolo, è il *rubā'ī*, o quartina. Andrebbero ricordate anche due forme più lunghe: la *qaṣīda*, derivata dall'arabo, lungo poema laudativo a rima unica, introdotto da una poesia amatoria, da cui probabilmente si sviluppò il *ġazal*; e il *matnavī*, che mette insieme narrazione, descrizione, riflessione ed espressione emotiva in quartine rimate, con una quantità di versi che varia da alcune centinaia fino alle decine di migliaia.

Benché l'Iran abbia prodotto molti e vigorosi poeti religiosi, tutti sembrano ruotare intorno al maggiore di essi, Mawlānā Ǧalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), che assunse lo pseudonimo di «Sole di Tabriz» e diede origine all'ordine dei danzatori estatici, i Mevlevi (noti in Occidente come Dervisci rotanti). Prima di lui due poeti importanti furono Sanā'ī (morto intorno al 1131) e 'Aṭṭār (morto forse nel 1221), entrambi meglio conosciuti per i loro *maṯnavī* che per le opere più brevi. Anche Aḥmad al-Ġazālī (morto nel 1126) e Rūzbihān Baqlī (morto nel 1209) ebbero notevole influsso sullo sviluppo della poesia mistica persiana. [Vedi *RŪMĪ, ǦALĀL AL-DĪN* e *'AṬṬĀR, FARĪD AL-DĪN*].

Rūmī aveva trentasette anni, insegnava teologia mistica ed era padre di due figli adolescenti quando la sua vita venne improvvisamente sconvolta dall'incontro con un derviscio errante di nome Šams al-Dīn di Tabriz. Fra i due mistici si creò un legame profondo, tanto da far dimenticare a Rūmī il mondo, la famiglia e i discepoli. Dopo un anno e mezzo, di fronte alla collera e alla gelosia dei compagni di Rūmī, Šams scomparve. Fu allora che Rūmī si diede alla poesia e si fece derviscio rotante, sfogando così lo strazio per la perdita dell'amico diletto. In un primo momento, tuttavia, i due tornarono a riunirsi con l'aiuto del figlio maggiore di Rūmī, ma furono poi divisi definitivamente per opera

del figlio minore, il quale, sembra, complottò per l'assassinio di Šams.

Dal 1245 fino alla morte, circa trent'anni più tardi, Rūmī compose un abbondante, ricco e profondo corpo poetico. La sua raccolta di liriche comprende circa trentacinquemila distici e il suo monumentale *Maṯnavī* è stato chiamato «Corano in persiano». «I soggetti di Rūmī coprono quasi ogni aspetto della vita, ma il centro dei suoi pensieri è l'Amore» (Schimmel, 1982, p. 101). Molto egli scrive dell'amore umano e molto dell'amore come forza travolgente per se stesso, dell'amore come Dio, talvolta anche (per quanto l'espressione dovesse suonare sconvolgente) dell'amato umano appena distinguibile da Dio. Le sue rappresentazioni infinitamente varie «paiono comprendere tutti i simboli dei mistici d'Oriente e d'Occidente» (Schimmel, 1982, p. 101).

Fra i numerosi poeti religiosi che scrissero in persiano, dopo Rūmī, notevoli sono 'Irāqī (morto nel 1289), Maġribi (morto nel 1406), Ḥāfiẓ. (morto nel 1390) e Ǧāmī (morto nel 1492). Gli ultimi due sfoggiano con grande abilità un'elaborazione musicale e retorica e un linguaggio figurato ridondante e sensuale, tanto che la componente «mistica» dei loro versi risulta particolarmente ambigua. Si aggiunga che la poesia persiana fu prodotta per gran parte nell'India musulmana, anche più che nella stessa Persia. La tradizione indopersiana risalente all'XI secolo produsse come primo raffinato poeta Amīr Ḫusraw (morto nel 1325), più che altro poeta di corte, ma anche discepolo di un maestro ṣūfī. Ancora nel XIX secolo il grande poeta Ġālib, più importante per le sue opere in urdu, compose anche un ampio *dīvān* in persiano. [Vedi *ḤĀFIẒ ŠĪRĀZĪ* e *ḪUSRAW, AMĪR*].

Turco. La produzione mistica turca può farsi risalire al XII secolo e ha il suo grande poeta in Yunus Emre (morto nel 1321). Pur usando talvolta i metri classici persiani, Yunus diede la preferenza alle forme popolari turche: i suoi versi forti e famosi godono ancora di vasta popolarità. Dalla campagna anatolica, dove viveva, cantò tutte le fasi della ricerca di Dio con vivida fantasia descrittiva. Alcune delle sue poesie più espressive, forse destinate alla recitazione dei dervisci che si riunivano a cantare e a danzare in onore di Dio, fluiscono di continuo attraverso un ritornello in cui ricorre il nome di Allāh. [Vedi *YUNUS EMRE*].

Kaygusuz Abdāl, poeta del secolo XV, compose versi eccentrici, divertenti, a volte senza senso, legati alle tradizioni popolari turche e paragonabili a uno stile di poesia mistica rintracciabile in altre parti del mondo e caratterizzato dal paradosso, dalla comicità e da intenzionale follia. Sia Kaygusuz che Yunus appartenevano all'ordine ṣūfī bektāšita, che ebbe un ruolo importante nella vita religiosa turca dal XIII agli inizi del XIV secolo. Terzo poeta importante di quest'ordine fu Pir Sulṭān Abdāl (morto nel 1560). Altri poeti di rilievo appartenevano a ordini diversi, come 'Imāduddīn Nesīmī (morto nel 1417), Eşrefoğlu Rūmī (XV secolo) e Niyāsī Mişrī (morto nel 1697). Nonostante l'abolizione degli ordini ṣūfī, ordinata nella Turchia di Kemal Atatürk (1925), l'impulso mistico continuò a esprimersi nella poesia: un esempio recente è quello di Ismail Emre (morto nel 1973), detto «il nuovo Yunus Emre».

Lingue dell'Asia meridionale. La religiosità islamica ha trovato vigorosa espressione anche nelle lingue locali dell'Asia meridionale, dall'Afganistan all'estremità meridionale dell'India. Testimonianze provenienti da poeti e maestri dei periodi formativi di queste letterature regionali rivelano, da un lato, una tenace difesa dell'uso di una lingua non classica, e, dall'altro, orgoglio e amore profondi per la madrelingua. Quest'ultima aveva il vantaggio della freschezza, dell'intimità, dell'immaginario familiare e soprattutto della comprensione da parte della gente comune, cui erano ignoti sia l'arabo che il persiano. Le convenzioni letterarie persiane ebbero naturalmente la loro influenza, ma non più del folclore locale, della narrativa e degli stili di canto popolari. Il simbolismo induista mescolato con quello islamico, come nel movimento *bhakti*, raggiunse il culmine nell'India settentrionale fra il XIV e il XVII secolo. Mentre emergeva questa religiosità devozionale popolare, i poeti induisti e musulmani condividevano la tendenza ad avversare l'intellettualismo, il ritualismo meccanico e ogni sorta di elitarismo (caste, clero, burocrazia).

La dominazione politica e culturale musulmana sull'India, dalle prime incursioni dell'VIII secolo fino alla morte dell'ultimo imperatore fantoccio, oltre mille anni più tardi, si concentrò nei due terzi settentrionali del subcontinente. Pashto, sinḏi, panjabi, hindi, urdu, bengali sono alcune delle tante lingue con cui i musulmani cantarono le lodi e l'amore per Dio e il suo Profeta. Molta di questa poesia ci è pervenuta anonima o con attribuzioni dubbie. Un elenco dei poeti potrebbe iniziare con i tre discepoli del santo ṣūfī Niẓām al-Dīn Awliyā', cioè Amīr Ḫusraw (morto nel 1325), Ḥasan Dihlawī (morto nel 1328) e Abū 'Alī Qalandār Panīpatī (morto nel 1323), tutti di Dehli. Verso la fine del XII secolo, quando Dehli divenne sede dell'Impero musulmano, la forma locale di hindi era in via di trasformazione, con l'apporto di un grande numero di termini arabi e persiani, risultandone un linguaggio che alla fine avrebbe avuto una grafia persiana e il nome di urdu. Questa lingua incominciò a distinguersi letterariamente in una forma meridionale, nota come daḫni urdu, nei secoli XV e XVI, e facendosi sempre più raffinata, fino a

quando non divenne il mezzo espressivo della poesia mistica di Sīrāğ Awrangābādī (morto nel 1765), dell'ordine ṣūfī Daẖni.

Fu infatti nel XVIII secolo che l'urdu raggiunse una propria autentica espressione. Poeti importanti furono Bēdil (morto nel 1721), Sirhindī (morto nel 1624) e Walī (morto nel 1695), tutti appartenenti all'ordine ṣūfī naqšbandita. Ma la figura dominante fra i poeti religiosi in urdu è Ḫwāğa Mīr Dard (morto nel 1785), autore fecondo in prosa e in versi, la cui peraltro esigua raccolta di liriche urdu è, secondo la Schimmel, «di insuperabile bellezza».

Altri grandi poeti urdu dei secoli XVIII e XIX non possono definirsi fondamentalmente «mistici», anche se di fatto non si possono considerare avulsi dalla tradizione mistica. Il tema dominante della poesia urdu (soprattutto della sua forma preminente, il *ġazal*) è l'amore, la cui espressione è impregnata dei simboli e delle convenzioni ereditate dalla tradizione persiana. In poeti come Mīr (morto nel 1810) e Ġālib (morto nel 1869), l'amore di un oggetto umano, l'amore come principio trascendente e l'amore come legame con Dio, e sua vera natura, continuano ambiguamente a giustapporsi e a sovrapporsi l'un l'altro.

Di altre tradizioni locali si può fare soltanto brevemente cenno. I maggiori poeti in sindi e panjabi, Šāh 'Abdul Laṭīf e Bullhē Šāh, morirono entrambi lo stesso anno, nel 1752; ed entrambi, pur essendo autori di liriche su vari temi, sono particolarmente amati per le interpretazioni mistico-poetiche di racconti popolari. Come poeti di rilievo vanno citati ancora Qāḍi Qādan (morto nel 1551) e Sachal Sarmast (morto nel 1826), in sindi; Mādō Lāl Ḥusayn (morto nel 1593) e Sulṭān Bāhū (morto nel 1691), in panjabi. La voce più innovatrice, fra i poeti mistici in pashto, è quella di 'Abdurraḥmān (morto nel 1709). Durante i secoli XV e XVI, un certo numero di poeti ṣūfī in dialetto indiano avaḏi produssero lunghi poemi narrativi allegorici, specialmente interessanti per la mescolanza di miti induisti e musulmani. Il più notevole è il *Padmāvatī* di Malik Muḥammad Ğā'isī (morto dopo il 1570). Una produzione di bella e vigorosa poesia islamica fiorì anche nel Bengala orientale (odierno Bangladesh). Ciascuna di queste letterature regionali ha tratti propri ben distinti, influenzati dalle peculiarità e dalle tradizioni locali.

Poesia in lode del Profeta. Lungo la storia dell'Islam e in tutte le lingue del mondo islamico i poeti ebbero espressioni ardenti di lode e di amore per Muḥammad. Poiché l'amore del Profeta è stato definito la forza più potente che unisce l'Islam, nessun altro tema potrebbe fornire una conclusione più appropriata a questo panorama della poesia religiosa islamica.

La tradizione iniziò all'epoca in cui il Profeta era ancora in vita, quando i contemporanei Ka'b ibn Zuhayr e Ḥassān ibn Ṯābit lo glorificarono in versi. Nei secoli seguenti innumerevoli poeti scelsero di cantare gli eventi della sua vita, la potenza del suo nome, la speranza nella sua intercessione il Giorno del Giudizio, la sua identificazione con il simbolismo della luce, la bellezza e le nobili qualità, la nascita e l'ascensione al cielo, il potere taumaturgico di donare salute e salvezza.

Tra i più famosi autori di poesia *na'tīya* in arabo è al-Būṣīrī (XIII secolo). La tradizione persiana inizia con Sanā'ī (XII secolo) e comprende, fra gli altri, Rūmī, 'Aṭṭār, Ğāmī e Sa'dī. Altri esempi abbondano nei dialetti indiani, in turco e swahili. Tutte le forme e gli stili poetici, dal più semplice al più raffinato, sono chiamati a esaltare Muḥammad, l'amico, l'esempio supremo, il «fulgore di ambedue i mondi». Muḥammad Iqbal, poeta urdu del XX secolo, dà un'idea della potenza e dell'universalità del tema quando dichiara: «L'amore del Profeta scorre come il sangue nelle vene della comunità». [Vedi *IQBAL, MUḤAMMAD* e *SA'DĪ, AL-*. Vedi anche *SUFISMO*; *GINĀN*; *NUBŪWA*; *SAMĀ'*].

BIBLIOGRAFIA

A.J. Arberry (ed. e trad.), *F. 'Irāqī, 'Ushshāqnāma. The Song of the Lovers*, Oxford 1939.

E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1902, 1921, Cambridge 1957.

J.T.P. de Bruijn, *Of Piety and Poetry*, Leiden 1983.

É. Dermenghem (trad), *L'Éloge du vin (al-kahmriyya). Poème mystique de Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdel-ghani an-Nabolosi*, Paris 1931.

E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-1909, rist. 1958-1963.

A. Pagliaro e A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milano 1960.

H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddīn 'Aṭṭārs*, Leiden 1955.

Annemarie Schimmel, *As through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, New York 1982.

Annemarie Schimmel, *And Muhammed Is His Messenger*, Chapel Hill/N.Y. 1985

LINDA HESS e ANNEMARIE SCHIMMEL

POLEMICA MUSULMANO-EBRAICA. Fino al XVIII secolo la maggioranza degli Ebrei viveva in paesi governati da musulmani, dove condivideva con i cristiani lo *status* di minoranza «protetta», tollerata di malavoglia e talora, in talune zone, soggetta a discriminazioni, ostilità, violenze e attacchi.

La letteratura araba, depositaria delle tradizioni teologiche islamiche, veicola e rispecchia la situazione nel

corso dei secoli. Se la maggior parte di tali tradizioni è di origine musulmana, Ebrei e cristiani hanno talvolta apportato il proprio contributo con opere in lingua araba, oltre che con quelle scritte, rispettivamente, in ebraico e in siriaco.

Nella vasta letteratura in arabo che si sviluppò nei primi secoli dell'Islam figuravano opere sulla religione, sul settarismo, sui trattamenti riservati alle minoranze e così via. Gli storici e i viaggiatori che hanno cercato di tratteggiare lo sviluppo delle fedi, la nascita dell'Islam e la sua marcia vittoriosa attraverso Paesi e continenti hanno anche preso in esame i non musulmani e le loro credenze. Il dibattito accademico concernente i non musulmani tendeva inevitabilmente a mostrare gli errori dei miscredenti. Fu in tal modo che nacquero le polemiche e, una volta iniziata la disputa, queste diedero origine a scritti apologetici.

Polemiche musulmane. La Scrittura musulmana affermava che l'Islam era la continuazione di religioni precedenti, ed era noto l'atteggiamento del Profeta verso i loro depositari – Ebrei e cristiani. Secondo il Corano, gli Ebrei (definiti Yahūd o Banū Isrā'īl, «Figli d'Israele») erano un popolo antico, che discendeva da Abramo e che in seguito Mosè aveva condotto fuori dall'Egitto. Nonostante fossero prediletti dal Signore, che inviava loro profeti affinché fossero istruiti e guidati, furono irretiti dal peccato e dalla disobbedienza, venerarono il vitello d'oro, uccisero i profeti, respinsero Gesù e vennero infine puniti con la distruzione, l'esilio e la diaspora. Il Corano riportava, inoltre, che il Profeta non solo aveva combattuto gli Arabi pagani, ma si era anche scontrato con gli Ebrei che vivevano in Arabia, soprattutto con quelli medinesi, e che tale contrasto si era tramutato in un conflitto militare quando costoro avevano respinto il Profeta e la rivelazione.

Tali notizie sono ampliate e abbellite nelle raccolte di tradizioni (*ḥadīṯ*) che si diffusero nell'Islam delle origini e vennero ulteriormente arricchite con l'attività esegetica, poiché le allusioni coraniche alle storie bibliche diedero vita a commentari sulla tradizione ebraica. I commentatori musulmani spiegavano che, per quanto gli Ebrei fossero stati edotti sulla venuta di Muḥammad, avevano ignorato tali allusioni o avevano cercato di interpretarle o di occultarle. Avevano anche composto racconti fra le *Isrā'īlīyāt* (narrazioni ambientate nel periodo dei Banū Isrā'īl) che fuorviavano i veri credenti. Anche gli Ebrei convertiti all'Islam fornivano informazioni, seppure tendenziose, sulla tradizone ebraica e sul passato ebraico. Ka'b al-Aḥbār ne è una figura rappresentativa: ebreo dello Yemen, abbracciò l'Islam circa sei anni dopo la morte del Profeta e venne considerato un esperto delle Scritture precedenti. È presumibile che la disposizione antiebraica dei cristiani del Vicino Oriente penetrasse nelle cerchie islamiche in seguito alla loro conversione all'Islam.

Le prime polemiche, che possono essere fatte risalire alle controversie dell'VIII-IX secolo presso la corte abbaside di Bagdad, sono di norma rivolte sia contro gli Ebrei sia contro i cristiani. Una letteratura polemica specificamente antiebraica emerge solo per gradi, cominciando con capitoli dedicati agli Ebrei e all'Ebraismo e con opere di Ebrei convertiti all'Islam. Sebbene tali scritti siano menzionati dagli storici arabi, gli esemplari più antichi pervenutici risalgono solo all'XI secolo.

Ibn Ḥazm. La prima opera ragguardevole conservatasi di polemica islamica contro gli Ebrei e l'Ebraismo proviene dalla penna di Ibn Ḥazm (morto nel 1064), eminente rappresentante della cultura islamica e della letteratura araba in Spagna. È l'unico scrittore di vaglia del mondo arabo a trattare tale argomento, sul quale ritorna più volte.

Ibn Ḥazm riteneva che le proprie aspirazioni politiche nel regno di Granada fossero frustrate dalla cospicua presenza di Ebrei, e in particolare dal loro *leader*, Ibn Nagrela (noto nella comunità ebraica come Shemu'el ha-Nagid, 993-1056), amministratore di successo, diplomatico e comandante militare. Sia Ibn Ḥazm, sia Nagid scrissero di teologia e furono entrambi poeti, l'uno in lingua araba, l'altro in ebraico. Il loro incontro avvenne all'età di vent'anni, ma non portò al rispetto e alla stima reciproci.

Ibn Ḥazm dedica una sezione di circa 130 pagine della sua opera più importante, una rassegna teologica intitolata *Kitāb al-fiṣal wa-al-niḥal* (Libro dei gruppi e delle sette), alla critica delle credenze e dei testi ebraici. I passi della Scrittura ebraica, citati per mostrarne le mancanze, sono seguiti dalle rispettive controparti coraniche, riportate affinché, dal confronto, ne emerga la superiorità. Ibn Ḥazm dimostra una buona conoscenza del *Genesi*, ma è alquanto impreparato sulle altre Scritture ebraiche e non sa distinguere i dati biblici dalle leggende posteriori. Forse egli ha impiegato una lista di passi («testimonianze») raccolti allo scopo da altri; cita anche alcune voci della tradizione talmudica e mostra altresì un certo interesse per l'etimologia delle parole ebraiche, ma qui è vittima della disinformazione: ad esempio, spiega che il nome Israele derivava da Asar'el («egli trattenne Dio», Gn 32,25-31, dove Giacobbe combatte contro esseri divini e vince), confondendo in tal modo le radici ebraiche *'sr* e *srh*.

Per Ibn Ḥazm, le Scritture ebraiche sono piene di contraddizioni, assurdità, antropomorfismi e questioni opinabili o irrilevanti. Egli afferma dunque che i musulmani non dovrebbero avere alcun rispetto per le Scritture ebraiche e cristiane e dovrebbero rifiutare tali vestigia imperfette e distorte della vera Scrittura. Il rispet-

to è dovuto unicamente alla inimitabile verità e bellezza del Corano.

Ibn Ḥazm è particolarmente zelante nel sottolineare le discrepanze del testo biblico, soprattutto laddove sono riportate delle cifre: ad esempio, quelle concernenti la durata della cattività in Egitto o la popolazione israelita durante il periodo trascorso nel deserto. Vi sono altre contraddizioni che egli sostiene di aver riscontrato nel testo: in *Esodo* 7,20-22 si dice che tutta l'acqua dell'Egitto fu tramutata in sangue, eppure in seguito i maghi egiziani ripeterono il prodigio: dunque, si domanda Ibn Ḥazm, da dove fu presa l'altra acqua? Analogamente, citando *Esodo* 12,38, egli si chiede da dove provenissero gli armenti che gli Ebrei avevano nel deserto; inoltre, se erano in possesso di bestiame, non si spiega perché lamentassero di avere poca carne. Tra gli antropomorfismi riporta passi quali: «Il Signore è prode in guerra» (Es 15,3); «Essi videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro» (Es 24,10) e le varie affermazioni del Signore in *Esodo* 33: «Parlava con Mosè faccia a faccia... Soggiunse: "Ma tu non potrai vedere il mio volto"... Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere» (Es 33,11.20.22-23).

A differenza del Corano, afferma Ibn Ḥazm, le Scritture ebraiche non menzionano punizioni e ricompense nell'aldilà; tuttavia, il Corano stesso rimanda alla rivelazione biblica, in particolar modo a quella mosaica. Ibn Ḥazm si interroga su tale circostanza e asserisce che ebbe luogo una reale rivelazione della parola divina a Mosè, ma che non si è conservata. I numerosi conflitti civili, le guerre, le invasioni e le sconfitte dell'antico Israele non distrussero solo i regni ebraici, ma anche i loro archivi e, con essi, le Scritture, che furono bruciate. Non vi era una tradizione culturale continua, ma un'unica copia delle Scritture in possesso dei sacerdoti, che ne conoscevano solo capitoli o sezioni. A Babilonia, Esdra riassemblò le Scritture ebraiche unendo aggiunte personali ai ricordi della rivelazione che avevano gli altri sacerdoti.

Qui Esdra viene presentato come un maestro dell'inganno, privo di logica e di scrupoli (nonché di conoscenze matematiche). Ibn Ḥazm sottolinea, tuttavia, che fu Esdra a forgiare la nuova religione durante la cattività babilonese, sostituendo al distrutto Tempio di Salomone il servizio sinagogale. Egli afferma che sin dai tempi di Mosè il solo capitolo delle Scritture ebraiche che veniva insegnato al popolo era *Deuteronomio* 32 (*Ha'azinu*, Il cantico di Mosè) e anche in questo passo, che egli cita integralmente, vi sono numerosi versetti (ad esempio 20-22: «Dio è il loro padre») che non possono essere di origine divina. Chiunque conosca gli Ebrei, continua Ibn Ḥazm, sa che sono una plebaglia lurida e senza cervello, ripugnante, vile, perfida, pusillanime, spregevole e mendace. I musulmani, pertanto, dovrebbero cercare una guida per i figli d'Israele non nelle Scritture che provengono da Esdra, bensì nel Corano, dove sono riportate notizie su profeti (quali Hūd e Ṣāliḥ) sconosciuti agli Ebrei.

Ibn Ḥazm sostiene che gli Ebrei rifiutano che vengano abrogate le loro Scritture e qualunque ipotesi di una religione post-mosaica, sia di Gesù, sia di Muḥammad. Essi ritengono che l'onnisciente decreto divino sia immutabile e che non sia ammissibile alcun cambiamento o capriccio del volere di Dio. Senza un improvviso mutamento (*badā'*) nella volontà divina, dunque, non sarebbe possibile una nuova religione e, affermano, ciò contraddirebbe l'onniscienza di Dio. Ibn Ḥazm replica che si tratta di una concezione errata: i precetti sono comandamenti il cui fine è di far compiere alcuni atti per un periodo limitato di tempo, trascorso il quale possono anche mutarsi nel loro contrario. Le circostanze, nello spazio e nel tempo, sono note a Dio ed egli dispensa a suo piacere la vita, la morte, la resurrezione, il potere, il decadimento, la reintegrazione, la virtù, il male, la credenza e il tralignamento. Per gli Ebrei è possibile lavorare di venerdì, è proibito di sabato ma diviene nuovamente lecito di domenica.

Gli Ebrei riconoscono che la legge di Giacobbe differisce da quella di Mosè. Giacobbe sposò Lia e Rachele, due sorelle, mentre la legge mosaica (Lv 18,18) proibisce tali matrimoni. Il popolo di Gabaon evitò l'annientamento e divenne tagliatore di legna e portatore d'acqua per il santuario, dopo aver fraudolentemente estorto un trattato a Giosuè (Gs 9). L'ira di Dio stava per distruggere gli Israeliti, ma grazie alla fervente supplica di Mosè, il Signore ci ripensò (Es 32,10-14). Abramo offrì agli angeli latte cagliato e latte fresco e carne (Gn 18), sebbene questi non siano alimenti *kasher* (come in Dt 14,3-21 e altrove).

Ibn Ḥazm rileva subito le discontinuità presenti nella discendenza dei personaggi biblici e ne sottolinea con soddisfazione il grado di imbastardimento. L'incesto e la fornicazione intorbidano il lignaggio di patriarchi, profeti e re: Abramo sposò Sara, sua sorella; Lot fu sedotto dalle proprie figlie; Ruben ebbe una relazione con Bila, la concubina di suo padre; da Giuda e sua nuora Tamar discese la stirpe di Davide, Salomone e dell'atteso messia.

I pochi esempi di tradizione postbiblica che Ibn Ḥazm conosceva, forse tramite i Caraiti, lo facevano inorridire al pari di «racconti di donnicciole»: ad esempio, le misure del corpo di Dio presenti nell'antico trattato *Shi'ur qomah*; l'afflizione del Signore per la distruzione del Tempio; la definizione dell'angelo Meṭaṭron quale «dio minore». Egli riporta anche che, secondo gli

Ebrei, Paolo fu inviato ai discepoli di Gesù per ingannarli circa la credenza nella divinità di Cristo. Ibn Ḥazm ne conclude che gli Ebrei sono bugiardi e imbroglioni. Tale caratteristica risale a Giacobbe che ruba a Esaù la primogenitura (Gn 25,29-34) e a Isacco la benedizione (Gn 27); per quanti Ebrei avesse conosciuto, aggiunge Ibn Ḥazm, ne aveva trovati solo due che erano devoti alla verità.

Sebbene egli sostenga che le Scritture ebraiche siano fasulle e insista sulla necessità di respingerle completamente affidandosi, invece, al Corano, non può astenersi dal citare alcuni passi che sembrano adattarsi alle concezioni musulmane. Egli accetta, pertanto, *Deuteronomio* 33,2 («Il Signore è venuto dal Sinai, è spuntato per loro dal Seir; è apparso dal monte Paran») quale «annuncio» dell'avvento di Gesù (attraverso Seir, in Edom, più tardi identificata con Christendom, mentre Paran fu ritenuto un riferimento a Mecca). Del pari trova in *Deuteronomio* 18,18 («io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli») una predizione del ministero di Muḥammad, poiché gli Arabi, progenie di Ismā'īl (Ismaele), sono i fratelli tra i quali doveva sorgere un profeta.

Ibn Ḥazm scrisse anche un trattato in risposta a un *pamphlet* contro il Corano, attribuito a Ibn Nagrela (o a suo figlio). Benché non fosse riuscito a procurarsene una copia e ne conoscesse il contenuto unicamente dalla confutazione di un autore musulmano, nondimeno attaccò il *leader* ebraico e il resto degli infedeli, divenuti così arroganti. In tale trattato, si scaglia anche contro i sovrani musulmani, che si divertono nei loro sontuosi palazzi e dimenticano il dovere di governare sugli infedeli.

Quale sia stata l'influenza degli scritti polemici di Ibn Ḥazm non è chiaro. Gli scrittori successivi non lo menzionano ed è possibile che la sua adesione alla scuola di teologia ẓāhirita – una minoranza separata nell'ambito dell'Islam sunnita – possa aver limitato la diffusione delle sue dottrine. Almeno un breve trattato ebraico, tuttavia, il *Ma'amar 'al Yishma'e'l* (Trattato su Ismaele) di Shelomoh ben Avraham Adret (XIII secolo), riporta e confuta alcuni passi della dottrina di Ibn Ḥazm sulla falsificazione. In ogni modo, nell'opera di Ibn Ḥazm tutti gli aspetti della polemica musulmano-ebraica hanno ricevuto per la prima volta un'esposizione sistematica: l'abrogazione (*nasḫ*), il travisamento o la falsificazione della Scrittura (*taḥrīf*), l'antropomorfismo (*tağsīm*), l'annuncio dell'Islam e del suo Profeta (*a'lām*).

Samau'al al-Maġribī. L'opera più importante e influente della polemica musulmana contro l'Ebraismo è l'*Ifḥām al-Yahūd* (Sul ridurre gli Ebrei al silenzio), scritta nel 1163 a Marāġa (Iran settentrionale). Il suo autore, Samau'al al-Maġribī (circa 1125-1175), un ebreo convertito all'Islam, la scrisse per rendere nota la propria conversione. (Non deve essere confusa, dunque, con il trattato arabo di Samuel Marrocanus, un convertito al Cristianesimo, che fu tradotto in latino e poi in molte altre lingue occidentali.)

Il padre di Samau'al era un poeta minore ebreo che probabilmente era fuggito dal Marocco durante un'ondata di persecuzioni, si era stabilito a Bagdad e aveva sposato una donna di nobili origini. Samau'al, che aveva studiato con l'eminente filosofo Abū al-Barakāt (anch'egli un ebreo convertito all'Islam), ebbe fama di matematico e medico. Sembra che la sua preparazione per ciò che concerne l'Ebraismo fosse limitata. Nell'autobiografia, aggiunta al suo trattato nel 1167, dichiara di aver maturato la conversione in seguito a un ragionamento di tipo matematico. Sebbene descriva anche la visione dei profeti Samuele e Muḥammad, ribadisce che nella sua mente prevalevano argomenti fondati sulla pura logica. È evidente una nota di autoammirazione:

> Allora, dopo che avevo esercitato la mente in studi matematici, soprattutto la geometria e le sue dimostrazioni, mi sono interrogato sulle differenze tra fedi e dottrine religiose... Ho compreso che ciò dipende dall'arbitro supremo e che il suo dominio dovrebbe essere stabilito nel... nostro mondo... Comprendiamo che la ragione non ci obbliga ad accettare una tradizione ancestrale senza valutarne la validità... Il mero riferimento ai padri e agli antenati non costituisce una prova... Mi rendo conto che gli Ebrei non avevano altra prova... su... Mosè che la testimonianza della tradizione, disponibile per Gesù e Muḥammad come per lo stesso Mosè... dunque sono tutti e tre veri profeti...
> Non ho visto Mosè... e non sono stato testimone dei suoi miracoli, né di quelli di altri profeti... Una persona saggia non può credere in uno e non in un altro... Piuttosto, è logico o credere in tutti o rifiutarli tutti...
> Poiché nel respingerli tutti, la ragione non impone né l'uno, né l'altro. E infatti tutti predicarono una morale elevata, perorarono le virtù, combatterono i vizi e disciplinarono il mondo a favore dell'umanità.

Secondo Samau'al, i risultati degli Ebrei nel progresso scientifico non possono essere paragonati a quelli dei Greci o di altri popoli; del pari, la letteratura musulmana è decisamente superiore.

La questione nodale dell'abrogazione è dimostrata sia logicamente, sia storicamente. I legislatori ebrei, afferma, hanno opinioni discordanti che, dunque, non possono essere di origine divina. Anzi, nella legge stessa vi sono numerosissime contraddizioni: in *Esodo*, ad esempio, tutti i primogeniti sono consacrati al culto (13,2); in *Numeri*, solo i Leviti (8,18). Poiché la purificazione con le ceneri della vacca rossa (Nm 19,11.16-17) non è più praticata, egli sostiene che gli Ebrei si

debbano considerare impuri. Le preghiere per l'esilio, la diaspora e la speranza della restaurazione sono evidentemente di origine recente: quindi, in virtù del precetto di non aggiungere e non detrarre nulla alla parola divina (Dt 13,1), non avrebbero proprio dovuto essere introdotte.

Una serie di argomentazioni è riportata per dimostrare che le Scritture annunciavano la venuta di Gesù e di Muḥammad: *Deuteronomio* 18,15 annuncia il sorgere di un profeta tra i loro fratelli; in *Genesi* 17,20 Dio promette di rendere fecondo Ismaele (qui le lettere della parola ebraica per «grandemente», *bi-m'od me'od*, equivalgono, numericamente, a 92, che è il valore numerico del nome *Muḥammad*); *Genesi* 21,21 parla di tre rivelazioni, l'ultima nella casa di Ismaele, cioè degli Arabi.

La critica della Scrittura prosegue. Secondo Samau'al, questa era perita da tempo a causa delle vicissitudini della storia ebraica. Re Saul (1 Sam 22,16-20) massacrò la discendenza di Aronne. Trascorsero secoli prima che Esdra, appartenente al sacerdozio aronnitide, ricostruisse la Scrittura e, poiché i sacerdoti invidiavano l'autorità regale, egli aggiunse due narrazioni che gettavano discredito sulla discendenza di Davide. Una, quella delle figlie di Lot (Gn 19), stabilisce le origini di Moab e l'illegittimità di Rut, antenata della casa di Davide, o meglio, dell'atteso messia. L'altra (Gn 38) sostiene che Boaz, marito di Rut, era nato dall'unione di Giuda e Tamar.

Tra le altre critiche, Samau'al accusa anche la legge di essere troppo oppressiva, un fardello (*iṣr*), come dimostrano le norme alimentari che separano gli Ebrei dai gentili. Gli Ebrei chiamano Muḥammad stolto, pazzo furioso (*mešugga'*, cfr. Os 9,7) e anche «indegno» (in ebraico, *pasul*, che rima con *rāsul*, in arabo «messaggero», uno dei nomi del Profeta quale messaggero di Dio); del pari definiscono il Corano «disonore» (*qalon*).

Senza dubbio vi è una analogia tra le argomentazioni di Ibn Ḥazm nell'XI secolo e quelle di Samau'al nel XII. È probabile che entrambi si rifacessero a materiale più antico concernente i passi scritturali e la teoria che Esdra fosse l'autore del Pentateuco (l'ipotesi circa il ruolo di Esdra nella storia della Scrittura risale a testi tardo ellenistici; cfr. E. Stein, *Alttestamentliche Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur*, Lvóv 1935).

Nel corso dei secoli il trattato di Samau'al ha esercitato notevole influenza sugli autori musulmani. Le sue argomentazioni riappaiono nel *Al-ağwiba al-fāḫira* (Le risposte perfette), scritto dall'egiziano al-Qarāfī (morto nel 1285) e nelle opere di Ibn Qayyim al-Ğawzīya (morto nel 1350). Il *pamphlet* originale di Samau'al conteneva passi scritti in caratteri ebraici (seguiti dalla traslitterazione e dalla traduzione in arabo), che vennero omessi dai copisti successivi. Il trattato è stato pubblicato in Egitto nel 1939 e di nuovo negli anni '60.

Al-Rāqilī. Diversa la situazione in cui vide la luce l'opera di Abū Zakarīyā' Yaḥyā al-Rāqilī, il *Ta'yīd al-milla* (Sostegno della fede), scritta a Huesca nel 1360 e indirizzata contro Ebrei e cristiani. Vissuto nel regno spagnolo d'Aragona dopo la riconquista cristiana, al-Rāqilī esprimeva amarezza per la degradazione dell'Islam, poiché i musulmani da dominatori erano divenuti una minoranza tollerata, e soprattutto per il trattamento che i funzionari e gli esattori ebrei riservavano ai contadini musulmani per conto dei sovrani aragonesi. Dopo aver letto i testi biblici in traduzione, ne «estrasse passi e testimonianze con cui confutare gli Ebrei». Dio li aveva puniti con la diaspora (*al-ğalūḫ al-dā'im*) e l'umiliazione. Egli menziona dispute e argomentazioni (*al-munāẓarāt wa-al-iḥtiğāğ*), e la speranza che Dio «possa trarci dal paese del politeismo e condurci nelle terre dei musulmani».

Le Scritture ebraiche, secondo quanto afferma al-Rāqilī, dimostrano che gli Ebrei erano una progenie ribelle, infedele, ingrata e maledetta, che aveva trasgredito tutti e dieci i comandamenti. Nella ricostruzione storica di al-Rāqilī, Agar, madre di Ismaele, era la moglie e non la concubina di Abramo. Non era una semplice schiava, ma la figlia di un principe egiziano e, in ogni modo, anche uno schiavo poteva essere un profeta, come Giuseppe, che era al servizio di Potifar. Dio ordinò ad Abramo di sacrificare il figlio e poi glielo impedì; ciò, conclude al-Rāqilī, costituisce un caso evidente di abrogazione. Nonostante le Scritture ebraiche non siano affidabili, tuttavia, egli cita *Isaia* 21,7 («gente che cavalca asini, gente che cavalca cammelli») quale annuncio delle missioni profetiche, rispettivamente, di Gesù e di Muḥammad.

L'opera di al-Rāqilī rientra nell'ambito di una disputa minore tra due comunità soggette alla dominazione cristiana. All'interno di tale categoria di opere meno sofisticate, che interessavano maggiormente il comune lettore musulmano, rientrano anche due trattati del XIV secolo ad opera di Ebrei convertiti all'Islam. Il primo è di Sa'īd ibn Ḥasan di Alessandria che, nel 1320, mentre viveva nella Grande Moschea di Damasco, descrisse la propria conversione. Gravemente ammalato e in procinto di morire, udì improvvisamente una voce che lo spronava a leggere una sura del Corano: dopo averla letta, guarì miracolosamente. Divenne allora un fervido credente, attaccando gli infedeli ebrei e cristiani; nei suoi trattati, che riportano testi biblici, non dimostra alcuna perplessità verso le alterazioni e le assurdità.

Analogo il caso di 'Abd al-Ḥaqq al-Islāmī di Ceuta,

che scrisse verso la fine del secolo. Oltre ad affidarsi alla *gimaṭriyya*, la dottrina del valore numerico dei nomi e delle parole, accusava gli Ebrei di culto del fuoco, considerava il trasgressore Acab (1 Re 16-18) un re giusto, anzi, un fedele musulmano, e presentava l'espressione ebraica «il gentile è simile a un cane» come un testo autentico.

Apologetica ebraica. Gli scritti ebraici, in arabo e in ebraico, tentarono di apprestare una difesa contro gli attacchi islamici. Si trattò di risposte apologetiche alle argomentazioni musulmane e, in un certo senso, costituirono un tentativo di reinterpretare la causa ebraica alla luce della nuova atmosfera intellettuale nata sotto l'Islam.

Maimonide. Sebbene Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, morto nel 1204) diffidasse dall'entrare in conflitto con i musulmani, poiché rifiutavano la Bibbia ebraica come testo rivelato e, pertanto, non condividevano un patrimonio comune, la sua *Epistola allo Yemen* è praticamente un trattato polemico, il cui scopo era di preparare il pubblico della sinagoga a controbattere le argomentazioni musulmane: «Alcuni cuori si sono smarriti... la fede si è indebolita», dice ai suoi lettori. «Nostra è la vera e autentica religione divina rivelata per mezzo di Mosè... Negli assalti contro di noi alcuni impiegano la forza bruta; altri, la controversia. Il Cristianesimo e l'Islam le usano entrambe».

I polemisti musulmani, prosegue, pretendono di aver trovato il nome e il paese di Muḥammad nelle Scritture ebraiche (Gn 17,20; Dt 33,2; 18,15). Gli Ebrei convertiti all'Islam (forse Samau'al) nel citare tali versetti non possono crederci realmente: il loro vero scopo è di guadagnare il favore dei gentili. I musulmani, poiché non sono in grado di indicare neanche un versetto, accusano gli Ebrei di aver alterato o occultato il testo. Le Scritture, infatti, precisa Maimonide, sono state tradotte in greco, aramaico e latino molti secoli prima della nascita di Muḥammad.

> A causa dei... nostri peccati Dio ci ha gettato in mezzo a questo popolo, gli Arabi, che ci hanno perseguitato duramente e hanno varato contro di noi una legislazione perniciosa e discriminatoria... Nessuna nazione ci ha mai molestato, umiliato, degradato e odiato tanto quanto loro... Non importa quanto soffriamo e cerchiamo di rimanere in pace con loro, essi sollevano contese e sedizioni, come Davide aveva predetto (Sal 120,7): «Io sono per la pace, ma quando ne parlo, essi vogliono la guerra».

Infine, conclude con un monito sul pericolo insito nel leggere la sua epistola, ma spera che «Il Signore si rivela a chi lo teme» (Sal 24,14).

Ibn Kammūna. Un discorso a parte merita il *Tanqīḥ al-abḥāṯ fī al-milal al-ṯalāṯ* (Saggio critico sulle tre fedi), scritto a Bagdad nel 1280 da Sa'd ibn Manṣūr ibn Kammūna. Mentre il califfato si trovava sotto il dominio mongolo, l'Islam non poteva più essere considerato la religione del sovrano, ma rimaneva predominante tra la gente comune. Quando il contenuto del libro di Ibn Kammūna fu reso noto all'uditorio del venerdì durante un sermone nella moschea, si scatenò un furioso assalto popolare e l'autore dovette essere trasportato fuori città nascosto in una cassa.

L'opera esordisce con una breve disamina della religione in generale; seguono alcuni capitoli sulle tre fedi monoteiste. Due terzi del libro sono dedicati all'Islam e si basano su testi musulmani. Si tratta di un'opera scritta con uno spirito insolitamente spassionato; nondimeno, se l'Islam e il suo Profeta ricevono un trattamento equanime, l'impressione complessiva è sfavorevole.

Il capitolo sull'Ebraismo contiene una breve analisi dei dati biblici e delle credenze ebraiche, seguita da sette obiezioni tratte da Samau'al al-Maġribī, confutate con argomentazioni che rispecchiano le teorie di Yehudah ha-Lewi e Maimonide.

Ibn Kammūna mette in rilevo come le tre comunità possano convivere per secoli senza conoscersi reciprocamente:

> Il rapporto tra musulmani ed Ebrei non implica, da parte dei primi, un'indagine su che cosa pensino i secondi, soprattutto perché agli Ebrei è proibito diffondere il proprio credo, e i loro libri [canonici] sono scritti in una lingua che i musulmani non comprendono. Il rapporto di una minoranza con la maggioranza coinvolge le due parti in modo diverso. In presenza di una minoranza linguistica, ad esempio, questa imparerà la lingua della maggioranza, ma non avverrà il contrario o, nella migliore delle ipotesi, ciò accadrà solo molto più tardi. Per di più, nonostante la maggior parte degli Ebrei abbia numerosi contatti con i musulmani, ancora ignora le dottrine basilari dell'Islam note alle masse musulmane, per non parlare di quelle dell'*élite*. È persino più evidente che una situazione analoga debba verificarsi da parte dei musulmani o che, tutt'al più, entrambe le parti siano uguali [nell'ignoranza reciproca].

Inoltre, i musulmani sono divisi in varie fazioni avverse. Ibn Kammūna elenca i dissensi interni ai cristiani e osserva:

> Non trovo molte di queste ritorsioni nelle dispute da parte dei cristiani; le elenco a nome loro, e quale integrazione alla disamina delle loro credenze.

Ciò suscitò l'ammirazione di un avversario cristiano.

Nell'esaminare le fazioni musulmane e le rispettive posizioni, annota:

In tale questione vi è ampio spazio per la speculazione; ossia, molte persone faranno, per scopi e motivi mondani, cose per le quali, come per certo sanno, il fondatore della rispettiva religione ha minacciato pene terribili nell'aldilà. Tale credenza non impedisce al singolo di operare il male proibito. È il caso degli adulteri, degli ubriaconi e dei calunniatori. Nella ricerca della vittoria sugli avversari, la natura umana porterà a compilare documenti favorevoli alla propria religione. Ignorando la proibizione di mentire, talvolta qualcuno compilerà un tale documento nella credenza [falsa] che riceverà una ricompensa. Tale opere sono composte anche da individui che hanno abbracciato una fede per opportunismo – senza una convinzione interiore, ma piuttosto per ottenere successo, al pari di molti che oggigiorno si convertono all'Islam per prevalere sugli avversari, senza essere intimamente credenti. Se la tua asserzione fosse veridica, nessun musulmano avrebbe inventato una tradizione falsa; tuttavia, ciò è accaduto.

Riportando le argomentazioni a sostegno della missione profetica di Muḥammad, sostiene che non siano dimostrate e osserva:

Ciò perché, di questi tempi, non vediamo nessuno convertirsi all'Islam se non per timore o desiderio di potere, o per evitare imposte vessatorie o per sfuggire alle umiliazioni, o perché in prigione o per amore di una donna musulmana o per qualche ragione simile. Né vediamo qualche non-musulmano rispettato, ricco e devoto, versato in entrambe le fedi (la propria e quella islamica) abbracciare solo l'Islam senza esservi spinto da uno dei motivi summenzionati e da qualcuno analogo.

Del pari, respinge la teoria secondo la quale la vittoria e il potere sono segni del favore divino:

Poiché il dominio degli adoratori di idoli e del fuoco è durato migliaia di anni in moltissimi paesi del mondo, è impossibile suffragare una rivendicazione basandosi sul gran numero di seguaci.
Ho visto che non avevano risposta a tali argomentazioni, a parte la pretesa che la fede islamica sia superiore alle altre e che raggiunga la massima perfezione, sia quantitativamente, sia qualitativamente, mai raggiunta da nessun'altra fede conosciuta. Ma chi, per risentimento, sostiene ciò, non sarà mai in grado di provarlo.

Declino del genere. Dopo il 1400, le polemiche musulmane si ridussero ad ampie reiterazioni delle argomentazioni precedenti, presentate in *pamphlet* insignificanti. Unica eccezione degna di nota è una disputa condotta nel 1796 da uno studioso persiano, Sayyid Muḥammad Mahdī Ṭabāṭabā'ī; noto attraverso un racconto arabo, sembra che tale episodio sia stato caratterizzato da una mitezza e da una magnanimità insolite.

Nell'Impero ottomano, forse da parte cristiana, di tanto in tanto gli Ebrei erano accusati di usare sangue (cristiano) per la preparazione del pane azzimo pasquale. Questa «dichiarazione diffamatoria» è stata formulata a Damasco nel 1840 e da allora in poi è riapparsa ripetutamente.

Nel XIX secolo, umori e argomentazioni antiebraici iniziarono a penetrare nel mondo islamico da fonti occidentali, dapprima soprattutto grazie all'antisemitismo francese. Nel XX secolo, il conflitto palestinese e la nascita del Sionismo erano destinati a riaccendere la controversia medievale quale appendice religiosa dello scontro. La letteratura concernente l'aspetto religioso, tuttavia, si è dimostrata estremamente povera di contenuti e si è limitata a ripetere le argomentazioni dell'XI e del XII secolo: i passi del Corano e le tradizioni, numerosi epiteti che definiscono gli Ebrei demoni viziosi nemici dei musulmani, dei cristiani e, anzi, di tutta l'umanità, avversari che congiurano sempre contro tutto ciò che è buono e umano, affinché l'Ebraismo e Israele riescano a dominare il mondo.

Nel complesso, le polemiche contro gli Ebrei rappresentano una parte inconsistente della produzione islamica, di scarso interesse anche per i musulmani stessi. Da parte loro gli Ebrei preferiscono mantenere un basso profilo e non replicare. Nelle preghiere medievali, tuttavia, e anche nelle opere esegetiche e teologiche, si possono trovare molte allusioni alle argomentazioni musulmane.

BIBLIOGRAFIA

Un compendio classico sulle polemiche in lingua araba tra musulmani, cristiani ed Ebrei è M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden* (1877), Hildesheim 1965. Altri studi comprendono I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, I-III, Hildesheim 1967-1970; M. Schreiner, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 42, 1888, pp. 591-675.

S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-V, New York 1957 (2ª ed. riv. e ampl.), V, pp. 82-108. M. Perlmann, *The Medieval Polemics between Islam and Judaism*, in S.D. Goitein (cur.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge/Mass. 1974.

Per studi specialistici, cfr. J. Mann, *An Early Theologico-Polemical Work*, in «Hebrew Union College Annual», 13/14, 1937-38, pp. 411-59; E. García Gomez, *Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrila*, in «Al-Andalus», 4 (1936), pp. 1-28; M. Asín Palacios, *Un tratado morisco de polémica contra los Judíos*, in *Mélanges Hartwig Derenbourg*, Paris 1909, pp. 343-66 (rist. in *Obras escogidas*, II-III, *De historia y filología araba*, Madrid 1948); J. Perles, *R. Salomo ben Abraham ben Adereth. Sein Leben und seine Schriften*, Breslau 1863; e 'Afīf 'Abd al-Fattāḥ Ṭabbārah, *Al-Yahūd fī al-Qur'ān*, Beirut 1966. Una prospettiva israeliana degli sviluppi moderni si trova in Y. Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, New York 1972.

Molte fonti originali sono disponibili in traduzione. Tra gli scrittori musulmani, Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal wa-al-niḥal*, I-V, 1903, rist. Baghdad 1964, è stato tradotto da M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, II, Madrid 1927; Samau'al al-Maghribī, *Ifḥam al-Yahud. Silencing the Jews*, M. Perlmann (cur. e trad.), New York 1964. Le prime formulazioni della disputa da parte ebraica si trovano nel terzo trattato di Sa'adyah Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, S. Rosenblatt (trad.), New Haven 1948. Altri testi ebraici comprendono Moses Maimonides, *Epistle to Yemen*, A.S. Halkin (cur.), B. Cohen (trad.), New York 1952, e M. Perlmann (cur. e trad.), *Ibn Kammuna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth Century Essay in the Comparative Study of Religion*, Berkeley 1971.

MOSHE PERLMANN

PRATICHE RITUALI DOMESTICHE ISLAMICHE. A causa della separazione tra i sessi e della convinzione che il ruolo primario di una donna sia quello di moglie, madre e amministratrice della casa, nella tradizione islamica l'ambiente domestico è dominio femminile. Ne consegue che numerose pratiche religiose sono svolte e favorite dalle donne; si tratta di pratiche generalmente meno formali e che spesso rientrano nell'ambito del folclore. Nessuna delle cinque usanze religiose musulmane obbligatorie – la professione di fede, la preghiera quotidiana, il digiuno, il pellegrinaggio e la carità – è legata alla casa. Anzi, le istituzioni e i rituali religiosi pubblici sono di norma appannaggio maschile. Alle donne è consentito frequentare la moschea e i raduni religiosi pubblici, ma è raro che la loro presenza sia essenziale e sovente viene scoraggiata. Spesso rimangono spettatrici o sono relegate in aree separate da cui è difficile seguire i particolari della funzione principale, come ad esempio il sermone. Le donne, pertanto, tendono a svolgere le attività religiose in casa, dove possono esercitare un qualche controllo ed esprimere la propria religiosità con una certa libertà.

L'ambiente domestico. Anche in casa il comportamento femminile rispecchia la reputazione della famiglia di appartenenza all'interno della comunità musulmana. Ci si aspetta che una donna sia modesta e sobria nel modo di vestire e di comportarsi, che svolga bene le faccende domestiche e sia sollecita nell'adempiere i propri doveri religiosi. Le donne hanno il compito di proteggere la salute e il benessere famigliari per mezzo di voti e atti volti ad allontanare il maligno; entrambe le pratiche vengono considerate compatibili con l'Islam. Le donne devono anche occuparsi dell'educazione dei bambini e della loro formazione religiosa.

Quali amministratrici della casa è loro cura creare e mantenere un ambiente che induca tutti i membri della famiglia a comportarsi da veri musulmani. Le attività domestiche, pertanto, assumono una rilevanza religiosa. La purità rituale (*ṭahāra*) è un presupposto fondamentale per lo svolgimento degli atti cultuali. Il sangue, alcuni fluidi corporei, il vino, i maiali e i cani sono considerati ritualmente impuri (*naǧis*). Una persona, un luogo o un oggetto che venga in contatto con una di queste cose deve essere adeguatamente lavato per essere ritualmente puro (*ṭāhir*). La condizione di purità si ottiene con il bagno rituale (*wuḍū'*, *ġasl*) per la pulizia personale e immergendo gli oggetti in acqua corrente o abbondante. Le donne stesse sono spesso ritenute ritualmente impure, ad esempio quando sono mestruate, dopo il parto o durante l'allattamento, e devono impegnarsi per tenere se stesse, i propri famigliari e la propria casa adeguatamente puliti. Gli abiti che sono indossati per la preghiera e altre pratiche religiose devono essere ritualmente puri. Anche i recipienti in cui sono cucinati e serviti cibi e bevande dovrebbero essere scrupolosamente puliti. Alcune donne dedicano una grande quantità di tempo e di energia a tali attività: la pulizia si avvicina alla devozione e sovente ne costituisce un prerequisito. In due *ḥadīṯ* (racconti tradizionali) si narra che il Profeta avesse sottolineato l'importanza della purità rituale affermando: «La purificazione rappresenta la metà della fede» e «La chiave del Paradiso è il culto [*ṣalāt*]: la chiave del culto, la purificazione» (M.M. Ali, *A Manual of Hadith*, Lahore 1944, pp. 41-42).

Anche la preparazione e la consumazione del cibo hanno implicazioni religiose. Il pane, alimento archetipico, è considerato un simbolo della generosità divina e deve essere trattato con rispetto. Le casalinghe hanno cura di non conservarlo con gli altri avanzi; lo si darà piuttosto ai mendicanti o agli animali, o lo si trasformerà in pangrattato per cucinare altre pietanze. Poiché si dice che il profeta Muḥammad preferisse o raccomandasse taluni alimenti, la loro preparazione ha una valenza religiosa. In Iran, si dice che il Profeta abbia raccomandato di mangiare per primi i datteri dopo il digiuno del Ramaḍān. Altri piatti sono preparati in seguito a voti fatti a particolari santi o, per i musulmani šī'iti, agli imam; la loro distribuzione è considerata un encomiabile atto religioso. Interi pasti sono cucinati per motivi religiosi e serviti in casa; tra questi vi sono i pasti serali durante il mese di digiuno del Ramaḍān, cui si possono invitare i poveri, o i pasti rituali legati alla formulazione di un voto, come le *sufra* iraniane. Ci si aspetta che le donne sappiano quando e come cucinare i piatti che hanno una rilevanza religiosa: alcune iraniane, ad esempio, conoscono pietanze consone a ciascuna notte del mese del Ramaḍān. È la tradizione locale, nota alle donne di una particolare città o regione, a stabilire l'esatta successione dei pasti. Infine, è im-

portante evitare di cucinare alimenti proibiti. Quali principali custodi dell'identità musulmana dei propri familiari, le donne musulmane cinesi percorrono grandi distanze per evitare di cucinare maiale o prodotti suini, che invece la maggioranza dei Cinesi, non musulmana, consuma.

L'ospitalità è considerata un contrassegno del buon musulmano e l'onere di occuparsi degli ospiti ricade principalmente sulle spalle delle donne della famiglia ospitante. Anche in questo caso tale responsabilità assume un'importanza particolare in quelle zone in cui i musulmani costituiscono una minoranza ed è difficile trovare alloggi e alimenti idonei.

Rituali e cerimonie. Usanze domestiche specificamente religiose cui è riservato del tempo e che prevedono particolari preparazioni sono la lettura del Corano durante il Ramaḍān e i sermoni che le donne possono officiare. In Iran e in Iraq, le donne musulmane šī'ite assistono a sermoni accompagnati da lamentazioni per gli imam martirizzati, in particolare durante l''Āšūrā' (giorno 10 di Muḥarram), che commemora il martirio, avvenuto nel VII secolo d.C., dell'imam Ḥusayn e di altri uomini della sua famiglia e l'imprigionamento e i maltrattamenti subiti dalle donne in quell'occasione. I rituali possono essere patrocinati dalle donne; in caso di partecipazioni famigliari e in presenza di uomini, alle donne sono riservate aree separate. [Vedi *'ĀŠŪRĀ'* e *ANNO RELIGIOSO ISLAMICO*].

In occasione di guarigioni o per voti esauditi si possono svolgere rituali in qualunque periodo dell'anno; si preferiscono perciò giorni benauguranti, come il compleanno del Profeta. In Iran, in tali circostanze spesso si organizzano cene rituali (*sufra*); il sermone commemorativo del martirio dell'imam o del santo che ha esaudito il voto è seguito da una cena in cui sono serviti alimenti collegati ai personaggi in questione. Gli amici e la famiglia collaborano alla preparazione del pasto, celebrano l'esaudimento del voto e portano via il cibo benedetto avanzato per gli uomini e per i bambini.

Molte cerimonie che celebrano un rito di passaggio si svolgono in casa e l'organizzazione viene affidata alle donne; tra le cerimonie che festeggiano momenti importanti della vita di un musulmano vi sono l'imposizione del nome, la circoncisione, il contratto matrimoniale e la lettura del Corano presso la salma, prima che venga portata via per essere lavata e seppellita. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO MUSULMANI*].

In Etiopia, Egitto, Sudan e nella penisola arabica le donne partecipano alle cerimonie *zār*; tale termine indica sia la credenza nella possessione da parte di spiriti (*ǧinn*; sing. *ǧinnī*), sia le pratiche destinate ad alleviare le malattie che questi provocano. Le cerimonie, che prevedono danze e *trance*, hanno luogo sovente a casa delle ammalate. Le donne che vi prendono parte non percepiscono alcuna contraddizione tra l'Islam e la credenza nello *zār* e nella sua efficacia. I *ǧinn* sono menzionati nel Corano e sono popolarmente identificati con spiriti che possiedono e tormentano le persone. [Vedi *RELIGIONE POPOLARE ISLAMICA*].

Fino a che punto una donna voglia e possa partecipare ad attività religiose collettive dipende dallo *status* socioeconomico, dall'educazione, dall'atteggiamento degli uomini e delle donne più anziani della famiglia e dal periodo della vita in cui si trova. Per le donne più osservanti e meno tradizionali, l'attività religiosa legittima è determinata dall'interpretazione formale della legge in materia di religione e comporta un'educazione religosa formale. Le donne musulmane istruite strettamente osservanti possono considerare non islamici alcuni rituali, come la *sufra* o lo *zār*, e astenersene. Talune delle pratiche denigrate sono spesso ritenute vestigia di usanze preislamiche; le *sufra* iraniano-šī'ite, ad esempio, somigliano a quelle svolte durante i rituali zoroastriani. Le donne, cui è affidata la pesante responsabilità della cura dei bambini, della preparazione del cibo e dei lavori domestici, hanno poco tempo per partecipare a riunioni religiose.

Le donne svolgono mansioni fondamentali per la famiglia e si ritengono valenti se adempiono i loro doveri come musulmane, ma l'opportunità di socializzare con altre donne nell'organizzare e celebrare cerimonie religiose costituisce senza dubbio parte dell'attrattiva dei rituali. Partecipando a funzioni religiose domestiche, individuali o collettive, le donne possono esprimere la propria religiosità secondo modalità che le soddisfano personalmente e che sono socialmente accettabili. Le donne che insegnano, lavorano o si occupano di politica, oltre alla responsabilità di rappresentare la propria famiglia e la propria fede, devono anche tenere, a scuola e sul luogo di lavoro, un comportamento prudente. [Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente introduzione alle pratiche religiose delle donne musulmane, con particolare attenzione alle donne irachene, si trova in R.A. Fernea e Elizabeth W. Fernea, *Variation on Religious Observance among Islamic Women*, in N.R. Keddie (cur.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley 1972, pp. 385-401. L. Beck e N.R. Keddie (curr.), *Women in the Muslim World*, Cambridge/Mass. 1978, è un'interessante raccolta di articoli; la parte IV, *Ideology, Religion, and Ritual*, contiene informazioni sulle donne in Algeria, Marocco, Egitto, Iran e Cina. Altro materiale sullo *status*, la responsabilità e le opinioni delle donne nelle società musulmane contemporanee si trova in Elizabeth W. Fernea

(cur.), *Women and the Family in the Middle East. New Voices of Change*, Austin 1985.

Una spiegazione dettagliata della purità rituale di trova in H.A.R. Gibb e J.J. Kramers (curr.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1953, s.v. *Ṭahārah*. Sulla preparazione di cibi e l'ospitalità, cfr. Aida Sami Kanafani, *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates. The Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women*, Beirut 1983, spec. cap. 2, *Food Rituals*, e cap. 10, *Islam, Rites of Hospitality and Aesthetics*. Cfr. anche Bess Ann Donaldson, *The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran*, 1938; rist. New York 1973. Le pratiche religiose delle donne iraniane sono analizzate in due articoli in Nancy Auer Falk e Rita M. Gross (curr.), *Unspoken World. Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*, San Francisco 1980: Erika Friedl, *Islam and Tribal Women in a Village in Iran*, pp. 159-73, che presenta un'interessante contrapposizione al materiale sulle donne che vivono in città contenuto nel mio articolo sulle *sufra*, *The Controversial Vows of Urban Muslim Women in Iran*, pp. 141-55.

Una descrizione della partecipazione di due donne di un villaggio egiziano alle cerimonie *zār*, con rimandi ad altri articoli che trattano questo argomento, si trova in Lucie Wood Saunders, *Variants in Zar Experience in a Egyptian Village*, in V. Crapanzano e Vivian Garrison (curr.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York 1977, pp. 177-91. Fatimah Mernissi, *Women, Saints and Sanctuaries*, in «Signs» 3 (1977), pp. 101-112, offre un'avvincente disamina delle visite femminili ai santuari locali in Marocco. Patricia Jeffery, *Frogs in a Well. Indian Women in Purdah*, London 1979, uno dei pochi lavori sulle donne musulmane al di fuori del Medio Oriente, esamina la vita domestica e le responsabilità religiose delle donne di famiglie *sayyid* che gestiscono un santuario a sud della vecchia Delhi.

Elizabeth Fernea ha anche lavorato a un certo numero di film che descrivono il ruolo della religione nella vita delle donne musulmane. In particolare, *A Veiled Revolution*, di Elizabeth W. Fernea e Marilyn Gaunt, Icarus Film, New York 1982, affronta la questione del velo nell'Egitto contemporaneo, e *Saints and Spirits*, di Elizabeth W. Fernea e Melissa Llewelyn-Davies, Icarus Film, New York 1979, descrive la dimensione personale dell'esperienza religiosa tra le donne marocchine. *Some Women of Marrakesh*, di Elizabeth W. Fernea e Melissa Llewelyn-Davies, Granada Films, London 1977, getta uno sguardo approfondito sulla vita delle donne tradizionali in Marocco.

ANNE H. BETTERIDGE

PROFESSIONE DI FEDE ISLAMICA. L'*'aqīda* è nell'Islam la professione o asserzione di fede; con eguale significato viene usato il plurale *'aqā'id* («articoli di fede»). Dal momento che nell'Islam non esiste nulla che corrisponda ai Concili ecumenici del Cristianesimo, le dottrine islamiche non posseggono l'ufficialità delle dottrine cristiane e non sono, quindi, usate nella liturgia. L'unica eccezione a questa regola è la *šahāda*, una formula di professione di fede («non c'è dio all'infuori di Dio, e Muḥammad è il Messaggero di Dio») che è universalmente accettata da tutti i musulmani e viene ripetuta nel culto e nelle preghiere (*ṣalāt*). La *šahāda*, tuttavia, non viene in genere riconosciuta come una *'aqīda*, anche se potrebbe considerarsi la base di qualunque formulazione dottrinale. I termini *'aqīda* e *'aqā'id* sono riservati a testi di ampiezza maggiore, da formule di una dozzina di righe a voluminosi trattati teologici.

Lo sviluppo delle dottrine islamiche. I sunniti, che costituiscono la grande maggioranza di tutti i musulmani, non tengono Concili ecumenici ma sono comunque giunti, attraverso il consenso informale, a un'ampia intesa sugli articoli di fede. Ciascuna scuola giuridica e teologica, in particolare quelle degli ḥanafiti e degli ḥanbaliti, ha elaborato particolari dottrine, che sono state accettate dalla scuola stessa e, spesso, attribuite al proprio fondatore, anche quando la formulazione risaliva a parecchi secoli prima. Le varie suddivisioni dell'Islam šī'ita hanno egualmente prodotto le loro autonome affermazioni dottrinali, così come hanno fatto anche alcune sette minori.

Il processo attraverso il quale furono elaborate le dottrine sunnite è simile a quello che si è realizzato nel Cristianesimo, ossia la discussione critica dei punti di vista di quei fedeli che la maggior parte dei credenti considerava eretici. Fra le opinioni respinte dai sunniti vi sono la credenza šī'ita che il profeta Muḥammad avesse nominato 'Alī suo successore e che ciascuno degli imam successivi fosse stato designato in modo simile dal predecessore; la credenza degli ḫāriǧiti che chi commette un peccato grave è di conseguenza escluso dalla comunità; e la credenza dei mu'taziliti che le azioni umane non dipendono dal controllo di Dio.

Le dottrine principali della professione di fede dei sunniti. Vengono qui enumerati i principali articoli di fede dei sunniti, precisando che le formulazioni proposte non seguono alcuna specifica professione. L'ordine è pressappoco quello adottato dagli ḥanafiti (vedi Wensinck, 1932); alcuni commenti sono nostri.

1. Dio è uno e unico, nel senso che non vi è divinità altra che Dio; egli non ha alcun compagno né associato, e non è stato generato né genera. Questa è la prima formula della *šahāda* e compare nel Corano, anche se non nelle parti più antiche. *Allāh* è il termine arabo per indicare Dio, in uso anche presso i cristiani di lingua araba, ma alcuni contemporanei di Muḥammad riconoscevano in Allāh un «Dio supremo», posto accanto ad altre divinità. Proprio contro costoro, e contro tutti i politeisti in generale, questo primo articolo di fede vuole sottolineare l'unicità di Dio, ben presto divenuta uno degli aspetti distintivi dell'Islam.

2. Egli esiste dall'eternità e sarà per tutta l'eternità, con tutti i suoi nomi e i suoi attributi.

Questi attributi possono essere essenziali o attivi (attributi relativi all'attività): fra i primi vi sono la vita, il potere (onnipotenza), la sapienza (onniscienza), la parola, l'udito, la vista e la volontà; fra i secondi, la creazione, il sostentamento (con il cibo), il potere di dare la vita e di fare risorgere (dalla morte). Tutti questi attributi sono eterni; essi non sono Dio, eppure non sono niente altro che Dio. Il Corano attribuisce spesso dei «nomi» a Dio, come Misericordioso, Clemente, Creatore, Sapiente. Le devozioni riconoscono e spesso usano novantanove di questi «bei nomi». I teologi ritengono che Dio possieda le qualità o gli attributi (*ṣifāt*) corrispondenti a questi nomi, proprio come la qualità della misericordia corrisponde a «il Misericordioso». I sette attributi essenziali elencati sopra furono a lungo discussi dai teologi del III e IV secolo dell'epoca islamica (IX e X secolo d.C.). Alcuni, specialmente i mu'taziliti, sostenevano che gli attributi non sono distinti dalla natura di Dio, così che, ad esempio, si può dire che egli conosce con la sua essenza; altri, invece, ritenevano che gli attributi abbiano carattere ipostatico (non dissimile dalle tre ipostasi della Trinità cristiana), cosicché Dio conosce non con la sua essenza, ma con la sua sapienza. Quest'ultima posizione, che teneva conto della speciale situazione del Corano come attributo della parola di Dio, finì per divenire la posizione tipica sunnita, adottata anche dagli aš'ariti, dai māturīditi e da altri. Quanto agli attributi attivi, gli aš'ariti ritenevano che questi non fossero eterni, dal momento che, per esempio, Dio non può essere creatore fino a quando non ha creato. I māturīditi, invece, sostenevano che questi nomi e attributi appartengono a Dio eternamente. Più avanti nel tempo, quando ci fu maggiore familiarità con le idee filosofiche, vi furono discussioni anche su altri argomenti, come per esempio sull'interrogativo se l'esistenza, l'eternità e simili dovessero considerarsi attributi. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1].

3. *Dio ha creato il mondo e tutto ciò che esso contiene; non ha creato nulla da un modello preesistente.* La creazione del mondo dal nulla è sempre presente nelle varie dottrine, anche se non viene sempre esplicitata.

4. *Dio è diverso da tutte le cose create: non è né corpo, né sostanza, né accidente (di una sostanza); non ha limiti, né posizione spaziale.* Ciò nonostante, come indica il Corano, egli ha due mani, due occhi e un volto ed è seduto sul trono. L'alterità e, in questo senso, la trascendenza di Dio sono chiaramente espresse nel Corano («Non v'ha simile a Lui cosa alcuna», 42,11) e in tempi successivi si è data grande importanza a questo punto. Non era semplice per i teologi conciliare l'alterità di Dio con l'antropomorfismo del Corano, che comprende non soltanto termini come *mani* e *volto*, ma anche la maggior parte dei nomi e degli attributi. Coloro che insistevano sull'alterità e l'incorporeità di Dio, come i mu'taziliti, sostenevano che i termini antropomorfici vanno intesi come metafore e chiamavano i letteralisti *mušabbiha*, «coloro che fanno somigliare [Dio all'umanità]». La maggioranza dei teologi sunniti, invece, ripetevano, con Aḥmad ibn Ḥanbal, che quei termini vanno accettati *bi-lā kayf* (in modo non modale), letteralmente «senza [chiedersi] come vanno intesi», cioè né letteralmente, né metaforicamente. Alcuni teologi aš'ariti ammisero, più tardi, l'interpretazione metaforica, ma soltanto entro certi limiti.

5. *Il Corano, come è stato scritto, ricordato e recitato, è la parola di Dio ed è increato. Sono create, invece, la nostra scrittura e la nostra recitazione del Corano.* Questo argomento fu oggetto di violente discussioni durante il IX secolo. Nel corso della così detta inquisizione (*miḥna*), iniziata dal califfo al-Ma'mūn verso l'833, alcuni eminenti giuristi e altri funzionari furono obbligati ad affermare pubblicamente di credere che il Corano era la parola di Dio creata. Fra coloro che si rifiutarono di pronunciare questa professione vi fu Aḥmad ibn Ḥanbal, per un certo periodo il maggiore sostenitore della natura increata del Corano. La questione sta in questi termini: se il Corano è creato, Dio avrebbe potuto crearlo in modo diverso, e quindi eventualmente il Califfo, qualora fosse considerato ispirato da Dio, avrebbe potuto alterarne le regole. Se invece il Corano è increato, esso esprime qualche cosa dell'essere di Dio e non può essere alterato dall'uomo: ciò significa che la decisione finale sull'applicazione a questioni pratiche delle regole coraniche non risiede nelle mani del califfo, ma in quelle degli interpreti accreditati del Corano, ossia degli *'ulamā'*, gli studiosi di religione. Gli šī'iti, convinti che i loro imam siano ispirati, credono ancora che il Corano sia creato, mentre i sunniti, dalla fine dell'inquisizione, verso l'850, hanno accettato con convinzione la dottrina della natura increata del Corano.

6. *La volontà di Dio è suprema ed egli controlla gli avvenimenti mondani. Né il bene, né il male avvengono sulla terra se non per volere di Dio, ma, sebbene egli imponga gli avvenimenti, non comanda, né approva il male. Le azioni sono buone o malvagie non in se stesse, ma perché Dio le comanda o le proibisce; egli potrebbe, se lo volesse, cambiare ciò che è buono e cattivo. Le azioni umane sono create da Dio e «acquisite» dall'uomo.* La credenza nell'assoluta sovranità di Dio (di cui esistono precedenti nella Bibbia e nell'Arabia preislamica) permetteva ai musulmani di affrontare la vita con fiducia, sapendo che nessuna disgrazia poteva loro accadere a meno che Dio non lo volesse. L'affermazione mu'tazilita del libero arbitrio era considerata una minaccia alla sovranità di Dio: perciò molti teologi sunniti cercarono il modo di conciliare l'onnipotenza di Dio con la libertà

umana. I mu'taziliti e i loro avversari concordavano nel ritenere che, quando una persona agisce, ciò avviene per mezzo di un «potere» o «abilità» che Dio crea in lei, ma, mentre i mu'taziliti sostenevano che questo era un «potere» di compiere un'azione (o il suo opposto) ed era creato prima dell'azione, gli altri affermavano trattarsi soltanto del «potere» di compiere quell'azione specifica, potere che veniva creato al momento stesso dell'azione. Molti teologi sunniti, specialmente gli aš'ariti, sostenevano inoltre che mentre Dio creava l'azione, l'uomo, l'elemento agente, la «acquisiva» (*kasaba*) soltanto, intendendo che in qualche modo «la faceva sua» o gli veniva «accreditata» come sua azione specifica. I mu'taziliti argomentavano che se l'azione non apparteneva all'individuo, pur essendo peccaminosa, Dio non poteva, secondo giustizia, punirlo per quell'azione. La maggioranza dei sunniti sosteneva che essere credenti o miscredenti dipende dalle proprie azioni e non da Dio. Nello stesso tempo pensavano che Dio potesse, nella sua bontà, aiutare gli uomini a credere, ma anche, nella sua giustizia, traviarli o abbandonarli, nel senso di abbandonarne la guida; questo trattamento, però, era in definitiva conseguenza dei peccati commessi da quegli uomini.

7. Dio giudicherà tutti gli esseri umani nell'Ultimo Giorno, dopo che essi saranno risorti dalla morte. Fra le realtà dell'Ultimo Giorno vi sono la bilancia (mīzān), *il ponte* (ṣirāṭ) *e la polla d'acqua o vasca* (ḥawḍ). *Prima dell'Ultimo Giorno i peccatori saranno esposti alla punizione della tomba.* Il giudizio di Dio nell'Ultimo Giorno ha grande rilievo nel Corano ed è implicito in ogni dottrina, anche quando non è esplicitamente affermato. Nel Corano si parla della bilancia per pesare le buone azioni contro le cattive azioni di ogni uomo, ma non vi sono chiari riferimenti alla polla d'acqua con la quale Muḥammad spegne la sete dei credenti; non vi è neppure accenno al ponte sottile come la lama di una spada gettato sopra l'Inferno, dal quale precipitano i peccatori: queste (così come la credenza nella punizione nella tomba, *'aḏāb al-qadr*) sono concezioni escatologiche popolari, entrate a far parte di alcune dottrine.

8. Muḥammad e altri profeti possono intercedere presso Dio durante l'Ultimo Giorno a favore dei peccatori appartenenti alla loro comunità. Nonostante la dottrina mu'tazilita secondo la quale i riferimenti coranici all'intercessione non giustificavano questa convinzione, la credenza venne generalmente accolta.

9. Il paradiso e l'inferno sono già creati e non cesseranno mai di esistere. Questa affermazione nega le opinioni settarie attribuite alla Ǧahmīya e ad altri.

10. Dio sarà visto dai credenti in Paradiso. Questa formulazione è presente nel Corano, ma è difficile da accettare letteralmente, poiché Dio è incorporeo. Alla fine fu ritenuta vera intendendola «in modo non modale» (*bi-lā-kayf*).

11. Dio ha mandato messaggeri (rusul) *e profeti* (anbīyā') *alla comunità degli uomini con le sue rivelazioni. I profeti sono immuni* (ma'ṣūm) *dal peccato per opera di Dio; Muḥammad è il sigillo dei profeti.* Si dice a volte che i profeti siano numerosissimi (in qualche caso persino centoventimila), benché soltanto pochi di loro siano messaggeri (in genere trecentotredici). Secondo i māturīditi, i profeti sono immuni da tutti i peccati; secondo gli aš'ariti, invece, soltanto dai peccati più gravi. L'espressione «sigillo dei profeti» viene ora intesa sempre con il significato di «ultimo dei profeti», mentre in origine era intesa anche come riferita a colui che, come un sigillo, confermava i profeti precedenti.

12. Il più grande, dopo Muḥammad, è Abū Bakr, seguito da 'Umar, 'Uṯmān, 'Alī. Questa affermazione, apparentemente non teologica, voleva negare la dottrina degli šī'iti, i quali consideravano 'Alī il più grande dopo Muḥammad, e divenne l'elemento essenziale delle dottrine sunnite. I sunniti giunsero a questa formulazione dopo molti dibattiti, specialmente riguardo al ruolo di 'Uṯmān, talora criticato per la sua condotta.

13. La fede (īmān) *consiste nell'assentire con il cuore, confessare con la lingua, ed eseguire opere; essa può aumentare o diminuire.* Così intendevano la fede, ciò che rende un uomo un credente, gli aš'ariti e gli ḥanbaliti. Invece i māturīditi e altri ḥanafiti escludevano l'esecuzione delle opere dalla loro definizione e aggiungevano che la fede non può né crescere, né diminuire.

14. Un credente che commetta un peccato grave non cessa per questo di essere un credente. Questa affermazione è diretta contro gli ḫāriǧiti, secondo i quali, invece, chi commette peccati gravi viene escluso dalla comunità dei credenti. I sunniti in generale conclusero che il grande peccatore viene punito nell'Inferno per un certo periodo, ma alla fine va anch'egli in Paradiso per intercessione di Muḥammad.

Le credenze šī'ite. Mentre per i sunniti la vera dottrina è quella espressa nel Corano e negli *ḥadīṯ* interpretati da *'ulamā'* accreditati, per gli šī'iti l'autorità in materia di dottrina appartiene agli imam ispirati da Dio. Vi sono tre divisioni principali in seno alla Šī'a: gli imāmiti (duodecimani) gli ismailiti (settimani) e gli zayditi. Tutti credono che il giusto imam sia 'Alī, il capo dei musulmani nella successione di Muḥammad, seguito dai figli Ḥasan e Ḥusayn, e che, dopo di allora, ogni imam designi il proprio successore, in genere uno dei suoi figli. I duodecimani, diffusi nel centro dell'Iran, sostenevano che nell'874 il dodicesimo imam fosse andato in occultamento (*ġayba*), pur essendo ancora vivo, e che sarebbe ritornato come Mahdi nel momento opportuno per sistemare le cose nel mondo. Gli ismailiti

accettano i primi sei imam dei duodecimani, ma sostengono che il settimo fosse Ismāʿīl, il figlio del sesto, e che a partire da lui la serie degli imam continui fino ad oggi. L'attuale Aga Khan è l'imam di una delle più importanti suddivisioni degli ismailiti. L'opinione degli zayditi era che l'imam di diritto fosse un discendente di Ḥasan o di Ḥusayn, il quale aveva preteso l'imamato e lo aveva conquistato con la spada. Gli šīʿiti rifiutano in genere il dodicesimo articolo sopra citato e sostengono la natura creata del Corano; accettano invece la maggior parte delle altre dottrine, benché gli zayditi, e in minor misura gli šīʿiti duodecimani, tendano alla posizione dei muʿtaziliti. L'autorità degli *ʿulamāʾ* duodecimani in Iran è ancora oggi dovuta in parte al fatto che essi rappresentano l'imam nascosto. [Vedi anche *POLEMICA MUSULMANO-EBRAICA*, e le voci relative alle singole sette, ai raggruppamenti teologici e ai personaggi storici menzionati nel presente articolo].

BIBLIOGRAFIA

L'unico saggio su questo argomento è A.J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, 1932, rist. New York 1965: lavoro pionieristico, costruito sulla traduzione di tre professioni di fede ḥanafite, accompagnate da ampi commenti. Oggi conosciamo molto di più sulle elaborazioni successive; aggiungiamo che Wensinck sottovalutava le differenze fra gli ḥanafiti, compresi i māturīditi, e gli ašʿariti, come chiarisce il punto 13 del presente articolo. Le professioni di fede di al-Ašʿarī, al-Ġazālī, Abū Ḥafṣ al-Nasafī e al-Faḍālī si trovano tradotte in D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903, rist. New York 1965, London 1985 (testo altrimenti sorpassato). Due versioni della professione di fede di al-Ašʿarī sono pubblicate in R.J. McCarthy (ed. e trad.), *The Theory of al-Ašʿarī*, Beirut 1953.

Sull'evoluzione dei dogmi: qualche rapido cenno in Wensinck; maggiori informazioni in W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973; e *Islamic Philosophy and Theology*, 2ª ed. riv., Edinburgh 1984, che presenta una panoramica fino ai nostri giorni.

Sulle credenze degli šīʿiti duodecimani, la professione di fede di Ibn Bābawayhi (morto nel 991) è contenuta in A.A. Fyzee (trad.), *A Shīʿite Creed*, London 1942, Tehran 1982; quella di ʿAllāmah al-Ḥillī (morto nel 1326) in W. Miller (trad.), *Al-Bābuʾl-Ḥādī ʿAshar. A Treatise on the Principles of Shīʿite Theology*, London 1928, 1958. Un'opera moderna è W.C. Chittick (cur.), *A Shīʿite Anthology*, Albany/N.Y. 1981. Per la sintesi di una lunga professione di fede degli ismailiti, risalente intorno al 1200, cfr. Vl.A. Ivanov, *A Creed of the Fatimids*, Bombay 1936. L'opera più importante sugli zayditi è W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

W. MONTGOMERY WATT

QĀḌĪ. Il *qāḍī* è il giudice responsabile dell'applicazione della legge positiva islamica (*fiqh*). Tale carica ebbe origine durante il dominio dei primi califfi omayyadi (40-85 eg. / 661-705 d.C.), quando i governatori provinciali del neonato Impero islamico, incapaci di giudicare le numerose dispute sorte tra i musulmani che risiedevano nei loro territori, iniziarono a delegare tale funzione ad altri. In questo primo periodo della storia islamica non si era ancora formato un *corpus* di leggi positive e, pertanto, i primi *qāḍī* decidevano i processi in base alle uniche linee guida a loro disposizione: la legge consuetudinaria araba, le leggi dei territori conquistati, i precetti generali del Corano e il senso di equità personale. Durante il successivo periodo omayyade (705-750 d.C.) un gruppo crescente di studiosi di legge musulmani, diversi dai *qāḍī*, si cimentarono nel compito di costituire il necessario *corpus* legale e, all'epoca in cui la dinastia abbaside salì al potere nel 750, la loro opera si poteva dire essenzialmente portata a termine. Nel formulare la propria dottrina legale tali studiosi di legge scelsero come punto di partenza i precedenti già stabiliti dai *qāḍī*, alcuni dei quali furono respinti perché ritenuti incompatibili con i princìpi islamici che si erano venuti affermando, ma la maggior parte fu acquisita, con o senza modifiche. In tal modo i primi *qāḍī* di fatto gettarono le fondamenta della legge positiva islamica. Una volta stabilita tale legge, tuttavia, il ruolo dei *qāḍī* subì un radicale cambiamento. Non più libero di seguire le linee guida di cui si è parlato, ci si aspettava che un *qāḍī* aderisse unicamente alla nuova legge islamica e tale adesione ne ha da allora caratterizzato la funzione.

Ad ogni modo, il *qāḍī* continuò ad essere un delegato di un'autorità più alta, ossia del califfo o, dopo la fine del califfato, del sovrano di un dato territorio. Tale *status* di delegato sottendeva la mancanza di una divisione di poteri; sia il potere esecutivo, sia quello giudiziario erano concentrati nella persona del sovrano (califfo o altri). D'altra parte, il *qāḍī* godeva di un certo grado di autonomia, poiché la legge che applicava non era stata formulata dal sovrano, né era un'espressione della sua volontà. Il *qāḍī* doveva al sovrano unicamente il potere di applicare la legge e per fare ciò erano necessarie sanzioni che soltanto il sovrano, in qualità di capo dello Stato, poteva garantire.

Le qualifiche che un *qāḍī* doveva possedere erano stabilite dalla legge, sebbene non vi fosse uniformità in proposito. Il requisito minimo sul quale tutti i giuristi concordavano era che un *qāḍī* possedesse le stesse qualifiche dei testimoni processuali, ovvero, essere libero, sano, adulto, attendibile e musulmano. Alcuni richiedevano che fosse anche un giurista, ossia che fosse particolarmente esperto di legge, laddove altri consideravano tale requisito solo preferenziale, implicando che una persona potesse di fatto svolgere i compiti connessi a tale carica anche senza essere molto versata nella legge. Quest'ultima posizione presupponeva che un *qāḍī* che non fosse edotto in questioni legali consultasse colleghi più esperti prima di addivenire a una decisione. Anzi, si richiedeva che i *qāḍī* più dotti chiedessero altresì consiglio, poiché anche i più esperti sono fallibili e possono trarre vantaggio dai pareri di altri. Coloro che venivano consultati, comunque, non avevano alcun peso nella decisione finale. Il tribunale islamico era presieduto da un solo giudice e la decisione ultima gravava su un singolo *qāḍī*.

La giurisdizione di un *qāḍī* in teoria coincideva con

l'ambito della legge che amministrava. Si trattava fondamentalmente di una legge per i musulmani, e gli affari interni delle comunità non musulmane, o *ḍimmī*, che vivevano nello Stato islamico venivano lasciati alla giurisdizione delle comunità stesse. La legge islamica disciplinava i *ḍimmī* solo per ciò che concerneva le loro relazioni con i musulmani o con la Stato islamico. In pratica, tuttavia, la giurisdizione di un *qāḍī* era limitata da quelle che dovevano essere considerate giurisdizioni rivali, segnatamente quella del tribunale *maẓālim* e della *šurṭa*. Il primo era un tribunale (presieduto dal sovrano stesso o dal suo governatore) che ascoltava le proteste indirizzategli da qualunque parte offesa. Poiché la legge islamica non prevedeva una sentenza d'appello, ma considerava quella del *qāḍī* finale e irrevocabile, il tribunale *maẓālim* poteva svolgere il ruolo di una sorta di corte d'appello in quei casi in cui una parte lamentava che il *qāḍī* avesse deliberato in modo scorretto. Il giudice *maẓālim* non era vincolato alle norme della legge islamica (*fiqh*), né ad alcun *corpus* di leggi positive, ma era libero di decidere interamente in base a considerazioni di equità. Il tribunale *maẓālim* costituiva dunque un rimedio all'incapacità del *qāḍī* a deliberare liberamente con equità. Esso suppliva anche ad alcune mancanze della legge islamica, ad esempio all'assenza di una normativa precisa che disciplinasse gli illeciti, dovuta principalmente alla preoccupazione della legge per la rottura dei contratti; si occupava inoltre delle denunce contro i funzionari statali. La *šurṭa*, invece, rappresentava l'apparato statale preposto alla giustizia criminale e compensava altresì l'incompletezza e la rigidità procedurale del codice penale. Sebbene in teoria un *qāḍī* esercitasse una giurisdizione penale, di fatto tale ambito gli era stato sottratto e demandato completamente alla *šurṭa*, che elaborò proprie pene e procedure. Il *qāḍī* perciò si occupava principalmente di eredità, di *status* personale, di proprietà e di transazioni commerciali. Anche in tale ambito, tuttavia, la giurisdizione di un singolo *qāḍī* poteva subire ulteriori restrizioni in casi particolari per ordine del superiore designato.

Il principio della delega dei poteri giudiziari non solo consentiva al sovrano di delegare tali poteri ai *qāḍī*, ma costoro a loro volta potevano delegarli ancora ad altri, e in teoria non vi era alcun limite in tale catena di deleghe. Tutte le persone della catena, a eccezione del sovrano e del suo governatore, portavano il titolo di *qāḍī*. Benché la nomina a *qāḍī* potesse avvenire con una semplice dichiarazione verbale del superiore designato, di norma veniva perfezionata con un certificato d'investitura per iscritto, che dispensava la persona designata dall'apparire in presenza del superiore. La nomina era essenzialmente unilaterale piuttosto che contrattuale e non richiedeva il consenso della persona designata per essere effettiva; poteva inoltre essere revocata in qualunque momento.

Durante la dinastia abbaside venne creata la funzione di capo *qāḍī* (*qāḍī al-quḍāh*), il cui compito consisteva principalmente nel consigliare il califfo per ciò che concerneva la nomina o la destituzione dei *qāḍī*. Tale carica è stata generalmente mantenuta dai successivi Stati islamici, che hanno garantito a chi la detiene l'autorità di effettuare nomine o destituzioni a proprio nome. Lo Stato mamelucco, che governò su Egitto e Siria dal 1250 al 1516 d.C., introdusse la pratica di nominare quattro capi *qāḍī*, uno per ciascuna scuola legale sunnita (*maḏhab*).

Nonostante la responsabilità primaria di un *qāḍī* fosse di tipo giudiziario, egli assumeva anche incarichi non giudiziari, quali l'amministrazione delle donazioni religiose (*waqf*), la legittimazione dell'intronizzazione o deposizione di un sovrano, la convalida di testamenti, l'accreditamento di testimoni, la tutela di orfani e altre persone bisognose di protezione e la supervisione sull'applicazione della morale pubblica (*ḥisba*).

BIBLIOGRAFIA

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

E. Tyan, *Judicial Organization*, in M. Khadduri e H.J. Liebesny (curr.), *Law in the Middle East*, I, Washington/D.C. 1955, pp. 236-78.

E. Tyan, *Histoire de l'organization judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960 (2ª ed.).

BERNARD G. WEISS

QARĀMIṬA (carmati; sing. *qarmaṭī*, carmata). Nome che indica un gruppo musulmano dissidente distaccatosi dal movimento ismailita, di cui è discendente. Inizialmente il nome si riferiva ai seguaci di Ḥamdān al-Qarmaṭ, un *dā'ī* (missionario) ismailita del distretto rurale di Kufa, a cui era stato imposto il cognome di Qarmaṭ (ossia «dalle gambe corte» o «dagli occhi rossi»), ma in seguito il termine fu utilizzato in un senso più ampio e spregiativo per alludere a tutti gli ismailiti.

Antecedenti. Le attività missionarie di Ḥamdān, convertitosi alla causa ismailita per opera del *dā'ī* Ahwāzī, iniziarono attorno all'873 e trovarono la collaborazione del suo vice e cognato, 'Abdān. Nell'899, a causa di una serie di cambiamenti ai vertici del movimento ismailita e per alcune questioni dottrinali legate a questi cambiamenti, Ḥamdān recise i suoi legami con il gruppo di comando. Poco tempo dopo sparì, e 'Abdān venne ucciso dal suo *dā'ī* subordinato Zikrawayh, che inizialmente mostrò fedeltà alla guida del movimento, ma che più

tardi fece perdere le sue tracce, in seguito alle minacce di vendetta da parte dei seguaci di ʿAbdān. Nel 902, il figlio di Zikrawayh riuscì a conquistarsi l'appoggio delle tribù del deserto siriano: attaccò e saccheggiò diverse città della Siria, ma due anni dopo venne catturato e giustiziato. Falliti numerosi tentativi di organizzare delle rivolte, lo stesso Zikrawayh ricomparve sulla scena nel 906 e sconfisse l'esercito abbaside, per poi venire pesantemente battuto e ucciso l'anno dopo; le rivolte dei carmati in Siria si erano ormai concluse.

La divisione degli ismailiti in due fazioni influenzò profondamente la lealtà dei vari gruppi missionari (*daʿwa*) alla direzione centrale. I *daʿwa* in Siria, Mesopotamia e Persia occidentale si rifiutarono di riconoscere le pretese dei fatimidi all'imamato e invece appoggiarono i carmati. I *daʿwa* dello Yemen rimasero inizialmente fedeli al gruppo dirigente, ma nel 913 ʿAlī ibn al-Faḍl smise di essere fedele ai fatimidi e iniziò una guerra contro il suo compagno Manṣūr al-Yaman, che invece si era mantenuto loro alleato. A causa delle lotte intestine, il potere politico dei carmati si dissolse rapidamente. I *dāʿī* di Rayy, che riuscirono a ottenere il sostegno dei Daylami e di alcuni governanti della dinastia muzaffaride, mantennero vivi i loro contatti con i carmati.

I carmati del Bahrein. Abū Saʿīd al-Ǧannābī, il fondatore dello Stato carmato in Bahrein (l'area costiera dell'Arabia orientale, compresa tra Bassora e l'Oman, e al cui interno si trovavano le oasi di al-Qaṭīf e Haǧar/al-Ḥaṣa), vi fu inviato da Ḥamdān al-Qarmaṭ e da ʿAbdān, e diede inizio alla sua attività di missionario nell'886-887. A seguito della morte di ʿAbdān, si schierò al fianco dei ribelli contro la dirigenza centrale e architettò l'assassinio del *dāʿī* Ẓamāmī, mandato in Bahrein prima di lui da Mansūṛ al-Yaman dallo Yemen, dove si trovava, e ancora fedele al gruppo dirigente; nel 913, però, anche Abū Saʿīd fu ucciso. Nel 923, guidati da suo figlio Abū Ṭāhir, i carmati lanciarono attacchi devastanti nell'Iraq meridionale e razziarono le carovane dei pellegrini. Poi, nel 928, interpretando la congiuntura di Giove e Saturno come un segno della conclusione dell'era islamica e dell'inizio dell'era finale, Abū Ṭāhir annunciò la venuta del Mahdi (il messia) in un futuro prossimo. Tra il 927 e il 929 guidò nuovi attacchi nel sud dell'Iraq e giunse a minacciare perfino la capitale degli Abbasidi, Bagdad. Nel 930, assaltò la città santa di Mecca durante la stagione dei pellegrinaggi, si rese responsabile di numerose atrocità e rubò la Pietra Nera custodita nella Kaʿba, a dimostrazione che l'era islamica si approssimava al suo termine. Un anno più tardi, consegnò il suo regno a un giovane persiano proveniente da Isfahan, credendo di riconoscere in lui il Mahdi, ma gli eventi presero una piega del tutto inaspettata quando il nuovo sovrano proclamò la maledizione di tutti i profeti e istituì il culto del fuoco. A fronte di questa stravagante condotta e dell'esecuzione di alcuni importanti capi carmati, Abū Ṭāhir preparò un piano per uccidere il giovane persiano e riconobbe di essere stato ingannato, causando, in questo modo, lo scoramento dei suoi seguaci. A seguito di questi avvenimenti, i carmati iracheni che avevano disertato l'esercito abbaside per unirsi ad Abū Ṭāhir, abbandonarono il Bahrein; in molti abiurarono, rivelando importanti segreti, e alcuni capi tribali passarono all'esercito dei governanti sunniti. Abū Ṭāhir, nonostante tutto questo, continuò a depredare l'Iraq meridionale fino alla morte, nel 944.

Negli anni seguenti, il potere fu gestito congiuntamente dai suoi fratelli, che nel 951 restituirono la Pietra Nera in cambio di un'ingente somma versata dagli Abbasidi. Il califfo fatimide al-Muʿizz li-Dīn Allāh (953-975) fallì nel suo intento di ricondurre i carmati del Bahrein all'interno della fazione ismailita-fatimida. La conquista dell'Egitto da parte dei fatimidi, che si spinsero fino alla Siria settentrionale, scatenò le ostilità con i carmati, che a loro volta avevano degli interessi in quella regione, e che poterono poi contare sul temporaneo sostegno dei Buyidi di Bagdad e degli Ḥamdanidi siriani contro il nemico comune. I carmati minacciarono il Cairo, la capitale dei Fatimidi, ma vennero sempre battuti. Ripresero, allora, gli attacchi nel sud dell'Iraq, in coincidenza con una nuova fase di tensioni con Bagdad. Nel 988, subirono una pesante sconfitta da parte dell'esercito abbaside; la loro capitale, al-Ḥaṣa, fu messa sotto assedio, mentre al-Qaṭīf dovette sopportare un feroce saccheggio. Sconfitti e costretti ad accontentarsi del potere locale, rinnovarono un'alleanza di facciata con i Fatimidi in cambio di un tributo, ma questa relazione non era destinata a durare a lungo. Le comunità dei carmati al di fuori del Bahrein furono gradualmente assorbite dagli ismailiti oppure disintegrate. Nel 1067, persero l'isola di Uwāl e poco più tardi anche al-Qaṭīf. Infine, al termine di un lungo assedio, nel 1077-1078 andò perduta anche al-Ḥaṣa, che finì in mano a un'emergente tribù locale sostenuta dai Selgiuchidi di Bagdad: il dominio carmato, durato quasi due secoli, era definitivamente terminato.

Insegnamenti. Il fondamento basilare della dottrina carmata era l'apparizione di Muḥammad ibn Ismāʿīl, settimo *nāṭiq* («apostolo» di Dio), il Mahdi, o al-Qāʾim (il Redentore), che avrebbe abrogato la *šarīʿa* (la legge musulmana) e promulgato il *bāṭin* (verità interiore della religione). La dottrina porta in sé una tendenza all'antinomia. I resoconti di alcuni storici secondo cui i carmati non tenevano conto dell'osservanza dei rituali e delle leggi islamiche sono senz'altro degni di fede, ma altre accuse, come la licenziosità e il libertinismo, non

sono assolutamente vere. Abū Ḥātim al-Rāzī (morto nel 934-935), Abū al-Ḥasan al-Nasafī (morto nel 943) e Abū Ya'qūb al-Siǧistānī (morto dopo il 971) sono solo alcuni degli illustri *dā'ī* che hanno elaborato la dottrina carmata.

I carmati stabilirono una distinzione fondamentale tra i due aspetti della religione, quello *ẓāhir* («essoterico, chiaro») e quello *bāṭin* («esoterico, nascosto»). Il primo è costituito dalle caratteristiche esteriori della religione secondo quanto è fissato dalla legge religiosa, e serve a spiegare il significato apparente del Corano. Lo *ẓāhir*, pertanto, cambia con ogni profeta, secondo il tempo e le circostanze. Il *bāṭin*, invece, è il significato interiore, autentico, della legge e del Corano: esso rimane immutato.

I carmati formularono una nuova sintesi di ragione e rivelazione basata sulla cosmologia neoplatonica e sulla dottrina šī'ita. Fornirono, così, la visione di un nuovo ordine universale sotto la guida dell'imam, la cui figura è affine a quella del re-filosofo di Platone; l'espressione classica di questa sintesi è esposta nella nota opera enciclopedica intitolata *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* (Lettere dei Fratelli della Purezza). I carmati vedevano la storia come un processo evolutivo che si dipana attraverso sette cicli maggiori, ognuno dei quali contiene sette cicli minori, tutti di lunghezza variabile. Oltre a questa visione ciclica, la storia è concepita secondo differenti epoche, vale a dire i sette cicli maggiori progredivano attraverso tre diverse epoche: *dawr al-kašf* («epoca del disvelamento»), *dawr al-fatra* («epoca del languore») e *dawr al-satr* («epoca dell'occultamento»). Nella prima epoca prevale il bene, e quindi non si sente il bisogno di una legge esterna, per cui il *bāṭin* è promulgato apertamente. Nel corso della seconda epoca il bene perde la sua presa sulla gente e la religione si corrompe. Al termine di questo periodo ha inizio la terza epoca, in cui il profeta riceve la rivelazione ed espone la legge. Il profeta, a quel punto, designa il suo successore, conosciuto come *waṣī* («plenipotenziario»), che promulga il *bāṭin*; per tutto questo periodo gli imam rimangono nascosti. Alla fine, quando la gente è ormai pronta, al-Qā'im compare e abroga la legge, diventando il primo imam della successiva epoca del disvelamento. Questi cicli si ripetono fino a quando tutte le anime sono emancipate dalla materia e fanno ritorno all'Anima Universale.

Significato storico e sociale. I carmati costituirono un forte movimento che scosse l'Islam sunnita, minacciò il califfato abbaside e seminò il terrore nell'Iraq meridionale. Avevano una tale influenza su quella regione che, durante la supremazia buyide a Bagdad, disponevano della propria dogana nel porto di Bassora, a fianco di quella del governo abbaside. I loro rappresentanti risiedevano a Bagdad, Kufa e Ǧa'farīya, ed esercitavano un'influenza realmente considerevole. Gli autori sunniti li consideravano un gruppo di eretici guidati da gente di fedi religiose soppiantate dall'Islam, di cui intendevano minarne l'integrità dall'interno. L'accusa generalizzata che si rivolgeva loro, la pratica della condivisione dei beni e delle donne, era falsa; in ogni caso, lo spostamento delle obiezioni dei loro avversari dalle questioni teologiche a quelle economiche è una chiara spia del fatto che i carmati erano percepiti come una minaccia sociale.

I carmati rappresentavano un movimento messianico che prometteva un futuro migliore, governato dalla giustizia e dall'equità; il carattere sociale della loro predicazione, quindi, è innegabile. Il famoso storico al-Ṭabarī (morto nel 923) osservava che i carmati erano soprattutto contadini e agricoltori, e che trovavano sostegno nelle zone rurali e tra i beduini. Anche se la spina dorsale dell'esercito era formata da carmati idonei alle armi e addestrati militarmente, vari beduini si aggregavano per le campagne belliche, e alcune tribù, come i Banū Kilāb e i Banū 'Uqayl, furono assorbite nella comunità carmata. Sperimentarono la proprietà comune dei beni, ma si trattò di esperimenti periferici; la loro preoccupazione per il benessere della comunità li portò a realizzare un tentativo unico nello Stato del Bahrein, il cui ordine e la cui giustizia suscitavano l'ammirazione dei viaggiatori non carmati. Ibn Ḥawqal, che visitò il Barhein nella seconda metà del X secolo, fa alcune interessanti osservazioni sulla struttura politica del paese: stando al suo resoconto, lo Stato carmato era qualcosa di molto simile a una repubblica oligarchica. Il governatore non disponeva di un potere assoluto e deliberava con l'aiuto di un consiglio costituito da importanti funzionari governativi e da loro aiutanti. Dopo la morte di Abū Ṭāhir, la direzione fu tenuta collettivamente dai fratelli.

Ibn Ḥawqal si sofferma anche a descrivere le diverse tasse e gabelle da cui lo Stato ricava i suoi introiti, nonché la distribuzione delle entrate tra i membri del consiglio di governo. Il reddito derivante dalla coltivazione del grano e della frutta veniva assegnato alla comunità carmata, mentre le entrate dai dazi dell'isola di Uwāl erano destinate ad Abū Sa'īd e ai suoi discendenti. Tutti gli altri introiti derivanti da tasse, tributi, compensi versati dalle carovane dei pellegrini e il bottino delle campagne militari venivano utilizzati secondo le indicazioni del consiglio di governo, dopo averne messo da parte un quinto, che doveva servire al Mahdi.

Nāṣir-i Ḫusraw, un ismailita persiano che visitò il Bahrein nell'XI secolo, osserva che ad al-Ḥasā c'erano più di ventimila abitanti capaci di indossare le armi. Benché riconoscessero la condizione profetica di Muḥammad, non osservavano il digiuno né la preghie-

ra. Il consiglio di governo deliberava con equità e giustizia, e possedeva trentamila schiavi neri che si occupavano dei lavori agricoli. Gli abitanti non pagavano tasse e qualsiasi persona priva di mezzi poteva ottenere un prestito senza interessi; anche i nuovi artigiani che vi si stabilivano ottenevano prestiti per avviare la propria attività. Lo Stato si incaricava di ristrutturare le case dei poveri, e il grano veniva macinato gratuitamente nei mulini di proprietà statale. Non c'erano moschee, ma a un mercante straniero era permesso erigerne una per i visitatori musulmani. La gente non beveva vino.

Il IV secolo della storia islamica, noto per la fioritura di quella civiltà, fu testimone della rapida ascesa al potere degli šī'iti, con i Fatimidi nell'Africa settentrionale e in Egitto e con i Buyidi a Bagdad. Fu in quel periodo che i carmati, rappresentanti di un movimento forte e radicalmente rivoluzionario, riuscirono a stabilire un loro Stato nel Bahrein, esempio di giustizia e di equità.

BIBLIOGRAFIA

I frammenti superstiti delle antiche opere storiche dei carmati sono raccolti, insieme ad altri estratti da opere più tarde, in Souhayl Zakkar (ed.), *Ta'rīḫ aḫbār al-Qarāmiṭa*, Beirut 1971. I migliori studi moderni sono quelli di W. Madelung, S.M. Stern e Vl.A. Ivanov. L'articolo di Madelung, *Ḳarmaṭī*, nella nuova edizione della *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960-, contiene un'eccellente bibliografia.

ISMAIL K. POONAWALA

QIYĀS («analogia»). Metodo di ragionamento mediante il quale si applica un precedente a una situazione sostanzialmente simile. Il *qiyās*, una delle quattro fonti legislative principali tra i musulmani sunniti, fu l'ultima a ottenere un riconoscimento esplicito, e soltanto al termine di una feroce controversia che non mancò di lasciare il segno nella storia dell'Islam. L'espansione dei domini territoriali islamici a seguito delle grandi conquiste sollevò un numero crescente di interrogativi non contemplati dal Corano o dalla *sunna* (tradizione del profeta Muḥammad). I giuristi islamici, quindi, avvertirono la necessità di poter fare ricorso alla ragione, alla logica e all'opinione, ma la loro libertà era comunque limitata: in una società assoggettata all'autorità della rivelazione, l'uso dell'opinione personale (*ra'y*) in materia religiosa e legale non poteva che scatenare una forte opposizione. Almeno in linea teorica, il Corano conteneva già una rivelazione completa e, integrato dalla *sunna*, era perfettamente in grado di risolvere qualunque caso si presentasse. Ammettere la validità di una fonte legale estranea al Corano o alla *sunna* avrebbe significato la rinuncia all'ideale di basare la vita individuale e collettiva dei musulmani esclusivamente sulla rivelazione divina. Proprio per superare questa difficoltà venne elaborata la teoria del *qiyās* con lo scopo di delimitare e fissare limiti formali all'uso del *ra'y*.

Le argomentazioni a sostegno del *qiyās* si fondano sulla premessa giuridica che le prescrizioni divine perseguono certi obiettivi e hanno cause efficienti che possono essere constatate e applicate a casi simili. Gli oppositori del *qiyās*, per contro, mettevano in discussione questa teoria segnalando che le prescrizioni divine non hanno cause se non quando queste sono specificamente indicate; inoltre, riconoscere la causa efficiente di una sentenza implica un dubbio, e le norme legali non possono fondarsi sul dubbio. A detta degli oppositori, la condotta più appropriata nei riguardi di una prescrizione divina è accettarla con devozione e senza cercare di determinarne le cause. In forza di queste argomentazioni i rami ẓāhirita e aḫbarita degli šī'iti duodecimani rifiutarono del tutto il *qiyās*, e gli ḥanbiliti ne consentirono l'uso soltanto in casi di stretta necessità.

Né il Corano né la *sunna* fanno alcun riferimento diretto al *qiyās*, anche se i giuristi si sono appoggiati ad entrambi per sostenere le loro argomentazioni a favore o contro di esso. Gli oppositori sostenevano che il *qiyās* fosse estraneo al Corano, nel quale è detto «Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa» (16,89) e «Su tutte le controversie, il giudizio appartiene ad Allah» (42,10). Essi ritenevano inoltre che l'analogia è una congettura e che «la congettura non può nulla contro la verità» (53,28): concludevano, pertanto, che il *qiyās* non raggiunge lo stato di prova legale e che un'azione basata su di esso è da considerarsi nulla e priva di valore.

I sostenitori del *qiyās* ribattevano che nel Corano si legge «Queste metafore Noi le proponiamo agli uomini, ma non le capiscono se non i sapienti» (29,43) e «Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere » (59,2); ritenevano, infatti, che il *qiyās* fosse essenziale per cogliere e apprezzare le somiglianze. Ricordavano anche che in due occasioni, quando Muḥammad inviò Mu'āḏ ibn Ǧabal e Abū Mūsā al-Aš'arī come giudici nello Yemen, si dice che il Profeta avrebbe autorizzato l'esercizio del *ra'y* in mancanza di suggerimenti utili nel Corano e nella *sunna*.

Anche se la formula tecnica del *qiyās* fu elaborata soltanto nel II secolo dell'era musulmana (VIII secolo d.C.), sembra che già i compagni del Profeta l'approvassero in linea di principio. Per esempio, le istruzioni date dal califfo 'Umar ad Abū Mūsā al-Aš'arī dicevano «Riconosci le somiglianze e soppesa i casi in rapporto ad esse». Poi, quando 'Umar si consultò con i suoi compagni sulla pena da infliggere al bevitore di vino (*šarib*),

'Alī individuò un'analogia tra lo *šarib* e il diffamatore (*qāḏif*) e suggerì lo stesso castigo (otto frustate) per entrambi. 'Alī seguì questo ragionamento: «Quando una persona beve si intossica; quando è intossicata farnetica; e quando farnetica, accusa falsamente».

Durante il II e III secolo islamico, *ra'y* e *qiyās* divennero l'oggetto del contendere tra il partito della tradizione (*ahl al-ḥadīṯ*) e il partito dell'opinione (*ahl al-ra'y*). Mālik e Ibn Ḥanbal, illustri giuristi di Medina e di Mecca, luogo d'origine dell'Islam, attribuivano particolare importanza alla tradizione, al cui dettato si uniformavano nel dirimere questioni legali. La situazione era assai diversa nei territori conquistati: i giuristi iracheni, per esempio, piuttosto lontani dai luoghi di nascita della tradizione, fecero ampio uso di *ra'y* e *qiyās*. Il personaggio di spicco in questa controversia fu Abū Ḥanīfa, che dichiarò pubblicamente il *qiyās* una valida fonte di legge, ma la persona che pose fine al dibattito fu al-Šāfi'ī, che si schierò con decisione a sostegno del *qiyās*, includendolo tra le quattro radici della legge, pur stabilendo che doveva fondarsi strettamente sulle fonti rivelate e sul consenso (*iǧma'*).

In senso tecnico, il *qiyas* è l'estensione della proprietà di un caso originale (*aṣl*) a uno sussidiario (*far'*) in virtù di una causa efficiente (*'illa*) che risulta comune ad entrambi. Per esempio, quando un erede calunnia un testatore viene automaticamente escluso dalle volontà di quest'ultimo, sulla base della tradizione secondo cui «l'assassino non può ereditare» (*lā yariṯ al-qātil*). Anche se questa norma si riferisce soltanto alla successione in mancanza di testamento, mediante l'analogia è possibile estenderla ad altri tipi di lascito in virtù di una causa efficiente comune, cioè la proibizione di dare corso alla realizzazione di un diritto prima del dovuto.

La causa compresa nei termini dell'analogia dev'essere intelligibile per la mente umana e chiaramente identificabile. Il *qiyās*, dunque, non può essere applicato in materia di culto (*'ibādāt*), come il numero delle preghiere quotidiane, caso in cui la ragione umana non è in grado di comprendere il valore in discussione (il precetto di pregare cinque volte al giorno, e non venti, non ha alcuna causa identificabile). Un'ulteriore restrizione all'uso del *qiyās* si deve all'esercizio della prudenza nell'applicazione delle pene. Per questo motivo, nella legge ḥanafita, le sanzioni (*ḥudūd*) previste possono non essere estese per analogia a reati dello stesso tipo. I giuristi šāfi'iti e alcuni membri di altre scuole non concordano su questo punto, perché ritengono che la logica alla base degli *ḥudūd* sia rintracciabile con un buon grado di sicurezza nel Corano e nella *sunna*. Pertanto, una totale esclusione del ricorso all'analogia in relazione agli *ḥudūd* non è garantita, anche se l'interpretazione ḥanafita, che raccomanda prudenza nell'applicazione delle pene, gode di un più ampio sostegno tra i giuristi.

Altre tre condizioni sottendono alla validità del *qiyās*:

1. La proprietà estesa a un altro caso deve essere stabilita dal Corano, dalla *sunna* o dal consenso, ma non da un altro *qiyās*.
2. Il *qiyās* non deve condurre ad alterare un precetto (*naṣṣ*). Per esempio, il Corano (24,4) sancisce che una calunnia (*qaḏf*) costituisce un impedimento permanente ad accettare la testimonianza di una persona. Al-Šāfi'ī, invece, paragona il calunniatore a colui che compie altri gravi reati (*kabā'ir*) e sostiene che, come il castigo e il pentimento assolvono quest'ultimo e gli permettono di fungere da testimone, così succede anche con il calunniatore. Gli ḥanafiti replicano dicendo che tale conclusione finisce con l'alterare il precetto divino sulla base di un giudizio personale.
3. La proprietà in questione non deve limitarsi espressamente al caso originale. Per questo, mentre il Profeta ha eccezionalmente accettato la testimonianza del solo Ḫuzayma come prova legale (quando la norma richiede due testimoni), il *qiyās* non può essere utilizzato per giustificare l'accettazione della testimonianza di un singolo individuo come prova legalmente valida.

BIBLIOGRAFIA

I manuali di giurisprudenza islamica (*uṣūl al-fiqh*), scritti principalmente in arabo, sono soliti dedicare una sezione al *qiyās*, su cui esiste un vasto numero di opere in arabo, classiche e moderne. Tra le migliori si segnalano Sayf al-Dīn al-Āmidī, *Al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, Il Cairo 1914, e Muḥammad al-Khuḍarī, *Kitāb uṣūl al-fiqh*, Il Cairo 1938 (3ª ed.). Ampie informazioni sulla legge šī'ita si possono trovare in Sayyid Muḥammad Asġari, *Qiyās va sayr-i takvīn-i ān dar ḥoqūq-i Islām*, Tehran 1982. Il miglior lavoro in inglese che riserva un capitolo al *qiyās* è ancora quello di N.P. Aghnides, *Muhammadan Theories of Finance*, New York 1916, mentre una trattazione più breve, ma comunque dettagliata, è quella di S.R. Mahmassani, *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, Farhat Ziadeh (trad.), Leiden 1961, che raccoglie anche una bibliografia assai utile. Altri dati interessanti sul *qiyās* si trovano in J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1950, e in N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, 1964, rist. Edinburgh 1971.

M. HASHIM KAMALI

QURRAT AL-'AYN ṬĀHIRA (ca. 1818-1852), predicatrice bābī e prima donna martire. Sia *Qurrat al-*

'Ayn («sollievo degli occhi») che *Ṭāhira* («la pura») sono appellativi onorifici; il suo vero nome è caduto nell'oblio.

Figlia di un celebre mullah šī'ita di Qazvin, fu data in sposa al primo cugino, figlio anch'egli di un importante mullah. Donna di grande intelligenza, studiò ancora giovane le opere di Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī, che parlavano dell'imminente arrivo del Bāb. Dopo uno scambio di lettere con il discepolo di Aḥsā'ī, Sayyd Ḳāẓim-i Raštī, prese la decisione di lasciare marito e figli per unirsi al suo circolo a Karbala; ma l'uomo morì poco prima che lei vi giungesse in pellegrinaggio, nel 1843. Durante il suo soggiorno di tre anni a Karbala, Ṭāhira predicò la nuova dottrina con fervore e successo, tanto da essere accettata dal Bāb (da lei mai incontrato) come una dei suoi diciotto discepoli, noti come Ḥurūf-i Ḥayy («le lettere dei viventi», ossia le lettere che formano la parola *ḥayy*). Fu dalla descrizione che il Bāb fece di lei come Ǧanab-i Ṭāhira («sua eccellenza, la pura») che divenne famosa come Ṭāhira o, per i Bahā'ī, Ṭāhirih.

La sua predicazione mise in sospetto le autorità e nel 1847 venne posta sotto sorveglianza a Bagdad. Quando, durante una visita in quella città, il medico ebreo dello šāh si convertì al movimento Bābī, Ṭāhira e i suoi compagni furono espulsi dall'Iraq. Ritornata a Qazvin, divorziò dal marito, che era contrario alla nuova predicazione del Bāb. L'assassinio dello zio (suo ex suocero), anch'egli avverso al Bābī, scatenò la prima persecuzione dei seguaci della nuova fede. Ṭāhira si rifugiò a Teheran, ospitata da Bahā' Allāh, che ella salutò come il nuovo capo della comunità. Durante un incontro bābī a Badašt, nel 1848, si dice che la giovane e bella donna predicasse senza il velo, un gesto considerato il primo tentativo di conquistare la libertà per le donne persiane. Quando, nello stesso anno, salì al potere Nāṣir al-Dīn Šāh, Ṭāhira fu messa agli arresti. Dopo un attentato fallito allo Šāh, attribuito ai bābī, Ṭāhira fu giustiziata, probabilmente per strangolamento, nell'agosto del 1852.

Ṭāhira è considerata la prima donna iraniana a predicare l'eguaglianza dei sessi e la libertà religiosa. E.G. Browne definì la sua comparsa in Iran «un prodigio – anzi, quasi un miracolo». Le sue poesie in persiano sono di grande bellezza e una di queste è inclusa nel *Ǧavīd-nāma* (1932) di Muhammad Iqbal, che presenta l'eroina bābī come «uno dei martiri dell'amore».

BIBLIOGRAFIA

L'unica biografia di Qurrat al-'Ayn è Martha L. Root, *Tahirit the Pure, Iran's Greatest Woman*, 1938, rist. Los Angeles 1980. Cfr. anche E.G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion*, Cambridge 1918; *A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bāb*, I-II, Cambridge 1891 (traduzione delle memorie di Abbas Effendi, figlio di Bahā' Allāh).

ANNEMARIE SCHIMMEL

RĀBIʿA AL-ʿADAWĪYA (morta nel 185 eg. / 801 d.C.), mistica, poetessa e santa musulmana. Benché abbia raggiunto un'età venerabile e una grande fama, poco si conosce della vita privata di Rābiʿa. Il suo nome indica che era la quarta (*rābiʿa*) figlia di una famiglia probabilmente povera. Per qualche tempo lavorò come domestica a Bassora ma, grazie alla sua eccezionale pietà, il suo padrone la liberò dal vincolo di schiavitù e, da quel momento, la sua vita all'insegna dell'austerità e della spiritualità trascorse quasi sempre ritirata, sebbene la sua santità attraesse molte persone in cerca di preghiere e insegnamenti. Rābiʿa di Bassora è considerata colei che ha introdotto il concetto di puro amore di Dio nella pratica ascetica prevalente tra i mistici musulmani del II secolo dell'egira.

Sembra assai probabile che Rābiʿa abbia incontrato molti famosi asceti del suo tempo, tra cui Ibrāhīm ibn Adam di Balḫ (morto nel 770?). Tuttavia, gli aneddoti che la vogliono in relazione con il predicatore ascetico Ḥasan al-Baṣrī e che addirittura raccontano di come egli le propose di sposarlo, sono pura invenzione, dal momento che Ḥasan (i cui costanti appelli all'austerità e al timor di Dio certamente colorarono l'atmosfera spirituale di Bassora) morì nel 728, quando Rābiʿa aveva appena una decina d'anni.

Molte leggende sono state ricamate intorno alla sua persona. Si racconta, per esempio, che quando compì il pellegrinaggio la Kaʿba si mosse incontro a lei per salutarla, e il suo asino, morto lungo il cammino, miracolosamente tornò in vita. Ma Rābiʿa, fedele alla tradizione ascetica, ed estremamente timorosa del fuoco infernale, negò la credenza popolare che la voleva in grado di operare miracoli e li considerò piuttosto alla stregua di tentazioni sataniche.

Il più grande contributo di Rābiʿa allo sviluppo del Sufismo sta nella sua insistenza sull'amore puro di Dio, sottolineato dal versetto coranico: «Egli li ama ed essi Lo amano» (sura 5,59). Ella espresse il suo sentimento talvolta con brevi e candidi poemi e talvolta con splendide preghiere, composti nelle lunghe notti trascorse in intima conversazione col suo amato Signore. Di giorno, poi, provava rimorso quando i suoi pensieri si allontanavano da Lui. Il suo cuore era pieno dell'amore di Dio, e in lei non v'era più posto nemmeno per il particolare amore del Profeta. Quando le fu domandato se ella desiderasse il Paradiso, Rābiʿa rispose col proverbio arabo: «Al-ǧār ṯumma al-dār» (Prima il vicino, poi la casa), significando con ciò che il suo pensiero andava soltanto a Colui che aveva creato il Paradiso e l'Inferno.

Si diffuse anche un'altra notissima leggenda sulla sua persona: un giorno la si vide portare una torcia accesa in una mano e una brocca d'acqua nell'altra, ed ella spiegò che con quell'azione simbolica avrebbe voluto dar fuoco al Paradiso e versare l'acqua nell'Inferno, «cosicché quei due veli potessero scomparire e nessuno più adorasse Dio per la paura dell'Inferno o la speranza del Paradiso, ma solo per la Sua bellezza». Questo racconto, che arrivò in Europa all'inizio del XIV secolo, è alla base di diversi aneddoti, mistici e non, della letteratura occidentale. Anche altri racconti sono divenuti noti in Occidente, soprattutto in Inghilterra nel XIX secolo, come prova il poema di Richard Monckton Milnes, *The Sayings of Rabiah*.

Nel mondo islamico, Rābiʿa fu assai elogiata da ʿAṭṭār (morto nel 1221) nel suo *Taḏkirat al-awliyā'* (Biografie dei Santi), in cui afferma che una donna che cammina sul sentiero di Dio non può essere chiamata semplicemente (ossia con sfumatura spregiativa) «donna». Qualche seco-

lo dopo, tuttavia, Ǧāmī (morto nel 1492), ricordò ai suoi lettori che il fatto che il sole in arabo sia di genere femminile non ne diminuisce il suo splendore. Di certo il suo sesso non ha mai rannuvolato la fama di Rābiʻa. La leggenda secondo la quale ella rifiutò di uscire ad ammirare la natura in un luminoso giorno primaverile, preferendo contemplare la bellezza del Creatore nel buio della sua casa, è stata riportata per secoli, spesso senza menzionare il nome della santa; la sua vita è stata raccontata anche in un film arabo, e il suo nome è tuttora ricordato per onorare donne estremamente pie.

BIBLIOGRAFIA

Studiosi arabi moderni, tra i quali ʻAbd al-Raḥmān Badawī, hanno dedicato diversi studi a Rābiʻa, ma la sola opera approfondita in una lingua occidentale è stata quella di Margaret Smith, *Rābiʻah the Mystic, and Her Fellow Saints in Islam*, Cambridge (1928) rist. 1984, prima che comparisse lo studio di Caterina Greppi, *Rabiʻa. La mistica*, Milano 2003. Alcune preghiere e sentenze di Rābiʻa sono state inoltre tradotte in italiano in C. Valdré (cur.), *I detti di Rabia*, Milano 1979, 2ª ed. 1992.

ANNEMARIE SCHIMMEL

RAŠĪD RIḌĀ, MUḤAMMAD (1865-1935), teologo e giornalista musulmano. Nato in un villaggio presso Tripoli, in Libano, Riḍā ricevette la tradizionale educazione religiosa. Le opere del pensatore panislamista Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī e del teologo egiziano Muḥammad ʻAbduh, però, gli fecero comprendere la necessità di una riforma dell'Islam. Nel 1897 si stabilì al Cairo e da quell'anno, fino alla sua morte, fu editore del periodico «Al-manār» (Il faro), inteso a spiegare le problematiche dell'Islam nel mondo moderno.

Il punto di partenza delle sue riflessioni fu il pensiero di ʻAbduh, che egli considerava suo maestro: il bisogno dei musulmani di vivere in modo virtuoso, illuminati da una nuova comprensione dell'Islam. Questa comprensione implicava la capacità di distinguere tra le dottrine dell'Islam e il suo valore morale all'interno della società. Le dottrine e le forme di culto dovevano rimanere invariate, giacché erano state stabilite dal Corano e dall'esempio pratico del profeta Muḥammad e della prima generazione dei suoi seguaci (il *salaf*, da cui deriva il nome *salafīya*, spesso usato per questo tipo di pensiero). Per questo motivo, egli si mostrò contrario a tutto ciò che considerava innovazione, in particolare le credenze e le pratiche dei sufi e, nei suoi ultimi anni, si avvicinò fortemente alle opinioni wahhābite.

Tuttavia, Riḍā sostenne che, se si eccettuavano alcune specifiche ingiunzioni, il Corano e la pratica del Profeta fornivano soltanto i princìpi generali del comportamento morale e del diritto; le loro implicazioni avrebbero dovuto essere sondate da musulmani competenti alla luce delle singole circostanze. Un'imitazione cieca degli insegnamenti del passato avrebbe portato alla stagnazione e alla debolezza; poiché le mutate circostanze dell'epoca presente rendevano necessaria una nuova interpretazione, essa doveva venir guidata dal principio della *maṣlaḥa* (interesse), un concetto già ben radicato nella teoria giuridica tradizionale, ma che Riḍā caricò dell'ulteriore significato di utilità sociale. Grazie a questo principio, egli si adoperò a creare un *corpus* moderno di leggi islamiche sul quale le differenti scuole legali potessero discutere; a questo fine compilò una nutrita casistica di norme su casi ipotetici che sollevavano importanti questioni di legge.

Riḍā s'interessò vivamente anche di questioni di autorità politica che, secondo lui, avrebbe dovuto essere delegata dalla comunità ad un gruppo, formato da governanti veri e propri e da uomini eruditi in ambito religioso, in grado di affrontare i problemi del mondo moderno. La necessaria figura del califfo non aveva più il ruolo di governatore temporale universale, bensì quello di autorità legislativa superiore e unanimemente accettata. Sottolineò inoltre la posizione centrale degli Arabi nel mondo musulmano: l'arabo era la lingua del Corano e delle scienze religiose, e senza gli Arabi l'Islam non avrebbe potuto essere fiorente. Svolse un ruolo anche nel movimento nazionalista arabo, ma l'influenza di «Al-manār» andò ben oltre il mondo arabo e alcune delle sue idee vennero adottate in seguito da movimenti che si proponevano di ripristinare l'Islam come norma morale della società moderna.

BIBLIOGRAFIA

Un riepilogo generale delle idee di Riḍā è fornito da A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge 1962, 2ª ed. 1983, capp. 9 e 11, e da H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982. Una trattazione più esauriente è data dall'opera di M.H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ʻAbduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley 1966. J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris 1954, tratta del commentario al Corano che ʻAbduh e Riḍā pubblicarono a due mani su «Al-manār». Il trattato di Riḍā sul califfato è stato tradotto in francese e commentato da H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Beirut 1938. Tra le altre opere, la biografia di ʻAbduh redatta da Riḍā, *Taʼrīḫ al-ustāḏ al-imām al-šayḫ Muḥammad ʻAbduh*, I-III, Il Cairo 1931, contiene moltissime informazioni sui riformisti islamici. Le sue normative legali sono state collazionate da Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaǧǧid e Y.Q. Ḫūrī, *Fatāwā al-imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, I-V, Beirut 1970-1971.

ALBERT HOURANI

RAWẒA-ḪVĀNĪ è il rituale persiano di pubblica lamentazione per le sofferenze dell'imam Ḥusayn e di altri martiri šī'iti. Insieme alla *ta'ziya* (rappresentazione della passione) e alla processione di lutto di Muḥarram, nota in Iran con il nome di *dasta*, fa parte della trilogia di rituali di lutto che determina il principale orientamento popolare del rito nell'Islam šī'ita. Rituali simili sono noti con nomi diversi in altri Paesi in cui vivono fedeli šī'iti.

La recitazione e il canto di eulogie per i martiri šī'iti, fioriti nel mondo musulmano negli ultimi tredici secoli, ha prodotto un genere letterario noto come *maqtal* (pl. *maqātil*). Il capolavoro del *maqtal* persiano fu composto proprio all'inizio del periodo safavide (1501), quando l'Islam šī'ita divenne religione di Stato in Persia. Si tratta dell'opera di Ḥusayn Vā'iẓ Kāšifī, intitolata in arabo *Rawḍat al-šuhadā'* (Il giardino dei martiri), da cui il *rawẓa-ḫvānī* prende il nome: la seconda parola del titolo arabo è stata sostituita dal termine persiano *ḫvānī* («canto» o «recitazione»), ottenendo l'espressione *rawẓa-ḫvānī*, o «recitazione del giardino».

La lamentazione pubblica del *rawẓa-ḫvānī* è celebrata in particolare durante i primi due mesi del calendario musulmano, Muḥarram e Ṣafar, per commemorare l'assassinio dell'imam Ḥusayn avvenuto il 10 di Muḥarram dell'anno 61 eg. / 680 d.C. In quanto figlio di 'Alī e nipote del profeta Muḥammad, Ḥusayn era il terzo imam della Šī'a, e la sua morte per mano delle truppe del califfo viene considerata dagli šī'iti un proditorio assassinio del governante giusto e legittimo da parte di un malvagio usurpatore. Il lutto per Ḥusayn combina così il dolore per la sua morte con una forte condanna della tirannia e dell'ingiustizia.

Tutte le classi sociali partecipano ai *rawẓa-ḫvānī* (popolarmente chiamati semplicemente *rawẓa*), che possono essere celebrati in tende nere montate per l'occasione sulla pubblica piazza di una città o di un villaggio, nelle moschee, oppure nei cortili delle case private. Alla fine del XVIII secolo e nel corso del XIX furono anche costruiti, specificamente per le celebrazioni, particolari edifici detti *Ḥusaynīya* o *takīya*, spesso per iniziativa di patrocinatori ufficiali. Sfarzosamente decorati e ricchi di tappeti, erano dotati di stendardi e bandiere nere, nonché di una varietà di armi che dovevano ricordare la battaglia di Karbala.

Il *rawẓa* di solito inizia con l'esibizione di un *maddāh* («panegirista») che recita e canta in lode del Profeta e dei santi. Interviene poi il *rawẓa-ḫvān* (noto anche come *vā'iẓ*, «predicatore»), che recita la storia di Ḥusayn e degli altri martiri, intervallata da canti. Il suo rapido cantilenare a voce molto alta si alterna a singhiozzi e grida per provocare negli ascoltatori un'emozione intensa. Il *rawẓa-ḫvānī* finisce con il canto collettivo di inni funebri chiamati *nawḥa*. La cerimonia dura da diverse ore fino a un giorno intero e a volte si protrae nella notte, e l'atmosfera di intensa emozione che si produce sfocia spesso in pianto, percussione del petto e flagellazione corporale, come avviene nella processione di Muḥarram. Attraverso la scelta degli episodi e la modulazione della voce, una successione di cantori è in grado di suscitare e guidare le emozioni del proprio pubblico, in modo da farlo identificare con la sofferenza dei martiri, che saranno a loro volta intercessori per i fedeli nel Giorno del Giudizio. Allo stesso tempo, il *rawẓa ḫvān* prevede spesso digressioni che riguardano la politica contemporanea e questioni morali e sociali, così da creare un tipo di atmosfera sociale e religiosa che si presta particolarmente all'azione politica. Senza dubbio il simbolismo religioso del giusto imam Ḥusayn, martirizzato per mano di un tiranno, ha avuto un ruolo importante nella Rivoluzione Iraniana del 1978-1979.

Fuori dall'Iran, la lamentazione pubblica per Ḥusayn e gli altri martiri šī'iti segue il modello persiano del *rawẓa ḫvān* soltanto nel Bahrein. La Šī'a in India, Pakistan, Iraq e Libano, insieme alle comunità šī'ite più piccole in Turchia e nel Caucaso, osserva i mesi di lutto di Muḥarram e Ṣafar secondo le varie tradizioni locali, sebbene l'intensità con cui le cerimonie vengono vissute sia sempre la stessa.

[Vedi anche *'ĀŠŪRĀ'* e *TA'ZIYA*].

BIBLIOGRAFIA

Un'importante discussione del concetto filosofico di redenzione si trova in M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, The Hague 1978. Per una trattazione dei rituali, cfr. P. Chelkowski, *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, New York 1978; B.K. Roy Burman, *Moharram in Two Cities. Lucknow and Delhi*, New Delhi 1966; G.E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York-London 1958 e G. Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change. The Drama of Husayn*, in N.R. Keddie (cur.), *Scholars, Saint and Sufis*, Berkeley 1972.

PETER CHELKOWSKI

RĀZĪ, FAḪR AL-DĪN AL- (543-606 eg. / 1148-1210 d.C.), più propriamente conosciuto come 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn; autore, teologo e filosofo musulmano. Nacque a Rayy da una famiglia celebre per erudizione e pietà. Completò la sua educazione a Rayy, studiò a Maragha con il filosofo Maǧd al-Dīn al-Ǧīlī e poi si mise in viaggio per diversi paesi, dove tenne dibattiti e lezioni, com'era costume dei dotti musulmani del tempo, guadagnandosi anche la protezione di diversi principi e sultani.

Nel Khorezm affrontò inflessibili dispute con gli esponenti della scuola mu'tazilita, finché essi non lo co-

strinsero ad andarsene; in Transoxiana incontrò l'ulteriore opposizione di parecchi teologi; nel Ghur, dove aveva instaurato buoni rapporti con Šihāb al-Dīn al-Ġūrī, governatore di Ghazna, e suo fratello Ġiyāṯ al-Dīn, dopo poco tempo ebbe un serio scontro con la Karrāmīya, in seguito al quale fu espulso da Ghazna nel bel mezzo del disordine pubblico.

Tornato nel Khorasan, accettò la protezione di 'Alā' al-Dīn Ḫwārizm-šāh Muḥammad e arrivò a ricoprire una posizione di grande influenza. Una cattedra di diritto (*madrasa*) venne istituita per lui a Herat, e molti discepoli vi accorsero. Sembra che, dopo di allora, Al-Rāzī abbia compiuto altri viaggi, ma alla fine tornò a Herat dove morì nel 1210.

Opere. Al-Rāzī dedicò tutta la vita a scrivere e a studiare, e la sua produzione intellettuale riflette i suoi vasti interessi. La maggior parte delle sue opere tratta di teologia o di filosofia, ma non mancano testi di giurisprudenza, linguistica, fisiognomica, etica e medicina.

Le sue opere di teologia, filosofia e *tafsīr* (commento coranico) riflettono le due tendenze di pensiero in conflitto ai suoi tempi, ossia la dottrina islamica tradizionale e l'antica filosofia greca, conosciuta attraverso le traduzioni e le opere di al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna) e altri. Forse a causa della sua attiva e sincera partecipazione a entrambe le tradizioni (com'era già accaduto ad al-Ġazālī), Al-Rāzī continua ad essere una figura controversa nel panorama degli studiosi medievali e moderni. Infatti, da un lato vi sono su di lui racconti dell'epoca che lo dipingono come uno che «si distaccava dalla *sunna* [le tradizioni del Profeta] e riempiva la testa della gente con i libri di Ibn Sīnā e Aristotele» e, come riporta Ibn Ḫallikān, le sue lezioni a Herat erano seguite dai sommi esponenti delle scuole filosofiche, che avevano preso a porgli domande per ascoltare le sue argute risposte. D'altro canto, circolavano allo stesso tempo altri racconti, che magnificavano l'attività di al-Rāzī come teologo aš'arita, difensore del tradizionale Islam sunnita contro il libero razionalismo dei mu'taziliti, la rigidità degli ḥanbaliti e l'eresia della Karrāmīya e di altre sette. Ad alcuni, dunque, il suo razionalismo appariva estremo, mentre ad altri sembrava completamente sincero il suo conservatorismo.

Teologia. Nella sua ricerca di un riuscito compromesso, al-Rāzī incappò nelle difficoltà comuni a tutti coloro che vogliono realizzare una sintesi: non soddisfò né i musulmani di credo tradizionalista, come Ibn Taymīya, né quelli di impostazione filosofica, come Ṭūsī, tanto che da entrambe le parti fu aspramente criticato. Ai teologi aš'ariti, comunque, al-Rāzī aprì la via di un nuovo sistema, nel quale la teologia assumeva il ruolo di filosofia razionale dell'essere e di scienza *par excellence.*

In molte sue opere, egli affermò di essere un teologo aš'arita, ma nutrì sempre profondo interesse per la speculazione filosofica. In altre parole, fu un uomo di cuore aš'arita e di mente avicenniana e, in pratica, cercò di sistematizzare le tradizioni aš'arite in un impianto filosofico che potesse attrarre un intellettuale musulmano. Attraverso l'interpretazione logica, al-Rāzī adattò la teoria peripatetica musulmana dell'essere al sistema teologico aš'arita. Eccezion fatta per la dottrina dell'emanazione di Ibn Sīnā, che è metafisicamente associata con la nozione di eternità del mondo, al-Rāzī adottò l'intera teoria dell'essere di Avicenna come schema generale per la speculazione filosofica.

Filosofia. Sostenendo un sistema razionale di teologia modellato sulla linea filosofica di Ibn Sīnā, al-Rāzī presentò la teologia aš'arita, una filosofia teistica della creazione, come una filosofia analitica dell'essere. Nel complesso, la sua teoria della conoscenza e la sua analisi dell'essere costituivano una riproduzione teologica della filosofia aristotelica come egli la conosceva attraverso Ibn Sīnā e al-Fārābī. Questo nuovo sistema di teologia attrasse gli intellettuali musulmani del suo tempo come se si fosse trattato di una nuova filosofia, poiché veniva a identificare i dettami della ragione con quelli della rivelazione. Al-Rāzī, in qualità di successore aš'arita di al-Ġazālī, ne completò l'opera, sottolineando con maggior vigore la componente razionale del pensiero aš'arita e, in ultima analisi, tentò quella che poteva essere definita una teologizzazione della filosofia razionale nell'Islam. Nelle sue mani, le due componenti venivano ad identificarsi, al punto che, da quel momento in poi, teologo sunnita e filosofo musulmano divennero sinonimi.

Seguendo questo stesso metodo, al-Rāzī scrisse un commentario al Corano, ma il suo tentativo di leggere i versetti coranici alla luce della conoscenza della filosofia aristotelica andò a scapito della visione profetica dell'Islam. Benché mostri profondo rispetto per l'insegnamento coranico, che ricorda costantemente ai musulmani di essere contornati dalle prove dell'opera divina, egli fonda una sua dottrina dell'esistenza e degli attributi di Dio su una teoria dell'essere che è, in fondo, quella di Aristotele.

BIBLIOGRAFIA

T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, E.R. Jones (trad.), New York 1967.

F. Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana*, Beirut 1966; include una lista degli scritti di Al-Rāzī.

F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London 1958.

EFFAT AL-SHARQAWI

RELIGIONE POPOLARE ISLAMICA. Trattare la religione popolare dei Paesi islamici nei limiti di una breve esposizione risulta per vari motivi piuttosto difficile. In primo luogo, l'Islam, la più recente delle tre religioni monoteistiche, ha conservato molti aspetti pagani e tali aspetti, anche se di carattere decisamente popolare, sono entrati come parte integrante nella religione ufficiale. In secondo luogo, i popoli musulmani si sono sempre caratterizzati, fino all'età moderna, per una maggiore fiducia nella parola piuttosto che nella scrittura. Ne consegue che anche il credo, la dottrina e la pratica ufficialmente sanzionati hanno in genere raggiunto le masse attraverso la tradizione orale, con la tendenza, quindi, a colorarsi dei caratteri propri del popolo. Le differenze fra religione ufficiale e religione popolare, in altri termini, si sono venute – come spesso succede – confondendo. In terzo luogo, la proliferazione di sette e di scuole giuridiche (*maḏhab*), di gruppi e ordini religiosi e di confraternite ha determinato una situazione favorevole alla mescolanza tra elementi dottrinali e aspetti popolari, appena tollerati, o addirittura vietati, seppure inutilmente, dalle gerarchie religiose. In quarto luogo, l'Islam, specialmente nelle sue periferie (Asia centrale, meridionale e sudorientale e Africa subsahariana), ha molto assimilato dalle religioni alle quali subentrava, e molti di questi aspetti esogeni sono sopravvissuti all'interno di una struttura islamica, senza essere chiaramente differenziati dall'ufficialità e senza, peraltro, essere riconosciuti come elementi della religione popolare. In quinto luogo, infine, nell'Islam, religione maschile per eccellenza, che esclude quasi totalmente le donne dalle forme e dalle cerimonie ufficiali del culto, la componente femminile ha sviluppato e conservato numerose pratiche religiose intrise di aspetti popolari. Talora le manifestazioni di fede popolare contraddicono il monoteismo dell'Islam autentico, ma la gente semplice rimane ignara di sottigliezze teologiche del genere, e le autorità religiose, pur consapevoli, spesso tollerano loro malgrado credenze e pratiche ormai radicate nel popolo. Tralasciando questioni così problematiche, la trattazione che segue prenderà in considerazione gli aspetti della fede e degli usi popolari nei vari Paesi del mondo islamico.

La credenza in esseri soprannaturali diversi da Dio. La credenza in certi esseri soprannaturali, detti comunemente *ǧinn*, che risale all'Arabia preislamica, fu approvata dal Corano e accettata nell'Islam ufficiale. Secondo la tradizione popolare il mondo è affollato di *ǧinn* e di altre specie di demoni (*ġūl*, *'ifrīt*, *šayṭān*), la maggior parte dei quali nemici e quindi pericolosi per l'uomo. Il loro mondo è una copia di quello umano: hanno sesso maschile o femminile e vi sono *ǧinn* musulmani, ebrei, cristiani o pagani. Si tratta in genere di esseri invisibili, capaci tuttavia di assumere forma animale o umana, e addirittura è possibile che gli uomini corrano il rischio di sposarne qualcuno senza avvedersene. Può anche accadere che tali esseri soprannaturali siano causa di epidemie, demenza («demente», in arabo, è *maǧnūn*, letteralmente: «posseduto da *ǧinn*»), sofferenza, ictus, convulsioni. Sono presi particolarmente di mira le partorienti, i neonati, i novelli sposi. Le sedi di questi esseri sono l'acqua, i focolari, le soglie, le latrine, le piscine. Amano le tenebre e temono la luce (vedi anche Gn 32,27), il sale, il ferro, certe erbe e le sacre parole del Corano. Per proteggersene occorre pronunziare la Basmala («In nome di Dio») prima di mangiare e prima di accingersi a qualsiasi azione importante.

La venerazione dei santi e dei giusti e la loro baraka. Quasi come contropartita alla presenza dei *ǧinn*, la religione popolare islamica ripone la sua fede nei santi (*awlīyā'*, sing. *walī*) e nei profeti (*anbiyā'*, sing. *nabī*), le cui tombe sono meta di pellegrinaggio e di grandi raduni, specialmente negli anniversari della loro nascita e morte. La serie dei santi e dei profeti, le cui tombe si trovano quasi ovunque nei Paesi musulmani, parte da Adamo ed Eva (la tomba di Eva è localizzata a Gedda, città portuale dell'Arabia Saudita) e include tutti i giusti morti a memoria d'uomo. Secondo la credenza popolare i santi, nella loro vita, erano dotati di *baraka*, ossia di una virtù o potere benefico e soprannaturale. La stessa energia promana dalle loro tombe, così che, visitando il santuario di un santo, il supplicante può trarne beneficio. La *baraka* può anche trovarsi in vari oggetti, come nelle granaglie o negli ulivi, può trasferirsi da un oggetto all'altro e può essere distrutta da qualche cosa o da qualcuno che siano impuri.

È interessante notare come, in certi casi, questi aspetti della fede popolare abbiano soppiantato, con l'acquiescenza delle autorità religiose, i riti ufficiali. Il dovere del pellegrinaggio a Mecca (*ḥaǧǧ*), che è il quarto «pilastro» dell'Islam, per esempio, è sostituito in molte comunità musulmane dalle visite (*ziyārāt*) ai santuari dei santi venerati in un determinato territorio. Spesso, nella vita delle masse musulmane, la visita e la venerazione delle tombe di questi santi locali, oppure di famose tombe-santuario, come quelle di Mašhad, Karbala e Naǧaf nell'Islam šī'ita, sono ritenute addirittura più importanti del pellegrinaggio a Mecca, malgrado la disapprovazione espressa nel *fiqh*, la giurisprudenza islamica. Le «celebrazioni del giorno natale» (*mawlid*) dei santi sono le maggiori solennità popolari dei Paesi islamici, superate soltanto dalla grande cerimonia šī'ita di lutto pubblico dell''Āšūrā' (il 10 del mese di Muḥarram, anniversario della morte di Ḥusayn) caratterizzata da rituali di autoflagellazione e autolacerazione estatica. Legata a queste ricorrenze è la visita al-

le sepolture in generale, consuetudine popolare approvata dai teologi musulmani come esercizio di devozione religiosa [vedi *MAWLID* e *'ĀŠŪRĀ'*].

Il malocchio e suoi antidoti. La credenza che il malocchio (*'ayn*, «occhio») possa provocare gravi danni risale all'Arabia pagana, al Giudaismo talmudico e ad altre fonti preislamiche. Molti proverbi arabi (ad esempio: «La maggior parte degli uomini muore di malocchio» o «Il malocchio svuota le case e riempie le tombe») testimoniano la diffusione di questa credenza e il generale timore dell'«occhio». Alcuni uomini fanno un uso consapevole di questo potere maligno, mentre ad altri capita involontariamente di recar danno al prossimo fissandolo con lo sguardo. Sono elettivamente portatori di malocchio le anziane sterili e le nubili, gli individui dagli occhi azzurri oppure infossati e dalle sopracciglia congiunte, e inoltre i deformi e in genere tutti coloro che hanno qualche motivo di invidia. Attraggono, invece, il malocchio (ossia sono i più soggetti a subirne i danni) gli stessi che più facilmente restano vittime dei demoni: i bambini (specialmente i maschi), le donne incinte, le spose e gli sposi, i partecipanti a una festa o a una celebrazione e, in generale, le persone che per la bellezza, il successo o altro tipo di distinzione possono suscitare qualche forma di invidia. Lunga e assai varia è la serie di misure preventive o curative ritenute capaci di scacciare il malocchio: gesti (con le cinque dita della mano distese), formule pronunciate, suffumigi, uso del ferro, del sale, del corno, del metallo, di amuleti (spesso a forma di mano), tatuaggi, gioielli, il colore azzurro, simboli del numero cinque, e così via.

Amuleti, incantesimi e rimedi magici. Sono tutti largamente usati come misure cautelari nei confronti del malocchio. Più strettamente legato alla sfera religiosa è l'uso di portare addosso un foglietto di carta o di pergamena che porta scritti alcuni versetti del Corano, spesso contenuto in una capsula decorata, di pelle o di metallo, appesa al collo. Le iscrizioni recano in genere il nome di Dio e/o degli angeli. Altri amuleti, o talismani (*ṭilsam*, plur. *ṭalāsim*), consistono in targhette metalliche, di 8-10 centimetri, a forma di mano, di disco, quadrate o rettangolari, oppure dal profilo ondulato, con incisi nomi o lettere magici, parole senza senso, numeri disposti a griglia o in altra forma. Questi amuleti sono opera dei membri di certi ordini religiosi, dervisci, šayḫ, o altri personaggi in fama di santità; per assicurarne l'efficacia, spesso vengono personalizzati, ossia prodotti espressamente, a pagamento, per colui che li porterà. I loro scopi coprono l'intera gamma delle preoccupazioni e dei desideri umani: protezione dai demoni, dal malocchio, dalle malattie, dalle disgrazie, dai nemici, dalla sfortuna e dagli incidenti, dalle perdite finanziarie e, passando al lato positivo, successo in amore, buona sorte nel parto, nei viaggi, nei rapporti con persone di potere e in altre iniziative. In molti luoghi i neonati vengono immediatamente protetti con amuleti (*tamā'im*, sing. *tamīma*) appesi al collo, tanto che, specialmente nelle campagne, quasi tutti i bambini li portano.

Magia, stregoneria, esorcismo. La credenza nei demoni ha il suo corollario nella magia (*siḥr*), che, secondo il Corano (2,96), venne insegnata al genere umano dagli angeli Hārūt e Mārūt. Benché proibita sotto pena di morte, essa conservò un'ampia diffusione in tutti i Paesi musulmani, rafforzata dagli usi popolari di quanti, costretti ad abbracciare l'Islam, conservarono molte delle proprie credenze e dei propri riti. Nella religione popolare delle donne musulmane, poi, la magia ha notevole importanza, e, nella credenza del popolo in genere, è particolarmente associata alle donne, agli Ebrei e ai neri. Le formule magiche sono per lo più scritte in ebraico o contengono termini ebraici, e nella magia gli Ebrei sono considerati più abili dei musulmani. Forti influenze africane sono presenti nel culto *zār*, molto diffuso fra le donne, specialmente nelle società musulmane dell'Africa nordorientale, culto che mira a controllare e a esorcizzare gli spiriti che si impossessano degli esseri umani (in genere esclusivamente donne) e provocano sofferenza. Una grande quantità di incantesimi magici viene utilizzata a vari scopi: lanciare formule magiche contro il prossimo, per esempio, oppure proteggere qualcuno da magia, stregoneria, demoni, malocchio, ecc.

Divinazione, presagi, segni. Il detto tradizionale «non c'è divinazione (*kihāna*) dopo la profezia» (ossia «non c'è più posto per la divinazione, nella vita dei musulmani, dopo la missione profetica compiuta da Muḥammad») richiama il comandamento biblico che proibisce la divinazione e, d'altro canto, prescrive di credere e obbedire alle parole dei profeti (Dt 18,10-15). Come nell'Israele biblico, tuttavia, così nell'Islam tali ammonimenti finirono per rimanere inascoltati. Il ricorso alla divinazione rimase parte integrante della religione popolare nei Paesi islamici, al punto che i teologi furono costretti a porvi attenzione e a cercare di legittimarla come una branca, sia pure la più modesta, della pratica profetica. Gli studiosi musulmani medievali classificarono diligentemente le pratiche divinatorie in un grande numero di categorie, designate tutte insieme come *'ilm al-ġayb* («scienza occulta»). Una categoria particolare di divinazione è l'interpretazione dei sogni (*ta'bīr*), ancora oggi viva nella religione popolare quanto ai tempi del biblico Giuseppe.

I riti di passaggio e il ciclo annuale. Come in ogni cultura popolare, anche nell'Islam una grande quantità di credenze e di pratiche si concentrano intorno alle tre grandi tappe della vita umana: nascita, matrimonio e

morte. In queste occasioni sia i protagonisti del rito che coloro che li circondano sono ritenuti particolarmente vulnerabili di fronte agli attacchi degli spiriti diabolici e del malocchio, e quindi si cerca in special modo di proteggerli, ricorrendo ad acqua, fuoco, sale, ferro, tinture, amuleti, incantesimi, misture, fumigazioni, sacrifici, atti simbolici e via dicendo. Alcuni riti sono in contrasto con la legge islamica: radere soltanto in parte la testa di un bimbo, lasciandone una parte intonsa, per esempio, è una pratica seguita in tutto il mondo musulmano, ma è proibita da Muḥammad. La circoncisione, viceversa, sebbene non prevista dal Corano, viene regolarmente praticata in tutte le comunità musulmane prima che i maschi raggiungano l'età adulta, spesso come cerimonia collettiva accompagnata da festeggiamenti pubblici ed esuberanti. In alcuni Paesi, come l'Arabia e l'Iraq meridionali, l'Egitto e il Sudan, è tuttora praticata anche la circoncisione femminile, o clitoridectomia, benché questa pratica (celebrata in forma riservata, quasi clandestina) sia prescritta soltanto da una delle scuole di giurisprudenza, quella šāfi'ita. Le cerimonie matrimoniali e quelle funerarie (sepoltura e lutto) consistono in complessi rituali, che durano parecchi giorni, spesso un'intera settimana, e sono occasione di un grande numero di riti popolari. Anche il ciclo annuale, specialmente nelle comunità agricole, è contrassegnato da varie manifestazioni popolari ispirate alla fede, che contribuiscono a rendere più animata e pittoresca la vita della gente.

[Vedi anche *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE ISLAMICHE*; *ANNO RELIGIOSO ISLAMICO*; *RITI DI PASSAGGIO MUSULMANI*].

BIBLIOGRAFIA

A differenza dell'Islam ufficiale, oggetto di numerosi e ottimi studi sistematici, la religione popolare islamica è stata fino a oggi scarsamente indagata e analizzata nel suo complesso. Abbondano, invece, pregevoli studi su aspetti specifici o singoli Paesi. Fra questi il posto d'onore spetta a E.A. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, 1914, rist. London 1972; *Ritual and Belief in Morocco*, 1926, rist. New Hide Park/N.Y. 1968; più generale, ma di fatto meno esauriente è invece *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London 1933. Pregevole, ancora sul Marocco, è E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909. Sulle usanze e le credenze popolari nei paesi limitrofi all'Algeria, cfr. J. Desparmet, *Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie*, Alger 1913 (2ª ed.); e *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Le mal magique*, Alger 1932. Per una sintesi della religione popolare nella Palestina araba, cfr. S.I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion Today*, New York 1902; più approfonditi sono T. Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, London 1927; e Hilma Granqvist, *Birth and Childhood among the Arabs*, 1947, rist. New York 1975; *Child Problems among the Arabs*, Helsinki 1950; e *Muslim Death and Burial*, Helsinki 1965. Sull'India cfr. J. Sharīf, *Islam in India, or the Qānūn-i-Islam*, 1921, rist. London 1972; sulla Persia, cfr. H. Massé, *Croyances et coutumes persanes*, I-II, Paris 1938. I due studi classici sulla sopravvivenza della religione preislamica nell'Islam sono J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897 (2ª ed.) ; e W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1894, rist. New York 1969. Di alcuni specifici aspetti della religione popolare islamica si occupano J.P. Brown, *The Dervishes, or Oriental Spiritualism*, London 1868 (tuttora pregevolissimo) e T. Fahd, *La Divination arabe*, Leiden 1966. Molte informazioni si possono infine trovare in varie voci di *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1931-1934 (1ª ed.) e Leiden 1960- (nuova ed.).

RAPHAEL PATAI

RITI DI PASSAGGIO MUSULMANI. I musulmani di tutto il mondo magnificano l'unità dell'Islam, ma riconoscono anche l'eccezionale diversità dei contesti storici e culturali in cui la civiltà islamica si è andata elaborando ed esprimendo. A causa di questa diversità, nel mondo islamico i riti di passaggio possono derivare, indifferentemente, da forme rituali e da metafore specifiche dei singoli contesti culturali locali, oppure da elementi più universali della tradizione islamica. Alcuni di questi riti e di queste forme espressive esistevano già prima dell'avvento dell'Islam, nel VII secolo d.C., e vennero incorporati nella tradizione islamica dopo appropriati adattamenti per quanto riguarda il contesto e il significato. Altri, invece, si svilupparono in seguito, lungo tutta la tradizione islamica.

Alcuni momenti di transizione segnati da riti di passaggio, come nascita, attribuzione del nome, pubertà sociale, fidanzamento, matrimonio, gravidanza, maternità, paternità, morte e lutto, non sono affatto specifici del mondo islamico. Questi riti presentano una grande varietà di forme e di contenuti perché si sono combinati con pratiche e credenze locali. Il matrimonio, ad esempio, è nell'Islam un contratto civile. La giurisprudenza musulmana precisa alcune norme giuridiche, ma non la forma rituale della cerimonia delle nozze. Purché i preesistenti riti di passaggio non siano in evidente contrasto con gli aspetti più generali della tradizione islamica, essi rimangono parte delle pratiche locali riconosciute. Allo stesso modo, alcuni momenti di transizione socialmente riconosciuti possono essere ritenuti molto importanti in alcune società islamiche e molto meno importanti in altre. Alcuni di essi, come il completamento dello studio del Corano e il pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*) a Mecca, sono tipicamente islamici, eppure la loro rilevanza rituale varia considerevolmente da luogo a luogo.

Data questa varietà, in alcune parti dell'Islam o per alcuni gruppi sociali i riti di passaggio vengono considerati componenti essenziali della tradizione islamica, mentre altri musulmani non sempre li accettano come parte del credo islamico. Prima di partire per il pellegrinaggio a Mecca, ad esempio, molti musulmani dell'Africa settentrionale fanno la circumambulazione della loro città o del loro villaggio, visitando i principali santuari in compagnia di amici e parenti e portando in processione bandiere o stendardi associati a quei santuari. Tornando da Mecca, questi pellegrini partecipano a una processione dello stesso tipo e visitano i santuari locali prima di oltrepassare la soglia della loro casa. I musulmani modernisti affermano che queste cerimonie «locali» non hanno nulla a che fare con l'Islam o con il pellegrinaggio vero e proprio, ma per molti musulmani dell'Africa settentrionale queste pratiche rimangono parte integrante dell'Islam e del loro modo di vedere e praticare la fede. Le critiche dei modernisti sono ancora più aspre nei confronti delle festività (*mūsim*) annuali di alcuni gruppi etnici dell'Africa settentrionale, specialmente del Marocco, in cui le collettività, attraverso l'offerta di un sacrificio, rinnovano il loro «patto» (*'ahd*) con particolari santi e con i loro discendenti ancora in vita. Molte di queste festività hanno luogo poco prima della stagione della semina e della transumanza delle greggi dal pascolo estivo a quello invernale. In modo analogo gli Alevi (arabo 'Alawī), musulmani della Turchia orientale, della Siria e dell'Iraq settentrionale, non digiunano per un intero mese lunare, ma soltanto per dodici giorni all'anno, in onore dei dodici imam (capi della comunità islamica) che essi considerano legittimi. La loro interpretazione degli obblighi e delle pratiche islamiche non è considerata valida dai musulmani appartenenti ad altre sette.

Alcuni riti di passaggio si assomigliano tra loro, nella forma generale, in tutto il mondo arabo, ma per capire il loro significato profondo è essenziale conoscere le modalità della loro rielaborazione locale. La maggior parte di questi riti deriva in parte dalla dottrina islamica, ma essi sono anche influenzati da (e a loro volta influenzano) le differenti concezioni sociali che risalgono alle antiche culture locali. Nella regione di Marrakesh, ad esempio, le cerimonie che accompagnano la nascita, la circoncisione, il matrimonio e il pellegrinaggio si assomigliano tutte, perché si basano su una concezione particolare dei confini e dello spazio sociali. Concezione che non deriva dalla dottrina islamica, ma neppure la contrasta. Dopo il parto, per esempio, la donna e il neonato per sette giorni non possono lasciare la stanza in cui è avvenuto il parto. Nel frattempo si celebrano alcune cerimonie a cui partecipano soltanto i parenti più stretti, ma fino al quarantesimo giorno dopo il parto madre e neonato non devono oltrepassare la soglia di casa. Alla fine di questo periodo entrambi visitano uno dei principali santuari di Marrakesh. Egualmente dopo la circoncisione il bambino e la madre vengono confinati in una stanza per una settimana, e poi in casa per un altro periodo di tempo: tutte le restrizioni cessano, infine, dopo la visita a uno dei principali santuari. Anche in occasione del matrimonio la coppia rimane isolata per sette giorni nella camera nuziale, poi alcuni giorni in casa e infine esce per visitare uno dei principali santuari. Coloro che hanno compiuto il pellegrinaggio a Mecca, quando rientrano nella loro casa, seguono una procedura simile alle precedenti prima di poter riacquistare il pieno uso dello spazio sociale e di ritornare a fare parte della comunità. La grande diffusione, negli ultimi anni, dell'educazione di massa ha modificato o eliminato molte pratiche rituali locali, ma quelle tradizionali nella regione di Marrakesh rimangono ancora oggi praticamente immutate.

Anche nelle società islamiche il significato sociale e culturale di alcuni riti di passaggio diviene comprensibile soltanto se si considerano tali riti nel loro contesto sociale. In alcune parti del mondo musulmano – per esempio a Silwa, villaggio egiziano nella regione di Assuan – il matrimonio costituisce un importante momento di transizione, specialmente per le donne. Con il matrimonio la donna abbandona la casa dei genitori e diviene parte del gruppo domestico del marito. Altrove, invece, il significato del matrimonio – come nella penisola di Aceh, nella parte settentrionale di Sumatra – è secondario rispetto alla nascita del primo figlio: soltanto con la maternità la donna diviene adulta e assume il possesso giuridico della casa. La cerimonia che celebra la sua maternità e quella in cui il neonato riceve il nome sono considerate molto più importanti del matrimonio: le donne affermano di essere fanciulle fino a quando non hanno partorito.

Nell'interno dell'Oman, nell'angolo sudorientale della penisola arabica, il matrimonio viene combinato all'interno della famiglia allargata e spesso comporta per la sposa uno spostamento di poche centinaia di metri, dalla casa paterna a quella di un parente prossimo. Ella perciò passa buona parte della giornata in casa della propria madre, mentre altrove nel mondo musulmano è invece usanza che per un certo periodo la sposa eviti accuratamente i contatti con la propria famiglia di origine. Le cerimonie nuziali nell'Oman sono occasioni così discrete e private che spesso gli estranei ne vengono a conoscenza solamente a nozze avvenute. Molto elaborata, invece, è la cerimonia di attribuzione del nome in occasione della nascita di un figlio: ogni famiglia della comunità viene a fare visita e la madre del neonato acquisisce pienamente lo stato sociale di donna. Il centro dell'attenzione, quindi, è la madre, non il bambino.

Dal momento che l'interpretazione dei riti di passaggio dipende grandemente dal contesto culturale locale, descriveremo qui di seguito le cerimonie che accompagnano i principali momenti di transizione sociale prendendo come esempio le pratiche rituali diffuse in Marocco. Saranno forniti alcuni esempi provenienti da altri parti del mondo islamico per segnalare le principali varianti.

Nascita e attribuzione del nome. In Marocco la donna che desidera una gravidanza oppure teme di averne una difficile si reca in visita ai santuari di quei santoni (*walī*) che risultano maggiormente efficaci per questo genere di problemi. Lascerà una striscia di tessuto del proprio abito come promessa che, se il parto risulterà felice, ritornerà per sacrificare una pecora o una capra, distribuendone la carne ai discendenti del *walī* oppure ai poveri. Quando la donna si accorge di essere incinta, comincia a mangiare cibi particolari e riceve la visita delle donne del vicinato e delle parenti: tali pratiche sono comuni anche in altre parti dell'Islam.

Dopo il parto la madre rimane confinata in casa per un periodo che varia da una settimana a quaranta giorni. Durante questo periodo viene considerata ritualmente impura e non può pregare né digiunare: tali proibizioni dimostrano il suo stato di emarginazione. Al termine dell'isolamento le amiche e le parenti l'accompagnano al bagno pubblico: soltanto a questo punto può riprendere le sue attività normali e può uscire di casa. Per tutto il periodo di isolamento della madre il neonato è tenuto nelle fasce e viene costantemente sorvegliato per timore che possa essere trasformato in uno spirito maligno (*ǧinnī*). Le donne che non sono influenzate dalle opinioni e dalle pratiche dei modernisti islamici eseguono tutta una serie di rituali destinati a propiziarsi qualunque spirito che venisse a trovarsi nelle vicinanze.

L'avvenimento più importante della vita di un neonato è la cerimonia dell'attribuzione del nome (*subū'*), che si celebra idealmente una settimana dopo la nascita, sia per i maschi che per le femmine. Quel giorno il padre, con l'accordo della madre e di altri parenti, attribuisce il nome al bambino. La madre viene lavata, vestita con abiti nuovi e dipinta con l'henné, in genere a cura della levatrice che l'ha aiutata nel parto. Anche al neonato si applica l'henné sul viso, sulle mani e sui piedi, non soltanto per motivi estetici, ma soprattutto per proteggerlo dal male. In questa occasione la madre riceve la visita delle amiche e delle vicine.

In Marocco non è stabilito in modo preciso quali parenti possano partecipare alla scelta del nome. Tale scelta prevede spesso la consultazione di benefattori o di amici intimi, ma è anzitutto personale e dipende da una varietà di influssi e di decisioni individuali. Alcuni preferiscono nomi di evidente riferimento religioso, come Muḥammad (Mḥā nelle regioni di lingua berbera) o 'Abd Allāh («servo di Dio») per gli uomini, e Fāṭima, il nome della figlia del Profeta, per le donne. Il nome può derivare talora da una festività religiosa, come Mulūdī per un maschio nato il giorno della nascita di Muḥammad (familiarmente 'Īd al-Mulūd). Altri nomi rivelano una tendenza nazionalistica, come nel caso del nome 'Allāl, in onore del *leader* nazionalista 'Allāl al-Fāsī. Il nome viene spesso scelto in onore di un parente morto di recente, mentre è di cattivo auspicio assegnare al bambino il nome di un parente vivente. Nei Paesi di lingua non araba, come l'Indonesia e il Bangladesh, il crescente uso di nomi personali arabi, in sostituzione di quelli non islamici o in lingua locale, indica un crescente coinvolgimento nella riforma islamica.

La cerimonia dell'attribuzione del nome a un maschio è sempre accompagnata, in Marocco, dal sacrificio di una pecora o di una capra, mentre per le femmine il sacrificio cruento è spesso omesso. La cerimonia si chiama *'aqīqa*: a mezzogiorno i parenti di sesso maschile e gli amici del padre sono raccolti a banchetto, i capelli del neonato vengono tagliati per la prima volta e si distribuiscono elemosine ai poveri; alla sera, infine, si offre un banchetto separato alla parentela femminile. Questo rito di passaggio è così importante che non è infrequente, nel caso di famiglie benestanti, che gli invitati siano centinaia e che provengano da ogni parte del Marocco. Spesso nei villaggi ciascuna parte dell'animale sacrificato ha un significato speciale ed è destinata a persone particolari. Il fegato viene consumato soltanto dai membri della famiglia, così come il grasso del cuore e dello stomaco sono destinati alla madre; altre parti dell'animale, solitamente la pelle e le viscere, spettano alla levatrice.

In Marocco il sacrificio che si svolge in occasione della cerimonia dell'attribuzione del nome viene considerato un obbligo islamico, ma tra le quattro scuole giuridiche dell'Islam sunnita soltanto quella ḥanbalita lo ritiene obbligatorio. Le altre scuole si limitano a permettere la pratica, nonostante la tradizione islamica attribuisca il sacrificio, che ha peraltro antecedenti preislamici, al profeta Muḥammad (morto nel 632). A questa pratica viene attribuita la funzione, come nel caso del taglio dei capelli, di allontanare il male dal bambino attraverso l'offerta di un sacrificio di sostituzione. Nello stesso tempo mediante l'acquisizione del nome il neonato diventa una persona sociale a pieno titolo.

Circoncisione. La circoncisione è il secondo grande rito di passaggio per i maschi. In genere si celebra fra i due e i sette anni di età. In Marocco non esiste una cerimonia equivalente per le femmine. Il giorno prima della circoncisione il bambino viene lavato e gli si rade

il capo. La madre gli dipinge con l'henné le mani e i piedi per tenere lontano il malocchio. Si celebra un sacrificio e si prepara una festa per gli amici, i vicini e i parenti, che portano tutti dei piccoli doni. Molte famiglie aspettano fino a 'Īd al-Aḍḥā o fino a quando si celebra un matrimonio in famiglia, oppure si accordano con altre famiglie per realizzare circoncisioni collettive. Il giorno dopo la festa della circoncisione il bambino, vestito con begli abiti e accompagnato da musicanti, viene portato in giro per la città sopra un mulo. In alcune zone, nel passato, gli abiti dovevano assomigliare a quelli di una sposa: alcuni elementi della cerimonia della circoncisione, infatti, sono perfettamente paralleli a quelli del matrimonio. La madre e le sorelle del bambino lasciano i capelli sciolti, come farebbero per un matrimonio. Poco prima della circoncisione vera e propria, eseguita in genere da uno specialista itinerante, ma ora sempre più spesso da personale medico, si fa indossare al bambino una veste bianca, nuova, simile a quella dei pellegrini che si recano a Mecca. L'indumento è un altro simbolo dello scopo purificatorio del rituale.

Nell'Arabia classica la circoncisione è chiamata *ḫitān*, mentre in Marocco e in altre zone del mondo arabo è nota come *ṭahāra* («purificazione»), e in Turchia come *sünnet*, cioè pratica del Profeta. La circoncisione non è menzionata nel Corano, ma viene attribuita al Profeta e riconosciuta come tradizione araba preislamica; sembra che fosse eseguita durante la pubertà e come preliminare al matrimonio. La tendenza di oggi è di fare circoncidere i bambini in età molto precoce, a volte persino alla nascita, sebbene per molte famiglie la pratica si compia in realtà quando il bambino, verso i sei o sette anni, comincia ad assumere le responsabilità di un musulmano adulto, in particolare le preghiere giornaliere e il digiuno del Ramaḍān.

In Marocco, come altrove nel mondo musulmano, il possesso della ragione (*'aql*), opportunamente istruita dalla pratica islamica, implica la capacità di sottomettere le passioni «naturali» e le inclinazioni personali (*hawa naf*) al volere di Dio. I concetti di *'aql* e *hawa naf* sono presenti in quasi tutte le società islamiche. Si dice in genere che i bambini sono «ignoranti» (*ǧāhil*) perché mancano della conoscenza dei codici di comportamento islamici e della capacità di rispettarli. Per questo la circoncisione avviene nel periodo, fra i sei e i sette anni, che tradizionalmente segna l'inizio della piena partecipazione alla comunità islamica. Anche la memorizzazione del Corano, per quei ragazzi che riescono a portare a termine tale impresa, pone il bambino su un piano diverso rispetto al resto della comunità, poiché la sua mente possiede la parola di Dio. Come nel caso della circoncisione, l'avvenimento viene reso ufficiale con una processione pubblica e l'annuncio del nuovo stato acquisito dal fanciullo.

Matrimonio. Dopo private e discrete trattative fra le famiglie, vengono infine stabiliti la data delle nozze e il pagamento del matrimonio (*ṣadāq*). Tale pagamento, che è commisurato al valore della ragazza e della sua famiglia, viene utilizzato per l'acquisto delle suppellettili domestiche che rimarranno di proprietà della sposa. Per la legge islamica questo pagamento rende il matrimonio valido. Il contratto viene in genere firmato, alla presenza di notai o di testimoni idonei, subito dopo il pranzo cerimoniale che si svolge nella casa della ragazza, durante il quale il padre o il tutore ricevono formalmente la richiesta della mano della ragazza. Segue, più tardi, la festa di fidanzamento, che è soprattutto una festa al femminile, che prevede danze e canti, la conclusione del contratto di matrimonio e il pagamento della dote.

Uno o due giorni prima del matrimonio vero e proprio la famiglia della sposa consegna alla famiglia dello sposo le suppellettili acquistate con il denaro del *ṣadāq*. Queste vengono esposte pubblicamente, spesso sopra un carro, accompagnato da suonatori e tamburini. Non è infrequente una piccola festa nella casa della sposa, prima che questa venga accompagnata nella casa dello sposo. Nelle zone rurali è anche possibile che il gruppo dello sposo porti un animale per sacrificarlo nella casa di lei. Parecchi giorni dopo il gruppo ritorna per condurre la sposa nella casa del futuro sposo, dove avviene la cerimonia conclusiva. Mentre il gruppo dello sposo, sovente accompagnato da suoni di trombe e tamburi, si avvicina alla casa della donna, viene inscenata una finta battaglia tra la famiglia della sposa e quella dello sposo, alla fine della quale la ragazza può essere condotta via. La ragazza è stata preparata con una purificazione con acqua e con pitture con l'henné.

Il giorno prima del matrimonio anche lo sposo viene purificato: si reca al bagno pubblico accompagnato dagli amici e viene trattato come un sultano con la sua corte. Spesso viene truccato con l'henné e allietato da musici. Nel passato, in alcune regioni, anche lo sposo veniva, per breve tempo, vestito come una sposa, secondo un'usanza che sottolineava l'imminente trasformazione del suo stato. Infine, lavato e rasato, viene rivestito con abiti nuovi.

Quando arriva alla casa dello sposo, la sposa è già rivestita per la cerimonia con abiti di stoffe preziose e raffinate e adornata di gioielli, spesso affittati per l'occasione. Dopo una lunga serata di musiche e di festeggiamenti, lo sposo lascia i suoi ospiti, entra nella camera nuziale, solleva il velo della sposa e le offre latte e datteri. In Marocco, a seconda della regione e della classe sociale, i parenti stretti possono, a questo pun-

to, fare una breve visita agli sposi. Ora vengono anche annunciati e messi in mostra i regali di nozze. Gli esperti religiosi vengono invitati alla festa: recitano il Corano e invocano benedizioni sulla coppia, ma non hanno un ruolo centrale. I festeggiamenti continuano fino a quando viene presentata agli ospiti la prova della verginità della sposa, ma in Marocco questa pratica sta rapidamente cadendo in disuso. Durante la settimana che segue la sposa rimane confinata nella casa del marito e può ricevere soltanto la visita delle amiche. La donna ha la proibizione di vedere il padre, i fratelli e altri parenti di sesso maschile per almeno tre mesi, perché deve abituarsi al nuovo genere di autorità domestica. Il passaggio allo stato maritale della coppia è formalmente segnalato dalle parti pubbliche della cerimonia, in particolare dal cambiamento di residenza della donna e dalle restrizioni sulla sua condotta.

Morte. Le cerimonie che accompagnano il decesso e il funerale presentano, in tutto il mondo musulmano, una notevole concordanza di aspetti formali: fra tutti i riti di passaggio, quelli della morte e del lutto sono i più conservativi e omogenei. Nell'avvicinarsi del decesso viene recitato continuamente il Corano alla presenza della persona malata. Al momento della morte si provvede a chiudere gli occhi e la bocca del defunto, a stendere le braccia lungo il corpo, a rivolgere il corpo nella direzione di Mecca. Per tutto il periodo del lutto la famiglia sospende ogni attività sociale. Una persona dello stesso sesso del defunto provvede al lavaggio e alla preparazione rituale del cadavere; le donne di casa piangono abbandonando la loro usuale compostezza, mentre le espressioni di dolore degli uomini devono essere più contenute. Il defunto viene avvolto in un telo bianco senza cuciture, simile a quello indossato dai pellegrini; per coloro che hanno compiuto lo *ḥağğ*, si userà quello indossato a Mecca. Viene recitato il Corano. La sepoltura segue immediatamente, nello stesso giorno, se il decesso è avvenuto di mattina o nel primo pomeriggio; viene invece rimandata al giorno successivo se il decesso è avvenuto verso la fine della giornata. Amici e parenti accompagnano la processione fino al cimitero, dove uno specialista religioso recita una preghiera per il defunto. Al ritorno dal cimitero, nella casa del defunto, viene offerto un pasto a tutti i partecipanti. In alcune aree rurali il cibo viene deposto anche sopra la tomba durante i primi tre giorni dopo il decesso.

Il lutto continua per tre giorni, un periodo stabilito dal Corano, durante il quale i parenti ricevono visite di condoglianze. Poiché la morte è decretata da Dio, dopo il doloroso trauma iniziale il comportamento più opportuno per un musulmano è la semplice accettazione del volere di Dio. La mancanza di sopportazione e di compostezza (*'azā'*) implicherebbe, infatti, mancanza di ragione, e, in questo caso, l'incapacità di accettare una manifestazione del volere di Dio. Una vedova rimane in isolamento per quattro mesi e dieci giorni, periodo prescritto dal Corano e periodo minimo di attesa (*'idda*) perché la legge le permetta un nuovo matrimonio. Nel Marocco non è insolito che si pongano attorno alla tomba alcune pietre, inscritte o variamente elaborate, come segnali o recinzioni, in forte contrasto con altre usanze, per esempio quelle degli ibāḍiti dell'Oman, che esaltano al contrario l'eguaglianza di tutti i musulmani di fronte alla morte segnalando le tombe con pietre semplicissime e tutte egualmente senza iscrizione.

Varianti più significative. Se vi sono numerosi punti di somiglianza fra i riti di passaggio nel mondo islamico, vi sono anche differenze altrettanto pronunciate. Nei villaggi egiziani lungo il Nilo, per esempio, le donne si recano a visitare i santuari collocati sull'altra sponda del fiume per favorire la gravidanza: questa pratica appare direttamente collegata con il desiderio di provocare un cambiamento nello stato giuridico della donna. In molti casi il parallelismo formale con le pratiche diffuse in Marocco è assai forte, ma quando si considerano i sistemi concettuali generali appaiono chiaramente le differenze. Nella regione di Aceh, ad esempio, prima e dopo la nascita ha luogo una lunga ed elaborata serie di visite fra la madre della sposa e quella dello sposo, accompagnate da complesse restrizioni alimentari. Alcune di queste restrizioni sono valide soltanto nel caso di gravidanze di numero dispari. A Giava i vari rituali connessi con la nascita vengono fatti coincidere con il calendario giavanese, in cui ogni mese ha trentacinque giorni. Molti rituali risultano evidentemente dalla mescolanza di richiami a una ispirazione islamica, alla tradizione indu-buddhista e al folclore locale, e ogni cibo, così come ogni gesto, mostra una particolare implicazione. Nel corso della piccola festa riservata ai parenti più prossimi che si svolge poco prima della nascita, per esempio, viene servito un piatto di riso al cui centro è collocata una banana sbucciata, per simboleggiare un parto facile. L'accuratezza con cui sono fissate le sequenze cerimoniali e la meticolosità dei dettagli rituali non hanno eguali in tutto il mondo islamico. Nella regione di Aceh la donna, dopo il parto, non può lasciare la casa per quarantaquattro giorni. Durante questo periodo rimane quasi sempre sdraiata su un piattaforma di mattoni, appositamente riscaldati, con le gambe distese e le caviglie ravvicinate. La concezione che spiega questa specie di «arrostitura» è la necessità di espellere tutti i postumi del parto asciugando il corpo il più possibile: anche questa procedura è del tutto priva di paralleli.

Grande varietà si riscontra anche negli obblighi degli

ospiti che presenziano alle cerimonie che accompagnano i momenti cruciali dell'esistenza individuale e nell'atteggiamento prescritto per le diverse circostanze. Nei villaggi egiziani viene tenuto un accurato resoconto scritto di tutti i doni offerti ai diversi membri della comunità e, per converso, del valore di tutti i doni ricevuti in contraccambio. Una concezione così rigorosa del bilanciamento dello scambio, che appare, in fondo, contraria allo spirito dell'Islam, è invece del tutto assente nella penisola arabica. A Giava, infine, vengono spesso serviti alle feste che accompagnano i momenti cruciali dell'esistenza certi dischi di riso sottili come cialde: mangiarne insieme significa che tutti i membri del gruppo sono, internamente, liberi da sentimenti forti come l'invidia, l'odio e la gelosia: anche questa è una concezione assolutamente isolata.

La circoncisione presenta due varianti principali nel mondo islamico. Tutti i maschi vengono sempre circoncisi, mentre le ragazze, invece, vengono circoncise soltanto in alcune regioni, soprattutto nell'Alto Egitto, nel Sudan, in Somalia, in Etiopia, nell'Africa Orientale e nell'Aceh. La circoncisione delle bambine viene eseguita in Egitto fra i sei e i sette anni di età e intorno ai dodici anni nell'Aceh, ed è accompagnata da un sobrio cerimoniale. Essa non provoca alcun cambiamento significativo dello *status* sociale della fanciulla, ma viene considerata un requisito necessario al matrimonio. A differenza dei ragazzi, le ragazze durante l'operazione sono autorizzate, e forse anzi spronate, a gridare per il dolore. Il giurista islamico al-Šāfi'ī (767-820 d.C.) sosteneva che la circoncisione è obbligatoria per entrambi i sessi. Altri giuristi affermano che per le donne essa è soltanto «onorevole». Negli ultimi anni molti governi hanno dichiarato illegali le forme più estreme di circoncisione femminile, come l'infibulazione, ma l'applicazione della legge varia molto da luogo a luogo.

L'età in cui viene praticata la circoncisione maschile varia a seconda dell'importanza che viene attribuita a questa pratica in ciascun contesto culturale. Nello Yemen del Nord, per esempio, la circoncisione avveniva fino a tempi recenti nella fascia d'età fra i dodici e i quindici anni e, nonostante la proibizione ufficiale, in alcune aree continua a essere praticata. Il ragazzo viene circondato dagli uomini e dalle donne del villaggio e, mentre il coltello si avvicina al suo prepuzio, ripete tre volte «Non c'è dio se non Dio e Muḥammad è il suo Profeta». Quindi il prepuzio viene tagliato e gettato fra la folla. Il ragazzo lo raccoglie e lo esibisce con orgoglio mentre viene portato sulle spalle della madre, alla testa di una processione di danzatori e brandendo una spada. Se mostrasse qualche segno di sofferenza sarebbe umiliato per tutta la vita. In questo caso la circoncisione è evidentemente soprattutto una prova di virilità e un segno dell'acquisizione dello *status* di uomo adulto, piuttosto che il segno dell'inizio della partecipazione alla comunità religiosa, come accade in Marocco, dove la circoncisione si pratica fra i sei e i sette anni. Nell'isola di Giava, invece, per tradizione la circoncisione si esegue dopo che un giovane ha completato gli studi religiosi, fra i dieci e i quattordici anni: i due momenti di transizione sono in questo caso fusi in un unico rito, mentre altrove nel mondo islamico sono tenuti separati. La circoncisione viene spesso considerata anche un preludio al matrimonio, ovviamente non quando avviene in giovanissima età.

La vitalità della tradizione islamica è dimostrata dalla sua capacità di rinnovamento e di trasformazione. I riti di passaggio del mondo islamico qui descritti sono inseparabili dalle nozioni di identità culturale e sociale. Con il variare della nozione di identità, variano egualmente le forme di molti rituali, anche di fronte a tradizioni precedentemente accettate e date per scontate in contesti specifici. A partire dal XIX secolo i vari movimenti modernisti e riformisti che si sono sviluppati all'interno dell'Islam hanno in genere favorito una sostanziale rivalutazione dei legami fra Islam e identità personale. In modo analogo, l'abbandono o la modificazione di certe pratiche considerate non autenticamente islamiche, anche se di fatto localmente tollerate, significa che i concetti di identità e di comunità si stanno trasformando, secondo un processo che si sta realizzando in tutto il mondo islamico.

BIBLIOGRAFIA

Articoli relativi al pensiero giuridico islamico e agli scritti classici sui riti di passaggio (spesso con ampia bibliografia), sono presenti in *The Encyclopaedia of Islam*, I-IV, con supplementi, Leiden 1913-1938; così come nella nuova ed., I-XI, Leiden 1960-. Per un'analisi comparata fra i riti di passaggio islamici e le antiche pratiche semitiche, cfr. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885, London 1903; nuova ed. a cura di S.A. Cook, Oosterhout 1966; e *Lectures on the Religion of the Semites*, 2ª ed. London 1894, rist. 1997. Ampio panorama etnografico in C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century (1888-1889)*, Leiden-London 1931, rist. Leiden 1970. Per il Marocco: Ed.A. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, London 1914, rist. 1972; e *Ritual and Belief in Morocco*, I-II, London 1926; rist. New Hyde Park/N Y. 1968, con precisi dettagli etnografici, che permettono comparazioni con le descrizioni contenute negli studi più recenti.

Fra gli studi moderni: D.F. Eickelman, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin 1976; V. Crapanzano, *Rite of Return. Circumcision in Morocco*, in W. Muensterberger e L.B. Boyer (curr.), *The Psychoanalytic Study of Society*, IX, New York 1981, pp. 15-36. Ottime presentazioni dei riti di passaggio in varie regioni del mondo islamico sono: H.

Ammar, *Growing Up in an Egyptian Village*, London 1954, rist. 1956; J.T. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley 1969 (Aceh); Cl. Geertz, *The Religion of Java*, New York 1964; J.R. Bowen, *Death and the History of Islam in Highland Aceh*, in «Indonesia», 38 (1984), pp. 21-38. Sull'evoluzione delle pratiche di attribuzione del nome, cfr. R.W. Bulliet, *First Names and Political Change in Modern Turkey*, in «International Journal of Middle East Studies», 9 (1978), pp. 489-95.

DALE F. EICKELMAN

RŪMĪ, ǦALĀL AL-DĪN (604-672 eg. / 1207-1273 d.C.), poeta e mistico musulmano. Nessun poeta ṣūfī ha esercitato un'influenza maggiore sull'Oriente musulmano e sull'Occidente cristiano di quella di Ǧalāl al-Dīn, noto anche col nome di Mawlānā o Mawlawī, «nostro maestro». Le sue opere persiane sono considerate il frutto più eloquente del pensiero mistico islamico, e il suo lungo poema mistico-didattico, il *Maṯnavī*, è stato definito dal grande poeta del XV secolo Ǧamī di Herat «il Corano in lingua persiana».

Vita. Muḥammad Ǧalāl al-Dīn nacque a Balḫ, nell'attuale Afganistan; per questa ragione gli afgani preferiscono chiamarlo «Balḫī» e non «Rūmī», nome col quale divenne noto dopo essersi stabilito in Anatolia, o Rūm. Sebbene la sua data di nascita sembri sicura, è possibile che sia nato qualche anno prima. Suo padre, Bahā' al-Dīn Walad, un noto teologo mistico, lasciò la città qualche tempo prima dell'invasione mongola del 1220, e, attraversando l'Iran, portò la sua famiglia in Siria, dove Ǧalāl al-Dīn studiò letteratura e storia araba. In seguito, la famiglia si trasferì in Anatolia, area ancora non toccata dalle orde mongole, e che per questa ragione offriva riparo a molti mistici e studiosi provenienti dalle terre islamiche orientali. Godettero del patronato liberale del sultano selgiuchide 'Alā' al-Dīn Kaykōbād. Dopo che la famiglia di Bahā' al-Dīn si stabilì a Laranda (l'attuale Karaman), Ǧalāl al-Dīn si sposò, e nel 1226 nacque il suo primo figlio, Sulṭān Walad. L'ormai anziano Bahā' al-Dīn venne invitato a Konya (l'antica Iconium), capitale dell'Anatolia selgiuchide, per insegnare in uno dei numerosi collegi teologici della città. Dopo la sua morte, all'inizio del 1231, Ǧalāl al-Dīn gli successe nell'incarico.

Uno dei discepoli del padre di Rūmī, Burhān al-Dīn Muḥaqqiq, raggiunse Konya nei primi anni trenta del XIII secolo e iniziò Ǧalāl al-Dīn alla vita mistica e alle idee del padre, il cui *Ma'ārif*, una raccolta di sermoni e un diario spirituale, costituì in seguito un'importante fonte di ispirazione per Rūmī. Ǧalāl al-Dīn studiò anche la poesia del persiano Ḥakīm Sanā'ī di Ghazna (morto nel 1131), il primo poeta ad utilizzare il *maṯnavī*, «distici a rima baciata», per l'insegnamento mistico. Rūmī visitò forse la Siria negli anni trenta del XIII secolo, ma non abbiamo dati precisi sull'argomento. Il suo maestro lasciò Konya per Kayseri (Cesarea), dove morì nel 1242.

Šams al-Dīn. Dopo la morte di 'Alā' al-Dīn avvenuta nel 1236, i Mongoli invasero l'Anatolia, e la situazione interna all'area si deteriorò a causa dell'incompetenza dei successori del sultano. Nel cuore degli sconvolgimenti e delle agitazioni che percorrevano l'Anatolia centrale e orientale, Ǧalāl al-Dīn ebbe un'esperienza che lo trasformò in un poeta mistico. Nell'ottobre del 1244 incontrò il derviscio itinerante Šams al-Dīn («Sole della religione»), di Tabriz, e, se si vuol credere alle fonti, i due mistici trascorsero insieme intere settimane senza mangiare e bere, e senza sperimentare alcun bisogno fisico. Le discussioni tra i due, che erano più o meno coetanei, condussero Ǧalāl al-Dīn nelle profondità dell'esperienza amorosa mistica, ma causarono anche moti di rabbia e gelosia tra i suoi studenti e familiari. Šams lasciò Konya, e Mawlānā, nell'acuto dolore della separazione, divenne improvvisamente un poeta che cantava il suo amore e il suo desiderio intenso girando vorticosamente su se stesso al suono della musica. Egli stesso non riuscì a comprendere il segreto di questa trasformazione ed espresse i suoi sentimenti in versi sempre nuovi, dichiarando che era lo spirito dell'amato a farlo cantare e non la sua volontà. Non era questione di trovare la rima o il tempo appropriati: essi venivano a lui spontaneamente, provocati da un suono, una parola o una visione casuali. Le poesie di questo primo periodo, che si distinguono per gli audaci paradossi e a volte per le immagini eccentriche, non menzionano il nome dell'amato ma vi alludono con frequenti riferimenti al sole, che divenne il simbolo preferito di Rūmī per esprimere il potere dell'amore, splendido e distruttivo ma sempre in trasformazione. Oltre al persiano classico, egli usò anche i vernacoli greco e turco parlati a Konya.

Alla notizia della presenza di Šams al-Dīn a Damasco, il figlio maggiore di Mawlānā, Sulṭān Walad, vi si recò e convinse l'amico del padre a tornare a Konya. Come riferisce lo stesso Sulṭān Walad nel resoconto poetico della vita del padre, i due nel rivedersi «caddero ai piedi l'uno dell'altro, e nessuno sapeva chi fosse l'amato e chi l'amante». Questa volta, Šams si fermò a casa di Mawlānā, e sposò una delle giovani donne della famiglia; l'intensa relazione spirituale tra i due mistici continuò. Ma nuovamente crebbero delle gelosie, e Šams scomparve un'altra volta nel dicembre del 1248. Sembra certo che venne assassinato con la connivenza del figlio minore di Mawlānā. Rūmī venne a sapere ciò che era successo, ma rifiutò di crederci; una sua poesia esprime la certezza nel fatto che «il sole non può morire», e si recò quindi in Siria alla ricerca dell'amico per-

duto. Ma alla fine egli «lo trovò in se stesso, raggiante come la luna», come riferisce Sulṭān Walad: la maggior parte delle sue poesie liriche sono state composte con il nome di Šams al-Dīn.

Amici e discepoli. Dopo aver raggiunto il totale annichilimento (*fanā'*) in Šams, che aveva dichiarato di aver raggiunto la condizione di «Amato» e che appariva come il vero interprete dei segreti del Profeta, Mawlānā trovò la pace spirituale nell'amicizia con Ṣalāḥ al-Dīn, un orefice analfabeta con cui aveva intrattenuto una lunga relazione attraverso il suo maestro spirituale, Burhān al-Dīn. Ṣalāḥ al-Dīn divenne, per così dire, lo specchio di Rūmī: nella sua pura semplicità egli comprendeva l'amico senza bisogno di domande. Per cementare la loro amicizia, Mawlānā fece sposare Sulṭān Walad con la figlia di Ṣalāḥ al-Dīn, e le sue lettere all'amata nuora sono una splendida prova della sua umanità.

Il numero di discepoli che si radunavano attorno a Rūmī cresceva continuamente. Essi provenivano da diverse classi sociali, dal momento che egli era amico di alcuni potenti ministri che in pratica governavano il paese; ma tra i discepoli figuravano anche fruttivendoli e artigiani. Appartenevano al suo circolo anche molte donne, alcune delle quali organizzavano delle riunioni musicali per lui nelle loro abitazioni. Fuori del comune per pietà e obbedienza, il giovane discepolo Ḥusām al-Dīn Čelebī divenne la terza fonte di ispirazione per Rūmī.

Una poesia datata novembre 1256 rivela il momento in cui Ḥusām al-Dīn assunse per la prima volta questo ruolo. A quel tempo, egli aveva chiesto al maestro di comporre un *maṯnavī* mistico per i suoi studenti, così che essi non dovessero più rivolgersi alle composizioni di Sanā'ī e 'Aṭṭār. Rūmī cominciò a recitare la sua famosa «Canzone del cervo», che con i suoi diciotto versi costituisce la parte iniziale del *Maṯnavī*, in cui si narra il desiderio dell'anima di tornare a casa; da quel momento Ḥusām al-Dīn annotò qualunque insegnamento ispirato venisse dal maestro. La composizione del *Maṯnavī* venne interrotta nel 1262, quando Ṣalāḥ al-Dīn morì dopo una lunga malattia e Ḥusām al-Dīn perse la moglie; i componimenti presumibilmente creati nei quattro anni successivi sono in genere di natura didattica, sebbene la loro forma sia sempre quella della poesia lirica. Il dettato del *Maṯnavī* riprese nel 1262, quando Ḥusām al-Dīn fu designato come successore spirituale (*ḫalīfa*) di Rūmī, e continuò fino alla morte del maestro, che avvenne il 17 dicembre 1273. Il suo decesso fu pianto non solo dai musulmani, ma anche da molti cristiani ed Ebrei di Konya, dal momento che Rūmī aveva avuto molte relazioni d'amicizia tra i membri di queste comunità (e del resto i suoi versi mostrano una consapevolezza degna di nota nei confronti del pensiero e del rituale cristiani).

Ḥusām al-Dīn, suo primo successore, morì nel 1284; allora Sulṭān Walad, il figlio fedele, assunse la guida dei discepoli e li organizzò in una vera confraternita ṣūfī. Egli istituzionalizzò la danza mistica, *samā'*, nella forma che resterà uguale per secoli. Al momento della morte di Sulṭān Walad nel 1312, l'ordine mevlevi (o dei Dervisci rotanti, com'è chiamato in Occidente) si era stabilito solidamente e continuò ad esercitare una grande influenza sulla cultura turca, in particolar modo sulla musica e sulla poesia. L'ordine venne sciolto, assieme a tutte le altre confraternite mistiche, da Kemal Atatürk nel 1925; ma a partire dal 1954 l'anniversario della morte di Rūmī viene festeggiato a Konya, e gli esecutori del *samā'* girano l'Occidente come un'«attrazione turistica».

Opere. Gli scritti di Mawlānā possono essere divisi in due gruppi distinti: la poesia lirica, nata dall'incontro con Šams e raccolta nel *Dīvān-i Šams-i Tabrīz*, di più di trentaseimila versi, e la poesia didattica del *Maṯnavī-yi ma'navī*, costituito da ventiseimila versi scritti nel semplice metro già utilizzato da 'Aṭṭār per scopi simili. Le «conversazioni a tavola» di Mawlānā sono state raccolte col titolo di *Fīhī mā fīhi*: questi racconti in prosa spesso si integrano con la produzione poetica, dal momento che a volte vertono sugli stessi argomenti. Inoltre, si sono conservate anche più di cento lettere, scritte a dignitari e a membri della famiglia; esse mostrano un Mawlānā dotato di spirito pratico e che si prende cura di coloro che si affidavano a lui.

Dīvān-i Šams. Il *Dīvān* è una notevole opera letteraria in cui le esperienze estatiche dell'autore sono state tradotte in versi. Il metro utilizzato è il tradizionale *ġazal* monorimo. Il ritmo è forte, e spesso i versi invitano ad essere scanditi con gli accenti piuttosto che seguendo le regole della prosodia persiana classica quantitativa, sebbene Rūmī usi i metri tradizionali con molta perizia. Egli è un maestro anche nell'uso degli espedienti retorici, dei bisticci di parole e di ambiguità inaspettate; le sue allusioni mostrano la sua profonda conoscenza della storia e della letteratura classica sia araba sia persiana, come pure degli scritti religiosi. In alcune composizioni si può quasi seguire il flusso dell'ispirazione: prendendo spunto da un evento apparentemente banale, come una strana visione per strada, il mistico viene trascinato lontano dalla musica, dalle parole e dalla potenza del suo rapimento fino a quando – come accade almeno in alcune poesie più lunghe – l'ispirazione si assottiglia anche se la rima continua a trasportare il poeta per qualche altro verso (non molto buono).

Maṯnavī. Mentre il *Dīvān*, nato in gran parte all'interno di un'esperienza estatica espressa attraverso un immaginario insolito ed estremamente ricco, è molto

difficile da analizzare, il *Maṯnavī* è in qualche modo più accessibile, ed è stato fin da subito una fonte d'ispirazione per insegnamenti mistici. Per il lettore occidentale, il libro continua a non essere di facile lettura, poiché le storie nascono una dentro l'altra fino ad arrivare ad adagi mistici o a passaggi altamente lirici; dopo lunghe digressioni il poeta ritorna talvolta all'aneddoto di partenza solo per essere di nuovo portato via da un'associazione verbale o, possiamo immaginare, dall'interruzione di un ascoltatore che lo trascina in una nuova successione di pensieri. Il *Maṯnavī* è un deposito non solo di tradizioni ṣūfī, ma anche di folclore, proverbi e racconti, a volte anche crudi e osceni, che si trasformano ancora una volta in sorprendenti simboli di esperienze spirituali. Il libro contiene così pochi termini tecnici ṣūfī e così poche discussioni teoretiche su «stadi», «stati» o cose analoghe che alcuni lettori hanno obiettato che il maestro fosse solo un «cantastorie», com'è evidente anche da alcuni rimproveri sparsi nello stesso *Maṯnavī*.

Contenuti. L'argomento dei lavori di Mawlānā è sempre l'amore, il vero potere dinamico della vita. Quei versi del *Dīvān* che possono essere assegnati con sufficiente certezza ai primi anni (1245 circa-1250) utilizzano soprattutto immagini forti per descrivere il mistero dell'amore, l'incontro tra colui che ama e colui che è amato, il segreto della ricerca e del ritrovamento, della felicità nella disperazione. Queste immagini trasportano lontano il lettore anche se la loro sequenza logica non sempre è chiara. L'amore è variamente impersonificato: Rūmī lo immagina come un ufficiale di polizia che confisca i beni di un uomo o come un carpentiere che costruisce una scala verso il cielo, come uno straccivendolo che porta via tutto ciò che è vecchio dalla casa del cuore, o come una madre amorevole, come un dragone o un unicorno, come un oceano di fuoco o un falcone bianco, tanto per menzionare solo alcune delle immagini utilizzate per rendere la più potente forza della vita. La dichiarazione pretemporale di Dio alle anime non ancora create, «*Alastu bi-rabbikum*» («Non sono forse io il vostro Signore?»: Corano, sura 7,171), è interpretata come la prima musica, che fece sì che la creazione uscisse danzando dal non essere e si dispiegasse in fiori, alberi, stelle. Tutto ciò che è stato creato partecipa della danza eterna, di cui il rituale mevlevi non è che un «ramo», una «filiazione». In questo rituale, il vero mistero dell'amore, ovvero «la morte prima della morte», cioè quello del sacrificare se stessi al fine di ottenere la nuova vita spirituale, è simboleggiato dai dervisci che, gettate via le tuniche nere, appaiono nei bianchi vestiti da ballo, simboli del luminoso «corpo della resurrezione». Infatti, l'idea della sofferenza e della morte per operare una trasformazione permea tutte le opere di Rūmī, che esprime questo concetto attraverso immagini sempre nuove: non solo la falena che si getta sulla candela o la neve che si scioglie quando il sole entra nella costellazione dell'ariete, ma anche i ceci che devono bollire per essere mangiati, e cioè per raggiungere un più elevato livello di esistenza nel divenire parte del corpo umano, sono tutti simboli che esemplificano questo mistero della trasformazione, così come l'immagine del tesoro che può essere trovato solo nelle rovine; e infatti il cuore deve essere rotto affinché vi si possa trovare il «tesoro nascosto», che è Dio.

Molti esegeti, incluso il maggior esperto europeo di Mawlānā, Reynold A. Nicholson, hanno interpretato l'opera di Rūmī quasi esclusivamente alla luce della teosofia di Ibn al-'Arabī. Sebbene legato da un rapporto di amicizia col figliastro e maggiore interprete di Ibn al-'Arabī, Ṣadr al-Dīn Qūnawī, Mawlānā non era un estimatore appassionato dell'approccio teoretico del «grande maestro» né della sua ingegnosa sistematizzazione. Spiegare tutto il *Maṯnavī* alla luce del *waḥdat al-wuğūd*, cioè dell'«unità dell'essere», proposta da Ibn al-'Arabī, sarebbe sbagliato. Certamente, Rūmī era profondamente convinto, come qualunque musulmano, del fatto che la molteplicità dei fenomeni è un velo posto di fronte all'assoluta Unità Divina: il comando creativo di Dio «*Kun!*» (Sia!), con le sue due lettere (*kn*), è come una corda di due colori che fa dimenticare l'unità di Dio creatore. La fine della scala ascendente delle manifestazioni attraverso le quali le creature devono passare nel loro continuo tentativo di ritorno alla loro origine (simboleggiato dalla canna da cui fu un tempo scavato il flauto lamentoso) si trova in *'adam*, «nulla positivo», l'essenza divina che è assolutamente nascosta e di là da ogni definizione. L'esperienza dell'unità di Rūmī non si basa però sulla mera speculazione a partire da un approccio gnostico nei confronti della vita; piuttosto, essa nasce dall'esperienza d'amore, poiché colui che ama crede che tutto ciò che egli vede, sente e prova miri all'Amato, con il quale egli esperisce una sempre crescente prossimità fino a quando il suo stesso «Io» si consuma nel fuoco della separazione, ed egli sente che solo l'Amico esiste, colui che gli ha insegnato che «non c'è posto per due *Io* nella casa».

Questa relazione amorosa è espressa anche nella preghiera. Tra tutti i mistici musulmani, Rūmī è quello che ha parlato più eloquentemente del mistero della preghiera: la preghiera è il linguaggio dell'anima; la preghiera di un povero pastore, in cui egli offre al suo amato Dio di «spazzare la sua piccola stanza, pettinare i suoi capelli, raccogliere i suoi pidocchi, portargli un poco di latte» è più gradita a Dio di dotte parole pronunciate senza sentimento o con orgoglio, poiché è un'espressione di amore sincero. Più importante ancora, la preghiera è un dono di Dio: all'uomo che chiamò «Dio» sempre e continuamente e che alla fine fu indot-

to da Satana a non invocarlo più, Dio stesso disse che «in ciascun tuo "O Dio" ci sono cento miei "Eccomi"». Senza la grazia divina, gli esseri umani non potrebbero pregare: potrebbe crescere una rosa nella polvere?

Fu grazie a questa vita di intensa preghiera che Mawlānā poté insegnare e ispirare le generazioni successive. Ma non bisogna dimenticare che egli fu sempre ben consapevole delle cose di questo mondo, sebbene le considerasse «come il sogno di una persona che dorme». Ebbene, le azioni che accadono in questa vita sognata saranno interpretate «nella luce del mattino dell'eternità», e Mawlānā non si stancò mai di insegnare ai suoi discepoli che, come affermato dal Profeta, «questo mondo è il vivaio dell'altro mondo», per cui ogni azione – anzi, ogni pensiero – porta i suoi frutti per lo sviluppo spirituale. La morte, quindi, è lo specchio veritiero che mostrerà a ciascuno la sua vera immagine.

Questa consapevolezza del mondo rende la poesia di Rūmī particolarmente potente. Non c'è nulla di astratto nei suoi versi, ed egli non evita di menzionare le manifestazioni più basse della vita umana, visto che per lui tutto diviene un simbolo di una realtà più elevata. La primavera è tempo di resurrezione, poiché è il momento in cui il mondo materiale congelato improvvisamente si trasforma in un paradiso grazie alla «tromba di Isrāfīl» del tuono, e gli alberi, rivestendosi di verdi ornamenti paradisiaci, danzano alla brezza primaverile dell'amore eterno. Gli animali e le piante, le arti e i mestieri praticati dagli abitanti di Konya (il cucito, la tessitura, la calligrafia, la ceramica e simili), ma anche l'abilità dei saltimbanchi girovaghi lo ispirarono tanto quanto le leggende degli antichi santi ṣūfī o le tradizioni del Profeta. Allusioni e citazioni del Corano formano l'ordito e la trama della sua opera. Proprio come il sole è in grado, secondo il folclore orientale, di trasformare sassolini in rubini, così anche Rūmī, toccato dal «Sole di Tabriz», che per lui è stato la manifestazione del divino sole dell'amore, è in grado di trasformare qualunque cosa in un simbolo poetico. Va da sé che non tutti i suoi versi sono allo stesso livello, ma lo spirito è sempre lo stesso. Sebbene Rūmī medesimo in un momento di rabbia affermi di provare una profonda avversione per la poesia, egli era consapevole di essere spinto dall'Amico mistico:

> Io penso alle rime, ma il mio Amato dice:
> «Non pensare ad altro che al mio viso!».

Le allusioni ai problemi filosofici nella produzione poetica più tarda, e in particolare nel quarto libro del *Maṯnavī*, mostrano che intorno al 1265 Rūmī sviluppò un certo interesse agli aspetti più teorici del Sufismo, ma tale interesse non durò a lungo.

La vita di Mawlānā può essere interpretata come il modello ideale dell'evoluzione mistica: dopo aver sperimentato l'amore nei confronti di Šams, che come un'alta fiamma lo ha bruciato fino al completo annichilimento, sperimentò un periodo di relativa quiete nella relazione con l'orefice, un periodo in cui egli trovò il suo Sé trasformato. Alla fine, nel tratto discendente della parabola della sua vita, ritornò al mondo e alle sue creature, insegnando a Ḥusām al-Dīn i misteri vissuti attraverso il mezzo del *Maṯnavī*. Questa sequenza spiega le differenze stilistiche tra il *Dīvān* e il *Maṯnavī*; e dà conto anche della ragione per cui il *Maṯnavī* divenne lo strumento centrale nell'insegnamento mistico ovunque il persiano fosse compreso, dalla Turchia ottomana ai confini del Bengala.

Fortuna. In Oriente, il *Maṯnavī* è stato tradotto in molte lingue, e sono stati redatti centinaia di commentari; esso è stato una fonte di ispirazione allo stesso modo per mistici e per sovrani. In Occidente, l'opera di Rūmī è stata studiata a partire dall'Ottocento in avanti, e ha ispirato poeti come il tedesco Rückert, le cui libere versioni di alcuni *ġazal* costituiscono la migliore introduzione allo stile e al pensiero di Rūmī. Attraverso Rückert, Hegel conobbe «l'eccellente Rūmī», nel quale egli scorse un lontano precursore del suo stesso pensiero. Esistono numerose traduzioni delle liriche di Mawlānā, ma, per rendergli completa giustizia, bisogna dire che, da un lato, è praticamente impossibile tradurre le coloritissime immagini dei suoi versi e, dall'altro, le innumerevoli allusioni necessitano di un immenso apparato critico. Anche le semplici traduzioni in prosa non danno conto del delizioso flusso ritmico della sua produzione poetica, che segna il punto più alto della poesia mistica islamica.

BIBLIOGRAFIA

In Occidente, gli studi più importanti sono quelli condotti da R.A. Nicholson, *Selected poems from the Dīvān-i Shamsi Tabriz*, 1898, rist. Cambridge 1952, il primo grande studio sul *Dīvān* corredato da utili note, anche se forse viene troppo accentuata la tendenza ad un'interpretazione neoplatonica; cfr. anche R.A. Nicholson (cur. e trad.), *The Mathnawi of Jalālu'ddīn Rumi*, London 1925-1940, I-VI, corredata di due voll. di apprezzabili note.

Il *Dīvān*, pubblicato più volte in Oriente, è stato oggetto di un'ed. critica in dieci voll. curata da B. al-Zamān Furūzānfar (Tehran 1957, 2ª ed. 1977). *Fīhi mā fīhi*, l'opera in prosa di Mawlānā, è anch'essa disponibile in diverse edizioni orientali e in una traduzione inglese, cfr. A.J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London 1961. Arberry ha pubblicato altre traduzioni di lavori di Rūmī, tra cui: *Tales from the Masnavi*, London 1961 e *Mystical Poems of Rumi*, Chicago 1968 (*First selection. Poems 1-200*) e Boulder 1975 (*First selection. Poems 201-400*). Traduzioni precedenti del *Maṯnavī* possono essere utili per consultazione: J.W. Redhouse

(trad.), *The Mesnevi*, London 1881 e E.H. Whinfield (trad.), *Masnavi i ma'navi*, 1887, rist. London 1973.

A. Iqbāl, *The Life and Thought of Mohammad Jalalud-Din Rumi*, Lahore 1956, con successive edd. riv. e ampl., fornisce un'introduzione alla vita e all'opera di Rūmī, come pure l'eccellente studio di W. Chittick, *The Sufi Path of Love*, Albany/N.Y, 1983. Di grande rilievo l'opera dello studioso turco A. Gölpınarlı, che non si è limitato a scrivere una pregevole biografia di Rūmī (*Mevlânâ Celâlettin, hayatı, felsefesi, eselerinden seçmeleri*, Istanbul 1952) e una storia dell'ordine mevlevi (*Mevlânâ'dan sonra Mevelivîlik*, Istanbul 1953), ma ha anche tradotto in turco il *Dīvān* (*Divan-i kebir*, I-VII, Istanbul 1957-1960) e le lettere (*Mevlânâ'nın mektupları*, Istanbul 1963). Uno studio di carattere generale, che presenta un'ampia bibliografia e analizza soprattutto gli aspetti poetici dell'opera di Rūmī è il volume di Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, London-The Hague 1978.

Una delle biografie più antiche su Mawlānā, i suoi amici e i suoi familiari, l'opera in due voll. di Šams al-Dīn Aḥmad Aflākī, *Manāqib al-'ārifīn*, è stata pubblicata nella versione originale in persiano da T. Yazıcı (Ankara 1959-1961), il quale ha poi provveduto a farne anche la traduzione in turco (*Âriflerin menkıbeleri*, Ankara 1964). La traduzione francese (C. Huart, *Les Saints des derviches tourneurs*, Paris 1918-1922) non è molto affidabile.

La letteratura critica in lingua tedesca su Rūmī è molto ampia, come pure numerose sono le traduzioni (a volte molto libere) delle sue opere in questa lingua, tra cui le più recenti sono: Annemarie Schimmel, *Aus dem Divan*, Stuttgart 1963 e *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer*, Köln 1982; J.C. Bürgel, *Licht und Reigen*, Bern 1974. Importanti i numerosi studi di H. Ritter, tra cui ricordiamo *Philologika* XI. *Maulānā Ğalāladdīn Rūmī und sein Kreis*, in «Der Islam», 26 (1942), pp. 116-58, 221-49, e *Neuere Literatur über Maulānā Calāluddīn Rūmī und seinen Orden*, in «Oriens», 13-14 (1960-1961).

Sono disponibili in traduzione italiana le seguenti opere: *Canzone d'amore per Dio. Rubaiyat*, Maria Teresa Cerrato (trad.), Torino 1991; *L'amore è uno straniero. Poesie scelte*, K.E. Helminski (cur.), Roma 2000; *Poesie mistiche*, A. Bausani (trad.), Milano 1998 (6ª ed.); *Il tesoro nella cenere*, Novara 2003; *Il Dio condiviso*, A. Fabris (cur.), Roma 2001; *Racconti sufi*, Como 1995; *Il canto dello spirito. Aneddoti del Matnawi*, Anna Maria Martelli (trad.), Milano 2000.

ANNEMARIE SCHIMMEL

ŠABISTARĪ, AL- (morto nel 720 eg. / 1320 d.C.), più propriamente conosciuto come Sa'd al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abd al-Karīm ibn Yaḥyā al-Šabistarī; celebre autore ṣūfī e poeta persiano. Nacque nella seconda metà del XIII secolo a Shabistar (Cabistar), un villaggio presso Tabriz, in Azerbaigian, ma trascorse la maggior parte della sua vita a Tabriz, che divenne in seguito la capitale del nuovo Impero mongolo ilkhanide. Della sua persona non si conosce quasi nulla, se non che aveva preso moglie, probabilmente a Kirman, e che era profondamente affezionato a uno dei suoi discepoli, di nome Šayḫ Ibrāhīm.

Sia nel mondo islamico sia in Occidente, la sua fama riposa sul *Gulšan-i rāz* (Il roseto del mistero), un compendio in versi di insegnamenti ṣūfī scoperto da viaggiatori europei intorno al 1700. Nel 1838, J.F. von Hammer-Purgstall ne pubblicò una versione persiana con traduzione tedesca in versi. Nel 1880, E.H. Whinfield curò un'edizione critica del testo persiano, che divenne il testo standard, e ne diede una traduzione inglese annotata e un sunto dei contenuti.

Il *Gulšan-i rāz* (in metro *hazağ*) era la risposta di al-Šabistarī a quindici domande poste da Mīr Faḫr al-Sādāt Ḥusayn ibn 'Alī al-Ḥusaynī (1273-1323), un amico ṣūfī di Herat. I suoi 1008 distici in rima, esposti in forma di domanda accompagnata da una prolissa risposta a proposito di vari argomenti mistici, ruotano intorno all'unità dell'essere e alla perfetta condizione umana, due concetti centrali nella teoria ṣūfī dopo il tempo di Ibn al-'Arabī (morto nel 1240).

La maggior parte di questi argomenti viene trattata anche nelle opere persiane in prosa di al-Šabistarī: *Ḥaqq al-yaqīn* (La verità assodata), pubblicata in miscellanee poco conosciute (cfr. *Ma'ārif al-'awārif*, Shiraz 1283/1867, pp. 1-44, e *'Awārif al-ma'ārif*, Shiraz 1317/1938, pp. 4-54); *Mir'āt al-muḥaqqiqīn* (Lo specchio dei mistici), pubblicato nelle miscellanee di cui sopra (rispettivamente pp. 44-81 e parte II, pp. 1-46); *Kanz al-ḥaqā'iq* (Il tesoro delle realtà), Sayyid Muḥammad 'Alī-i Ṣafīr (cur.), Tehran 1344/1965; e forse *Risāla-i šāhid* (Epistola del testimone), tuttora inedita. Al-Šabistarī è anche considerato autore del *Sa'ādat-nāma*, una raccolta di 3.000 distici, e di una traduzione persiana del *Minhāğ al-'ābidīn* di Abū Ḥāmid al-Ġazālī (morto nel 1111).

Il *Gulšan-i rāz* di al-Šabistarī divenne il manuale per antonomasia nell'istruzione degli affiliati ṣūfī della confraternita ni'matullāhita, e la sua influenza crebbe ulteriormente grazie ai numerosi commentari con cui la Šī'a iraniana lo chiosò per secoli. Šams al-Dīn Muḥammad ibn Yaḥyā al-Lāhīğī, *Mafātīḥ al-i'ğāz fī šarḥ-i Gulšan-i rāz*, Kaywān-i Samī'ī (cur.), Tehran 1337/1958 venne compilato nel 1473 ed è, tra questi commentari, l'unico degno di nota; il suo autore, al-Lāhīğī (morto nel 1506), fu un seguace di Nūrbaḫš (morto nel 1465). I commentari più conosciuti nel XIX secolo sono quel-lo in copia litografica di Mirzā Ibrāhīm al-Sabzawārī, Tehran 1314/1898 e 1330/1912, e il *Šarḥ-i Gulšan-i rāz*, Tabriz 1334/1955, di Mirzā 'Abd al-Karīm Rāyiḍ al-Dīn al-Zinğānī (morto nel 1882), uno šayḫ ḏahabita dell'Azerbaigian conosciuto come 'Ārif 'Alī Šāh U'ğūba. L'estratto anonimo di un commentario ismailita (*Ta'wīlāt*) scoperto da W. Ivanow e pubblicato da Henry Corbin (cur.), *Trilogie Ismaelienne*, Tehran 1961, pp. 131-61, accompagnato da un'introduzione, parte III, pp. 1-196, documenta la lunga sopravvivenza delle idee ismailite

sotto l'ala del Sufismo dopo la distruzione di Alamūt nel 1256.

BIBLIOGRAFIA

H. Corbin (cur.), *Trilogie Ismaelienne*, Tehran 1961.
H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971 (tr. it. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Roma 1988).
J.F. von Hammer-Purgstall, *Mahmud Schebisteri's Rosenflor des Geheimnisses*, Leipzig 1838.
Muḥammad ibn Yaḥyā al-Lāhīǧī, *Miftāḥ al-i'ǧāz fī šarḥ-i Gulšan-i Rāz*, Kaywān-i Samī'ī (cur.), Tehran 1337/1958. Della stessa opera esiste un'edizione più recente di M.R. Barzgar Khaliqi e 'Iffat Karbasi (curr.), Tehran 1992.
E.H. Whinfield (trad.), *Gulshan i Raz. The Mystic Rose Garden*, London 1880.

GERHARD BÖWERING

SA'DĪ (597?-690 eg. / 1200?-1291 d.C.), pseudonimo di Abū 'Abd Allāh Mušariff (al-Dīn) ibn Muṣliḥ al-Dīn Sa'dī-yi Šīrāzī, letterato musulmano persiano, panegirista e divulgatore di poesia a carattere mistico. Si è ampiamente dibattuto sul suo vero nome (a parte il *nom de plume* usato universalmente) nonché sulle effettive date di nascita e di morte, e gli si è spesso attribuita una longevità di oltre un secolo. Nacque e morì nella capitale dell'Iran meridionale, Shiraz, ma, secondo quanto si asserisce, trascorse circa metà della sua vita altrove, forse in parte per sfuggire alle invasioni mongole e alle costanti guerre minori all'interno dell'Iran stesso. I suoi spostamenti possono essere suddivisi in tre categorie: studio, in modo particolare a Bagdad; pellegrinaggi nelle città sante dell'Islam (Mecca e Medina); e vagabondaggi vari, come egli stesso dichiara, attraverso tutto il mondo islamico e oltre.

A un certo punto, come da lui riferito, fu prigioniero di guerra dei crociati e venne messo ai lavori forzati, finché non fu riscattato con un matrimonio sfortunato. In un momento non ben precisato ai tempi della seconda e più importante invasione mongola del Medio Oriente, avvenuta nei tardi anni '50 del XIII secolo, sembra essersi finalmente ritirato nella sua città natale – Širaz era alquanto fuori dal sentiero battuto dai Mongoli, come risulta da ciò – e fu lì attivo come uomo di lettere e come una sorta di saggio di corte. I particolari della vita di Sa'dī sono, quasi quanto il suo vero nome e le date, materia di dibattito, poiché la maggior parte delle informazioni derivano dai suoi stessi scritti, apertamente «poeticizzati», o da essi dipendono strettamente. Comunque, insieme alla pur riconosciuta statura di scrittore, alcuni aspetti della sua carriera sono difficilmente discutibili: l'erudizione ottenuta con fatica, la sua esperienza del mondo a tratti persino cinica e la familiarità con tutti gli aspetti del modo di vivere dervi-scio, sia pratico che teoretico.

Gli scritti di Sa'dī, la maggior parte dei quali sono di carattere lirico, si dividono in diverse categorie e sono spesso pubblicati in un grande volume col titolo di *Kullīyāt* (Opere miscellanee). Ancora una volta, ci sono molte controversie riguardo ai periodi della sua vita ai quali appartengono alcuni lavori, ma i due più lunghi e più significativi possono essere datati con sufficiente precisione. Si tratta del *Būstān* (Il verziere), ultimato alla fine dell'autunno del 1257, e del *Gulistān* (Il giardino di rose), pubblicato nella primavera del 1258. Durante i pochi mesi intercorsi fra queste due date avvenne uno degli eventi più traumatici, almeno dal punto di vista psico-religioso, nella storia della società islamica: il sacco della capitale Bagdad e l'estinzione del venerabile califfato abbaside. Tuttavia, così come l'impetuosa guerra non è presagita da nessuna parte nel primo dei due lavori, parimenti le sue conseguenze – ad appena ottocento chilometri circa di distanza – vengono passate sotto silenzio nel secondo. Ci possono essere diverse ragioni plausibili per spiegare quest'indifferenza idillica da parte di uno dei più grandi commentatori iraniani: una di queste (non contrastata da altri argomenti) è che Sa'dī potesse essere uno šī'ita, e dunque non più dispiaciuto di quanto lo fosse Naṣīr al-Dīn Ṭūsī nel vedere il simbolo dell'usurpazione sunnita annientato in maniera così drastica. Certamente, a parte una o due concise e formali elegie sul momento della fine del vecchio ordine, avrebbe ben presto offerto panegirici ai nuovi dominatori.

Il *Būstān* è un'opera composta di circa 4.100 distici, divisa in dieci sezioni ineguali, il cui ricco contenuto è solo approssimativamente indicato da titoli alquanto generici, come «Sull'umiltà», «Sull'accontentarsi» e così via. Benché chiaramente basata su una tradizione islamica, e persino preislamica, piuttosto umanistica, caratterizzata da una sfumatura mistica, l'opera risulta etica, moralistica ed edificante, piuttosto che religiosa in senso stretto. Un elemento di intrattenimento, raramente assente in molte opere in persiano di ogni tempo, è offerto dalle frequenti variazioni di argomento, di stile, e di ritmo, nonché dall'inclusione di circa 160 narrazioni esemplificative (alcune piuttosto brevi e non indicate come tali). Al tempo stesso, il poema non risulta meramente esortativo, ma riflessivo e a tratti quasi estatico. Pur ottenendo un effetto morale benefico, lo scritto perviene a questo risultato soprattutto attraverso il suo stile incomparabile e la sua forza narrativa: praticamente in ogni sua parte, esso risulta scorrevole, elegante, pittoresco, vivace, brillante, paradossale e soprattutto epigrammatico.

Il *Gulistān*, a quanto Sa'dī vorrebbe far credere, è una rapida composizione di materiale escluso dal *Būstān*. A prima vista, esso è indubbiamente assai simile nel contenuto, ma è anche, evidentemente, un'opera d'arte e di intrattenimento leggero. Strutturato in otto sezioni principali, ancora una volta di notevole vaghezza per quanto riguarda il tema centrale, esso risulta essere principalmente una raccolta di storie, redatte in una prosa persiana esemplare (e spesso rimata), caratterizzata da abbellimenti in versi, sia in persiano che in arabo. Il tono generale appare molto meno elevato rispetto a quello del *Būstān*; in effetti, esso risulta spesso terreno, nonché cinico e irriverente. Nonostante ciò, fra i due esso è sempre stato, sia in Oriente che in Occidente, il più popolare, sebbene manoscritti ed edizioni di entrambe le opere abbiano conosciuto un'enorme diffusione, essendo considerate assolutamente caratteristiche della persianità.

A parte qualche saggio in prosa, il resto degli scritti di Sa'dī consiste, in gran parte, di poemi monorimi di due tipi: la lunga *qaṣīda* (circa quaranta doppi versi o più) ed il più breve e lirico *ġazal* (di circa dodici doppi versi). Questi poemi sono generalmente classificati in diversi modi arbitrari, che tengono conto poco, o affatto, del loro carattere intrinseco. Soltanto alcuni di essi sono composti per una circostanza particolare e sono in forma di panegirici, mentre altri (non inclusi nella maggior parte delle edizioni) sono esplicitamente osceni. A parte qualcuno in arabo, quasi tutti sono scritti in persiano, prima lingua di Sa'dī, e la grande maggioranza anticipa Ḥāfiẓ (morto nel 1389?) per il modo ambiguo in cui viene usato il linguaggio dell'amore terreno per esprimere il trasporto mistico, e viceversa. Sa'dī fu un personaggio complesso, palesemente orgoglioso delle sue capacità letterarie e poco sincero in fatto di devozione, e le sue presunte espressioni religiose, per quanto sublimi, solo di rado possono essere prese alla lettera. In realtà, spesso invita i suoi lettori a non interpretare ogni sua parola in senso troppo letterale. Il suo più grande merito fu quello di parlare con la voce della sua epoca e della sua cultura, e i suoi scritti devono essere considerati religiosi solo nel senso che i tempi erano (e la cultura è ancora) profondamente permeati dalle problematiche religiose.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia su Sa'dī è vastissima, ma la maggior parte di essa (a parte gli articoli nelle classiche storie della letteratura persiana e analoga bibliografia di riferimento) non è ancora disponibile nelle lingue occidentali e quasi tutta è ormai fuori commercio. La principale monografia, che passa in rassegna praticamente tutti i lavori degni di nota precedenti ad essa, è H. Massé, *Essai sur le poète Saadi*, Paris 1919.

Ci sono numerosissime edizioni delle opere di Sa'dī in lingua persiana, ma praticamente nessuna può essere considerata in alcun modo un'edizione critica. Quanto alle traduzioni, solo poche delle singole poesie sono state rese in modo soddisfacente in una lingua occidentale. Ci sono però affidabili e recenti traduzioni delle due opere maggiori, il *Būstān* e il *Gulistān*, rispettivamente: G.M. Wickens, *Mortals pointed and tales adorned*, Toronto 1974 e E. Rehatsek, *The Gulistān or Rose Garden of Sa'dī*, Benares 1888 (nuova ed., con introd. di G.M. Wickens, London 1965). Entrambe contengono ulteriori indicazioni bibliografiche.

G.M. WICKENS

ŠĀFI'Ī, AL- (150-208 eg. / 767-820 d.C.), il cui nome completo era Muḥammad Ibn Idrīs, fu fondatore di una scuola giuridica e autore di numerose opere sulla legge islamica (*šarī'a*). Fu tra l'altro il primo a scrivere nell'Islam un vero e proprio trattato di giurisprudenza, in cui discuteva la natura e le fonti della legge e presentava una metodologia per lo studio sistematico della *šarī'a*.

Al-Šāfi'ī fu attivo all'inizio del periodo degli Abbasidi, un'epoca di assestamento per l'Impero islamico. Anche prima che la dinastia abbaside si consolidasse, i giuristi musulmani erano alle prese con i problemi giuridici legati alla rapida espansione dell'Impero e all'assorbimento di elementi estranei, provenienti da leggi e da tradizioni locali. Grande era perciò il numero delle dottrine giuridiche all'interno della comunità islamica e numerose erano le scuole sorte per fare fronte alla nuova situazione e alle nuove esigenze. Emerse a un certo punto la necessità di una sintesi delle dottrine locali, spesso contrastanti, e, allo scopo di trarne norme e princìpi di base con cui risolvere i problemi giuridici, parecchi giuristi cominciarono a esaminare i problemi che il profeta Muḥammad e i suoi immediati successori avevano trattato.

Ad al-Šāfi'ī va il merito di aver fornito un metodo di ragionamento giuridico capace di risolvere tali problemi e di portare alla costruzione di un sistema giuridico coerente. Fu infatti il primo giurista a esaminare la *šarī'a* secondo i princìpi di un metodo giuridico che, perfezionato dagli interventi dei suoi successori, mantiene tuttora intatta e produttiva la sua vitalità.

Vita. Scarse sono le notizie sull'infanzia e sulla giovinezza di al-Šāfi'ī. Estremamente sintetiche sono le biografie più antiche, mentre le narrazioni dei biografi classici, assai più dettagliate, sono però frammiste a storie leggendarie. Nacque forse a Gaza, piccola città sulla costa palestinese, oppure a Aškelon, città più grande non molto distante da Gaza. I suoi antenati appartenevano al Banū Hāšim, il clan del profeta Muḥammad.

Alcuni di loro, a quanto pare, si erano uniti alle armate arabe fin dai primi tempi delle conquiste musulmane, per poi fermarsi in quella regione del Mediterraneo orientale. Alla morte del padre, quando al-Šāfi'ī aveva circa dieci anni, la madre si trasferì con la famiglia dalla Palestina a Mecca. Secondo alcune storie tradizionali, di evidente carattere leggendario, avrebbe appreso a memoria il Corano all'età di sette anni, a dieci anni avrebbe memorizzato il *Muwaṭṭa'* di Mālik (un trattatello di legge), e a quindici sarebbe stato dichiarato idoneo a emettere pareri giuridici.

A Mecca al-Šāfi'ī studiò sotto diversi giuristi, quindi si trasferì a Medina per studiare con Mālik Ibn Anas (morto nel 796), il maggiore giurista dello Higiaz e fondatore della scuola giuridica che porta il suo nome. A quel tempo al-Šāfi'ī aveva forse vent'anni. A Medina studiò il *Muwaṭṭa'* di Mālik e divenne seguace della scuola mālikita, distinguendosi ben presto come studioso della *šarī'a*. Attrasse l'attenzione del governatore dello Yemen in visita a Medina, e con il suo appoggio entrò al servizio del governo all'età di trenta anni. Ben presto al-Šāfi'ī fu coinvolto in certe controversie locali, che non soltanto gli costarono il posto, ma anche la deportazione in catene in Iraq con l'accusa di essere al servizio dell'imam zaydita Yaḥyā ibn 'Abd Allāh, pretendente al califfato e avversario della dinastia abbaside a Bagdad. Nell'803 dovette comparire a giudizio davanti al califfo Hārūn al-Rašīd insieme ad altri cospiratori, ma fu prosciolto dopo un'eloquente difesa della propria fedeltà al califfo, basata sul fatto che il proprio bisnonno era imparentato con il bisnonno del califfo. Si dice che anche al-Šaybānī (morto nell'804), il giurista più in vista della scuola di legge ḥanafita e consigliere di corte, intervenne in sua difesa sottolineando la sua abilità come giurista. Questo incidente mise al-Šāfi'ī in contatto con al-Šaybānī, di cui aveva lungamente studiato i testi. Nonostante il risultato positivo, al-Šāfi'ī non cercò più un impiego governativo.

Fino alla deportazione in Iraq, al-Šāfi'ī era conosciuto soltanto come seguace di Mālik. Lo studio delle dottrine ḥanafite, che gli giunsero filtrate attraverso le opere di al-Šaybānī, e i contatti con gli ḥanafiti ampliarono le sue conoscenze della giurisprudenza, così che cominciò a scorgere i punti deboli e i punti di forza sia della posizione ḥanafita, sia di quella mālikita. Benché avesse le proprie opinioni personali, non era ancora emerso come caposcuola.

Nell'804, improvvisamente, lasciò l'Iraq. Sui suoi successivi spostamenti circolano diverse versioni: secondo alcuni si recò in Siria e nello Higiaz e tornò temporaneamente in Iraq nell'810; altri non parlano del viaggio nello Higiaz e affermano che avrebbe definitivamente lasciato l'Iraq nell'814 e che si si sarebbe recato in Egitto, passando per la Siria. Tutti concordano, comunque, sul fatto che abbandonò l'Iraq per l'Egitto e che ormai la sua distanza dalle due scuole, quella mālikita e quella ḥanafita, era tanto pronunciata che preferì stabilirsi in un Paese dove poteva discutere le dottrine giuridiche con maggiore indipendenza.

In Egitto si trovò in una posizione congeniale, perché era in buoni rapporti con il governatore che, a quanto sembra, lo aveva incoraggiato a lasciare Bagdad e a continuare l'insegnamento in Egitto, lontano dagli intrighi di corte e dalle dottrine rivali. Durante i cinque anni vissuti in Egitto, al-Šāfi'ī si dedicò a tempo pieno all'insegnamento e alla dettatura delle proprie opere agli studenti. Ma il suo lavoro non fu del tutto privo di difficoltà: i disaccordi con gli insegnamenti dei mālikiti portarono, alla fine, a veri e propri scontri verbali. Secondo alcune fonti, dopo una discussione alquanto accesa, subì una vera e propria aggressione da un avversario i cui argomenti erano stati messi alle strette. Al-Šāfi'ī, già sofferente per una malattia intestinale che lo aveva reso da tempo fragile e malaticcio, rimase seriamente ferito durante l'attacco e morì pochi giorni dopo.

Opere. Il sistema giuridico di al-Šāfi'ī è contenuto nella raccolta delle sue opere, il *Kitāb al-umm* (Il libro madre). Pare che i migliori tra i suoi allievi, come al-Rabī' al-Murādī (morto nell'880), al-Būwayṭī (morto nell'845) e al-Muzanī (morto nell'877), avessero l'abitudine di trascrivere le sue lezioni, e che al-Šāfi'ī correggesse poi questi testi mentre gli venivano riletti ad alta voce. I suoi discepoli in Egitto sono dunque propriamente gli artefici di tutte le sue opere giunte fino a noi, sia di quelle dettate in questo modo, sia di quelle successivamente copiate dagli originali. Si è anche sospettato che il *Kitāb al-umm* possa essere stato scritto, in realtà, da un discepolo. Anche se alcuni termini tecnici sono mutati e alcune espressioni appaiono diversamente formulate, il libro, nel suo complesso, contiene le idee tipiche di al-Šāfi'ī e il suo pensiero giuridico; tutti i biografi, tuttavia, convengono che le sue opere ci sono giunte nella stesura dei suoi discepoli. Il testo fondamentale sulla giurisprudenza, *Al-risāla fī uṣūl al-fiqh* (Trattato sulle fonti della Legge) fu originariamente scritto in Iraq, molto prima che si stabilisse in Egitto, ma fu riveduto e riscritto dopo la partenza, quindi dettato agli allievi e infine da questi trascritto. Benché al-Šāfi'ī scrivesse o dettasse molte altre opere, tra cui un testo sul Corano dal titolo *Kitāb aḥkām al-Qur'ān* (Trattato sui precetti giuridici del Corano), e una raccolta di tradizioni intitolata *Al-musnad* (Tradizioni raccolte), le sue dottrine e il suo metodo sono contenuti soprattutto nella *Risāla*, un testo sulla giurisprudenza e sulla metodologia di indagine giuridica, e nel *Kitāb al-umm*, un testo sulla legge, in cui il metodo viene esposto in piena coe-

renza con l'argomentazione giuridica. La *Risāla*, in particolare, costituisce una novità nella tradizione giuridica islamica, perché tratta soprattutto delle fonti della legge (*uṣūl al-fiqh*). Gli *uṣūl* («radici» o «fonti») della legge erano stati discussi già dai primi giuristi, e ciascuno aveva indicato una particolare fonte di derivazione (oltre al Corano e alle tradizioni, che sono il punto di partenza per tutti), che lo distingueva dagli altri giuristi. Ma nessuno aveva trattato l'argomento in modo coerente e sistematico come al-Šāfi'ī, il quale aveva considerato la natura e il relativo significato di ogni singola fonte, e chiarito come da esse si potessero derivare le norme giuridiche.

Prima di al-Šāfi'ī esistevano due principali scuole giuridiche: la scuola mālikita nello Higiaz e quella ḥanafita in Iraq, ciascuna portatrice delle tradizioni e degli interessi locali, anche se concordi sui princìpi fondamentali. Entrambe riconoscevano il primato del Corano e delle tradizioni come fonti della legge, ma divergevano su altre fonti, come le usanze e le pratiche locali (sanzionate dal loro inserimento nella *sunna* e nelle tradizioni attribuite al Profeta), nonché sull'uso del ragionamento personale (*iğtihād*) e il consenso (*iğmā'*). Nella *Risāla* al-Šāfi'ī cercò di definire le diverse fonti e di indicare di ciascuna i limiti e l'uso che poteva essere fatto.

Secondo al-Šāfi'ī, il Corano, che è la materializzazione del pensiero divino, e le tradizioni, che contengono le azioni e le decisioni del Profeta, sono egualmente vincolanti come fonti della legge, poiché le tradizioni, anche se non sono rivelazioni nel senso letterale, sono basate sulla saggezza divina ispirata al Profeta. Dio ha imposto ai credenti di obbedire al suo Profeta così come obbedirebbero a Dio stesso e ha mostrato che considera la disobbedienza al Profeta come disobbedienza nei suoi confronti. «E nessun credente e nessuna credente, allorché Iddio e il Suo Messaggero han deciso una cosa, ha diritto di liberamente discutere per proprio conto, e chi si ribella a Dio e al Suo Messaggero erra d'erranza evidente» (sura 33,36). Per la legge, quindi, le tradizioni del Profeta sono valide e vincolanti tanto quanto il Corano. Innalzando la *sunna* del Profeta al livello della rivelazione, al-Šāfi'ī precisava che le tradizioni (consistenti nella *sunna*) devono essere autentiche, anche se l'autorità del Profeta era stata spesso invocata per citare tradizioni di dubbia autenticità. Nella *Risāla* due capitoli sono dedicati allo studio della natura e della portata delle tradizioni: in essi sono elencate alcune regole per distinguere una tradizione autentica da una falsa. Una volta provata l'autenticità di una tradizione, questa diviene vincolante. Su questo punto al-Šāfi'ī si trovò in disaccordo con Mālik, il quale invece considerava la pratica (*'amal*) di Medina una componente delle tradizioni del Profeta, senza bisogno di valutarne l'autenticità (sulla base del fatto che si supponeva che la pratica della città del Profeta fosse eguale per validità alle tradizioni del Profeta). Il contrasto con Abū Ḥanīfa, rappresentante della scuola giuridica irachena, riguardava invece l'applicazione dell'*istiḥsān* («preferenza giuridica») nella scelta delle tradizioni che potevano essere alla base delle decisioni giuridiche: Abū Ḥanīfa non distingueva fra le tradizioni del Profeta e quelle dei suoi compagni.

Le altre fonti della legge, essenzialmente basate sull'esercizio dell'*iğtihād* (ragionamento giuridico), possono chiamarsi fonti derivate, perché devono avere fondamento in una delle fonti testuali (il Corano e le tradizioni). Al-Šāfi'ī rifiutava l'uso indiscriminato dell'*iğtihād*, ammettendo soltanto il *qiyās* («analogia»), poiché questo tipo di ragionamento giuridico presuppone l'esistenza di un principio generale nel Corano o di un precedente nelle tradizioni. Era invece contrario a tutte le altre forme di *iğtihād* – tra cui *istiḥsān* («preferenza giuridica») e *istiṣlāḥ* («bene comune») – che portano alle decisioni giuridiche utilizzando fonti estranee al quadro costituito dal Corano e dalle tradizioni. Seguendo questo metodo, al-Šāfi'ī cercò di idealizzare la legge, affermando che essa deve essere ricavata dalla rivelazione divina e dalla divina saggezza, e di islamizzarla, limitandone le fonti ai testi sacri dell'Islam – il Corano e le tradizioni – e non su altre fonti sacre (vedi Khadduri 1960, pp. 42-45).

Al-Šāfi'ī, infine, discusse l'*iğmā'*, un'altra fonte derivata, con la quale aveva dimestichezza fin da quando era stato seguace di Mālik. La dottrina mālikita dell'*iğmā'* si limitava a concordare con gli studiosi di Medina, perché riteneva che soltanto gli studiosi della città del Profeta erano in grado di comprendere il vero significato della *sunna* del Profeta, e che quindi il loro consenso era sufficiente, per qualunque argomento giuridico, a raggiungere decisioni conformi ai precedenti stabiliti nella *sunna*. Ma anche altri giuristi, fuori dallo Higiaz, specialmente in Iraq, sostenevano di essere altrettanto competenti a esercitare l'*iğmā'* quanto quelli di Medina, e affermavano di non essere inferiori nella conoscenza della *sunna* del Profeta rispetto ai loro colleghi dello Higiaz. I giuristi iracheni, specialmente quelli della scuola ḥanafita, consideravano l'*iğmā'* secondario, in quanto fonte derivata, rispetto al *qiyās*. Al-Šāfi'ī superò sia i giuristi mālikiti che quelli ḥanafiti, investendo l'*iğmā'* di maggiore autorità, in quanto espressione dell'azione pubblica. Il concetto di *vox populi, vox Dei*, implicita in tale formulazione dell'*iğmā'* della comunità, ha origine nella tradizione che fa dire al Profeta: «Il mio popolo non concorderà mai su un errore», anche se al-Šāfi'ī non citò la tradizione in questa forma. Investendo l'*iğmā'* di grande autorità, al-Šāfi'ī lo collo-

cava più in alto del *qiyās* come fonte della legge e lo considerava secondo soltanto alle fonti testuali.

La dottrina dell'*iğmā'* della comunità di al-Šāfi'ī fu criticata da altri giuristi, compresi alcuni suoi seguaci, ma al-Ġazālī (morto nel 1111) la difese inserendola fra i principi fondamentali e lasciando le questioni di dettaglio all'approvazione degli studiosi. La teoria di al-Šāfi'ī dell'*iğmā'*, benché corretta in linea di principio, presenta una debolezza procedurale in quanto non fornisce alcun metodo adeguato di cui la comunità potesse servirsi per giungere al consenso. Alcuni giuristi proposero una misura correttiva: se un certo numero di studiosi raggiunge un accordo e gli altri non sollevano obiezioni, oppure se la maggioranza concorda e soltanto alcuni sollevano obiezioni, allora il consenso diventa vincolante per la comunità. Il processo, tuttavia, rimase incompiuto fino a tempi moderni, quando Šayḫ Rašīd Riḍā (morto nel 1935) propose, nel suo libro *Al-ḫilāfa aw al-imāma al-'uẓmā* (Il califfato e l'alto imamato, Il Cairo 1924), che un'assemblea eletta di esperti della *šarī'a* esercitasse l'*iğmā'* per conto della comunità dei fedeli. Questa soluzione sembra rispondere all'istanza di al-Šafi'ī secondo la quale in tutte le questioni di una certa importanza deve prevalere la comunità. Alla fine del capitolo sull'*iğmā'* nella *Risāla* egli afferma: «Chi sostiene ciò che la comunità musulmana sostiene sarà considerato uno che segue la comunità, e chi sostiene qualche cosa di diverso sarà considerato uno che si oppone alla comunità che gli è stato ordinato di seguire. L'errore, quindi, proviene dalla separazione».

Probabilmente al-Šafi'ī non aveva intenzione di fondare una scuola che portasse il suo nome, poiché metteva in guardia contro il *taqlīd* («conformità a una scuola giuridica») e incoraggiava il ragionamento giuridico indipendente. Ma la sua metodologia, ponendo restrizioni all'uso delle fonti giuridiche, necessariamente limitava anche le differenze di opinioni su questioni legali. Quando si stabilì in Egitto, i suoi discepoli si dedicarono a scrivere e a divulgare i suoi insegnamenti non soltanto in patria, ma anche in altri paesi. Neppure un secolo dopo la sua morte, la sua dottrina cominciò a diffondersi nello Higiaz, in Siria e nell'Asia centrale. Benché in Egitto, sotto la dinastia fatimide, perdesse di popolarità, tornò a predominare sotto il sultano Ṣalāḥ al-Dīn (noto in Occidente come Saladino, morto nel 1169). Al tempo dell'occupazione ottomana delle terre arabe la scuola šāfi'ita era la più diffusa. Nonostante che l'Impero ottomano avesse ufficialmente adottato la scuola ḥanafita, e nonostante l'espansione della Šī'a in Iran dopo l'ascesa al potere della dinastia safavide all'inizio del XVI secolo, la scuola šāfi'ita domina tuttora in Egitto, Siria, Higiaz, Arabia occidentale e meridionale, parte del Golfo Persico, Africa Orientale, Daghestan, parte dell'Asia centrale e arcipelago malese.

BIBLIOGRAFIA

Opere di al-Šafi'ī

Tutte le opere sono raccolte nel *Kitāb al-umm*, I-VII, Ibn Jamā'a (cur.), Il Cairo 1904-1908. M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence*, Baltimore 1960, pp. 3-54, contiene un commento della *Risāla* e un'introduzione alla vita e alla giurisprudenza di al-Šafi'ī. Oltre alla versione curata da Ibn Jamā'a, esiste una seconda versione della *Risāla* (pubblicata da Ahmad Šākir, Il Cairo 1940), proveniente dalla copia di al-Rabī', un discepolo di al-Šafi'ī. Altre opere sono: *Kitāb ğumā' al-'ilm* (Trattato sulla conoscenza giuridica), Il Cairo 1940; *Al-musnad*, I-II, al-Sindī (cur.), Il Cairo 1950; e *Kitāb ahkām al-Qur'ān*, I-II, al-Kawtharī (cur.), Il Cairo 1951-1952.

Opere su al-Šafi'ī

E.E.F. Bishop, *Al-Shāfi'ī, Founder of a Law School*, in «Moslem World», 19 (1929), pp. 156-75; J. Schacht, *Origins of Muhammad Jurisprudence*, Oxford 1950. In arabo: al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād* (Storia di Bagdad), I-II, Il Cairo 1931, pp. 56-73; Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abd al-Barr, *Al-intiqā' fī faḍā'il al-ṯalāṯa al-a'imma al-fuqahā'* (Tre importanti maestri di giurisprudenza), Il Cairo 1932, pp. 66-103; Abū 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Faḫr al-Rāzī, *Kitāb manāqib al-Šāfi'ī* (Trattato sulle qualità della vita di al-Šāfi'ī), Il Cairo s.d.; Abū Muḥammad 'Abd al-Rahmān ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb adab al-Šāfi'ī wa-manāqibuh* (Trattato sulla qualità degli scritti e della vita di al-Šāfi'ī), al-Kawtharī (cur.), Il Cairo 1953; Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq, *Al-Imām al-Šāfi'ī* (L'imam al-Šāfi'ī), Il Cairo 1945; Tāğ al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Šāfi'īya al-kubrā* (Trattato sulla vita dei principali seguaci di al-Šāfi'ī), Il Cairo 1907, I, pp. 100-79; Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Šāfi'ī*, Il Cairo 1948.

MAJID KHADDURI

ŠAHĀDA, termine che nell'Islam indica qualsiasi affermazione o professione di un certo valore concernente l'unità di Dio e l'apostolato di Muḥammad. Deriva dalla radice araba *šahida*, che significa «attestare», «pronunciare la parola decisiva», da cui «riconoscere come vero», ed è riferito in genere alla testimonianza oculare o ad altra testimonianza indubitabile. Dalla stessa radice deriva uno dei nomi che l'Islam attribuisce a Dio, *al-Šahīd*, «Colui la cui parola è autentica», termine usato nel Corano in contrapposizione a *al-Ġā'ib*, «colui che è nell'occultamento» o semplicemente «occultamento».

Per i musulmani il termine *šahāda* significa fornire testimonianza aperta e verbale di ciò che è incontestabilmente vero: «Io do testimonianza», dice la frase, «che non c'è dio all'infuori di Dio, e Muḥammad è il

Messaggero di Dio», che in arabo suona «Ašadu an lā ilāha illā Allāh». La testimonianza è sempre al singolare perché, anche se la fede è collettiva, il testimone è l'individuo.

Queste parole costituiscono il primo «pilastro» della religione musulmana: gli altri quattro sono *ṣalāt* (la preghiera), *zakāt* (l'elemosina), *ṣawm* (il digiuno) e *ḥaǧǧ* (il pellegrinaggio). Così come per i cinque Pilastri, durante la recitazione della *šahāda* deve essere presente la *nīya*, cioè l'intenzione, affinché essa sia considerata una professione genuina di fede: una sua citazione occasionale, come per esempio durante una discussione scolastica, non ha il valore di professione di fede.

Nel Corano, in verità, non sono presenti alla lettera queste precise parole del rituale. Ma il tema dell'unicità di Allāh era fondamentale nella missione di Muḥammad e il suo apostolato (*rasūlīya*) era l'unico mezzo scelto da Dio per affidare ad esso il Corano. L'apostolato di Muḥammad, quindi, finì per essere unito inseparabilmente, nella *šahāda*, con il tema dell'unicità di Dio.

Il termine Allāh equivale esattamente al nostro termine Dio, sempre con la maiuscola e senza articolo determinativo. Il mantenimento del vocabolo Allāh nella traduzione dall'arabo della professione di fede non è certo felice. Tuttavia è importante non usare la lettera maiuscola per *ilāha*, che in arabo è un termine completamente diverso e, anche nella traduzione, deve mantenere l'iniziale minuscola (dio): non avrebbe alcun senso scrivere «Non c'è dio all'infuori di Dio». Il termine *ilāha* può essere al plurale («molti dei» o «molti signori»), ma non così Allāh. Il nucleo della missione di Muḥammad era l'affermazione di questa unità divina. Il vocabolo Allāh era già corrente e noto ai Meccani ai tempi di Muḥammad; il padre stesso del Profeta (morto prima della sua nascita), per esempio, si chiamava 'Abd Allāh, ossia «servo di Dio». Non era, quindi, l'esistenza di Dio che Muḥammad doveva proclamare, ma la sua *unicità*. Tutte le altre divinità, tutti gli altri enti o poteri che intervengono nell'umanità collocandosi alla base di una piramide gerarchica che ha Allāh al suo vertice, sono in realtà inesistenti, semplici fantasie: tra l'uomo e Dio il rapporto non ha mediazioni.

La forza della parola *lā* nella *šahāda* è, secondo i grammatici, quella della negazione assoluta: «Non esiste alcuna divinità eccetto...». Le sei *l* della *šahāda* (cioè la ripetizione della lettera araba *lām*) rendono la recitazione poeticamente lirica e, con la prevalenza dei tratti verticali (undici tratti verticali e due lettere rotonde), diventa un gradevole motivo calligrafico. Numerosi passi del Corano riportano la frase «Non c'è altro dio che Lui» (per es. 2,163; 2,255; 3,2; 3,6; 3,18; 4,87; 6,102). Soltanto una volta (21,87) si trova «Non c'è altro dio che Te» e la sura 16,2 dice «Non c'è altro dio a parte Me». Si tratta chiaramente di formulazioni che vanno ben oltre la semplice affermazione monoteistica, come è evidente nella sura 6,164: «Che altro Signore oltre Dio dovrei desiderare, Lui, che di tutte le cose è il Signore?». La dichiarazione del «teista» è qui prossima al Salmo 73,25: «Chi altri avrò per me in cielo, fuori di te?».

Fondamentale e assiomatico è, per l'Islam, che Muḥammad sia il *rasūl*, il «messaggero» o «il mandato» di Dio. *Rasūl Allāh*, «apostolo di Dio», è la sua costante designazione nel Corano e nella tradizione. Il nome personale di Muḥammad, infatti, compare soltanto quattro volte nel Corano (3,144; 33,40; 47,2 e 48,29) e questo particolare dimostra quanto la personalità individuale venga assorbita dalla vocazione. *Rasūl* suggerisce una dignità più alta di quella del *nabī* («veggente», o «profeta-veggente»), benché anche questo termine sia talora riferito a Muḥammad. Mentre i profeti e gli apostoli del passato portavano messaggi limitati, significati e vocazioni rivolti a particolari popoli o situazioni, il mandato di Muḥammad è conclusivo e universale, come «una grazia ai mondi».

I musulmani giudicano un grande pregio la brevità e la semplicità della *šahāda*, che evita le complessità e le sottigliezze del credo cristiano fondato su «Dio in Cristo». I teologi islamici furono, naturalmente, anch'essi coinvolti in lunghi e sofisticati dibattiti quando maturarono la loro professione di fede (*'aqīda*). Ma i fedeli comuni trovano un'immediata sicurezza in una formula che è limpida, diretta e semplice. La fede non è tanto l'esplorazione di un mistero, quanto il riconoscimento di ciò che garantisce la sottomissione.

Un problema teologico che non può, tuttavia, essere evitato ruota intorno all'interrogativo se la confessione di fede in se stessa, senza un adeguato comportamento, rappresenti da sola adesione all'Islam. Nel periodo degli Omayyadi e in quelli successivi si era sviluppata l'abitudine per tutti musulmani, e perfino per i Califfi, di recitare con intenzione la professione di fede, la *kalimat al-šahāda* (le «parole del testimone»), pur conducendo una vita dissoluta e noncurante. Erano, costoro, veri musulmani? Era necessaria una qualche tensione etica e di fede? Oppure era sufficiente la fede senza le opere? E chi doveva stabilire le regole minime di comportamento? Queste questioni avevano evidenti implicazioni politiche, dal momento che anche i governanti erano indegni. Alcuni interpreti sostenevano che le opere erano essenziali e che le regole non erano semplici parole. Altri, spaventati dalle imposizioni della fede, preferivano lasciare la questione a Dio e vivere sperando.

Non è chiaro quando fu fissata la formula della *šahāda*, ma fu certamente nel periodo medinese della missione di Muḥammad, quando i convertiti all'Islam facevano in-

gresso nella comunità recitando questa formula. Probabilmente l'enunciato si formò abbastanza presto, non appena fu sicura tra i suoi seguaci la posizione di Muḥammad come unico latore della rivelazione coranica. Come per altre credenze semitiche, nell'Islam i concetti di «testimone della fede» e «testimone fino alla morte» erano strettamente collegati da un unico termine di eguale derivazione, in questo caso *šahīd*, con i significati di «colui che da testimonianza» e di «martire». Durante la prima espansione dell'Islam gli Shuhadā (dal plurale di *šahīd*) erano i guerrieri impegnati nella battaglia.

L'Islam ṣūfī, o mistico, ha elaborato una sua particolare concezione della *šahāda*, così come possiede un'idea speciale del *tawḥīd*, cioè dell'unicità di Dio, di cui la *šahāda* è la testimonianza. Nella recitazione ritmica dei sufi, la formula «lā ilāha illā Allāh», accompagnata dall'oscillazione del corpo che va crescendo gradualmente d'intensità, serve a indurre l'esperienza estatica di quello che i sufi chiamano stato di unione. In questo significato esoterico, si può dire che la *šahāda* contenga «tutta le metafisica... Essa nega ogni relatività e molteplicità nell'Assoluto e riporta tutte le qualità positive a Dio... Con la sua ripetitività questa Unità viene a lasciare la sua impronta sull'anima umana e la integra nel suo Centro» (Seyyid Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, London 1975). [Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

BIBLIOGRAFIA

B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1923, rist. 1984, III, *L'Exégèse, la tradition et la jurisprudence* (spec. il capitolo sulla tradizione).

I.M. d'Ohsson, *Tableau général de l'empire othoman*, I-VII, Paris 1778-1824 (spec. I, p. 176; e II, pp. 319-24 e 348-50).

Annemarie Schimmel, *The Sufis and the Shahāda*, in R.G. Hovannisian e S. Vryonis (curr.), *Islam's Understanding of Itself*, Malibu/Cal. 1983.

KENNETH CRAGG

ŠAHRASTĀNĪ, AL- (1086-1153), nome completo: Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Šahrastānī, teologo, eresiologo e storico delle religioni. Il suo profilo biografico, derivato dal dizionario biografico del XIII secolo di Ibn Ḫallikān, è molto scarso. Nacque nel 1086 nella città di Šahrastān nel Khorasan (Iran), dove iniziò gli studi e dove studiò giurisprudenza (*fiqh*) e teologia (*kalām*) sotto maestri famosi. Si allineò con la dominante scuola teologica aš'arita, quantunque la sua mente indipendente lo portasse a segnalare i difetti, oltre che i pregi, del sistema aš'arita.

Il periodo formativo cominciò a trent'anni. Al ritorno dal pellegrinaggio a Mecca si fermò per tre anni a Bagdad per approfondire gli studi teologici. Il suo soggiorno fu fruttuoso: grazie alle sue relazioni con alcune delle menti più brillanti della sua generazione si guadagnò stima e considerazione come uno degli esponenti più eloquenti della scuola aš'arita di *kalām* nella prestigiosa Niẓāmīya di Bagdad. Lasciata questa città, si impegnò per un breve periodo in dibattiti teologici con i suoi pari a Ǧurǧānīya e a Nishapur, quindi tornò a Šahrastān, dove trascorse il resto della vita insegnando e scrivendo fino alla morte, nel 1153.

Dei suoi numerosi scritti, soltanto uno, il *Kitāb nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām* (Quanto in alto si osa nella scienza della teologia) ha avuto finora un'edizione critica in inglese. Ma la sua opera più importante è il *Kitāb al-milal wa-al-niḥal* (Libro delle confessioni e delle sette). In essa al-Šahrastānī, come indica il titolo, cerca di indagare a fondo le sette e i gruppi religiosi. Studiosi musulmani e non musulmani lo hanno spesso definito il testo musulmano di eresiografia più significativo dei tempi premoderni, assai superiore ai suoi predecessori – *Farq bayn al-firaq* (Differenza fra la differenze) di al-Baġdādī, *Tabṣīr fī al-dīn* (Chiarezza in religione) di al-Isfarā'inī, *Fiṣal fī al-milal* (Distinzioni fra le sette) di Ibn Ḥazm – per obiettività e intuizione, oltre che per dettagli e ampiezza.

La cultura di al-Šahrastānī è costruita su quella dei suoi predecessori: egli interpreta ciò che essi si accontentarono di riferire. Fra gli aspetti nuovi del suo metodo eclettico va ricordato l'interesse per un gruppo di spiritualisti neoplatonici chiamati Sabei, con i quali entrò in contatto, probabilmente, durante il soggiorno a Bagdad e ai quali attribuisce un concetto limitato di profezia e un sistema razionale di statuti e decreti. Ma, superando la posizione teologica dei Sabei, al-Šahrastānī finisce per ampliare la categoria di *ahl al-kitāb* («gente del libro»), includendo nel cosmo ecumenico islamico alcuni non musulmani come i Sabei, i brahmani dell'India, i buddhisti e persino alcuni idolatri illuminati.

BIBLIOGRAFIA

Al-Šahrastānī, *Kitāb nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, è stato edito e tradotto in inglese da A. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastani*, London 1931-1934. Il *Kitāb al-milal wa-al niḥal* è stato edito da W. Cureton, I-II, London 1846; in tedesco da T. Haarbrücker, *Schahrastani's Religionspartheien und Philosophen Schulen*, I-II, Halle 1850-1851; in francese da D. Gimaret, G. Monnot e J. Jolivet, *Shahrastani. Livre des Religions et des sects*, I-II, Paris-Louvain 1986-1993.

Se si escludono queste edizioni e traduzioni esistono poche

fonti secondarie da consultare. Per una panoramica comparativa del suo pensiero, con riferimento al *Nihāyat al-iqdām* cfr. A. Guillaume, *Christian and Muslim Theology as Represented by Al-Shahrastāni and St. Thomas Aquinas*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 13 (1950), pp. 551-80. Una analisi completa delle sue conoscenze delle categorie filosofiche greche è Fr. Rosenthal, *Aš-Šayḫ al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source*, in «Orientalia», 21 (1952), pp. 461-92; 22 (1953), pp. 370-400; e 24 (1955), pp. 42-66.

Sulla sua valutazione del materiale indiano, cfr. B.B. Lawrence, *Shahrastānī on Indian Idol Worship*, in «Studia Islamica», 38 (1973), pp. 61-73; *Shahrastānī on the Indian Religions*, The Hague 1976.

BRUCE B. LAWRENCE

ṢALĀT è il nome della preghiera formale dell'Islam; quella informale è detta *du'ā'*. La *ṣalāt* ha una precisa forma prescritta ed è sempre pronunciata in lingua araba. Dei Cinque Pilastri (*arkān*, sing. *rukn*) dell'Islam è per importanza al secondo posto, immediatamente dopo la professione di fede (*šahāda*). Gli altri tre pilastri sono l'elemosina (*zakāt*), il digiuno (*ṣawm*) e il pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*).

Cinque sono le preghiere giornaliere obbligatorie (*farḍ*) per ogni adulto sano, maschio o femmina (le donne ne sono esentate durante le mestruazioni e subito dopo il parto). I bambini cominciano a pregare all'età di circa sette anni e, all'età di dieci, sono invitati a osservare questo dovere che, comunque, diventa obbligatorio soltanto quando raggiungono la pubertà (*bulūġ*).

Il Corano parla della *ṣalāt* in molti punti: «Raccomanda alla tua gente di compiere la *ṣalāt*» (20,132); «Eseguite la preghiera, pagate l'elemosina» (2,43; 2,83; 2,110; 22,78; 24,56; 33,33; 73,20). Il Corano afferma che la preghiera è un dovere che i credenti devono compiere in orari fissi (4,103) e fa riferimento ai diversi momenti della preghiera: «Compi la preghiera nelle due parti del giorno e all'entrar della notte» (11,114); «Compi la preghiera al declinare del sole fino al primo oscurarsi della notte; e compi la recitazione dell'alba» (17,78); e «Canta le lodi del tuo Signore prima del sorgere del sole e prima del tramonto, e nelle ore della notte lodalo ancora e ai confini del giorno» (20,130). Tuttavia nel Corano le cinque preghiere non sono ricordate con il loro nome. I particolari riguardo ai nomi, ai tempi, alle regole e ai modi della preghiera si basano, invece, sull'autorità degli *ḥadīṯ*. Le varie scuole di giurisprudenza (*maḏāhib al-fiqh*) e le diverse sette (*firaq*) dell'Islam presentano lievi differenze nella *ṣalāt*, ma le caratteristiche principali sono eguali ovunque.

Le abluzioni. Un requisito della preghiera è la purità rituale (*ṭahāra*). Colui che esegue la *ṣalāt* deve essere sicuro della purità del proprio corpo, degli abiti e del luogo della preghiera. Per ottenere la purità del corpo si compie un'abluzione (*wuḍū'*) prima della preghiera. Una sola abluzione vale per parecchie preghiere, a meno che non sia stata violata per soddisfare i bisogni corporali, fare flatulenze, dormire, sanguinare da una qualsiasi parte del corpo, oppure perché è stato toccato con concupiscenza (*šahwa*) l'organo sessuale dell'altro sesso. Secondo i giuristi šāfi'iti, toccare qualsiasi parte di una persona del sesso opposto annulla l'effetto dell'abluzione, eccetto nel caso di minori e di quelli con cui non ci si può unire in matrimonio (*maḥram*). In tutte queste circostanze si deve rinnovare l'abluzione lavandosi le mani, sciacquandosi la bocca e il naso, lavandosi la faccia dalla fronte alla base del mento e dall'orecchio destro al sinistro, lavandosi le braccia fino al gomito, detergendosi la testa, le orecchie e il collo con le mani umide, e infine lavandosi i piedi, comprese le caviglie (gli šī'iti si strofinano i piedi invece di lavarli). Ogni operazione dell'abluzione va ripetuta tre volte.

Se l'acqua è scarsa, è sufficiente un solo lavaggio di tutte le parti del corpo. Se l'acqua non è affatto disponibile, oppure è tanto scarsa da dover essere conservata per dissetarsi, oppure ancora se uno non può usare l'acqua per ragioni di salute o per qualche altra valida ragione (ad esempio: se un nemico lo impedisce), sarà sufficiente il gesto dell'abluzione (*tayammum*): si prenderà, allora, un po' di terra pulita e, dopo aver scosso la polvere dalle mani, si strofineranno l'una contro l'altra e poi sul viso e sulle braccia fino al gomito. Dopo un rapporto sessuale oppure dopo un'emissione libidinosa di sperma, dopo la cessazione delle mestruazioni e dopo il parto, non è sufficiente un solo *wuḍū'*: è necessario un bagno completo (*ġusl*). Senza il bagno, chi si trova nelle condizioni citate non può pregare, né entrare nella moschea e neppure leggere il Corano. In caso di malattia, o per altre ragioni valide, il *tayammum* può sostituire il bagno: in questo caso la procedura è uguale a quella dell'abluzione.

Per la maggior parte dei giuristi, il lavaggio dei piedi può essere sostituito da una semplice detersione sopra le calze con la mano umida, a condizione che dopo il lavaggio vero e proprio si siano indossate le calze e non si siano più tolte. Il lavaggio sopra le calze (*masḥ 'alā al-ḫuffayn*) è permesso per un giorno e una notte, con l'eccezione di coloro che sono in viaggio, che possono approfittare di questo privilegio per tre giorni e tre notti. In passato i giuristi ammettevano questa eccezione soltanto nel caso di calze pesanti (in pelle); per i giuristi moderni ogni tipo di calzini è accettato, purché salgano

oltre le caviglie e non abbiano buchi tali da scoprire una parte del piede (o dei piedi) superiore a tre dita. Se necessario è permesso detergere sopra ferite o bendaggi, senza lavare.

Le cinque preghiere giornaliere. Il *faǧr* (preghiera del mattino) può essere eseguito in qualsiasi momento dall'alba (circa un'ora e un quarto prima del sorgere del sole) fino al sorgere del sole. Lo *ẓuhr* (preghiera di mezzogiorno) si esegue poco prima di mezzogiorno o nel pomeriggio (quando l'ombra di ogni cosa diventa il suo eguale, secondo la regola šāfi'ita, o il suo doppio, secondo gli ḥanafiti). Il momento dell'*'aṣr* (preghiera del pomeriggio) comincia alla fine dello *ẓuhr* e termina poco prima del tramonto. Il tempo del *maġrib* (preghiera della sera) comincia immediatamente dopo il tramonto e finisce rapidamente quando il crepuscolo arrossa il cielo. Il periodo dell'*'išā'* comincia quando finisce il crepuscolo e l'oscurità si impadronisce dell'orizzonte, e dura fino a mezzanotte. La preghiera può essere eseguita in qualsiasi momento fra i limiti prescritti, tuttavia si raccomanda di recitarla il più presto possibile. Una preghiera non eseguita nel tempo prescritto può essere recuperata (*qaḍā*) più tardi. Ci sono tre momenti della giornata in cui non sono imposte preghiere: al sorgere del sole, quando il sole è al meridiano, e al tramonto. Gli *ḥadīṯ* spiegano che queste restrizioni vogliono evitare qualsiasi somiglianza con il culto del sole.

Ciascuna delle cinque preghiere ha una forma fissa e una lettura prestabilita; non vi è scelta liturgica nella *ṣalāt*. La recitazione deve essere fatta a memoria: non è permesso leggere né da un libro, né dal Corano. Tutte le letture e le suppliche si basano sulla *sunna* («usanza», «pratica») del profeta Muḥammad. Nella *ṣalāt* la preghiera deve essere fatta esattamente come la eseguiva il Profeta. Si racconta che Muḥammad abbia detto: «Pregate come avete visto me pregare». Per i musulmani il significato e lo spirito della *ṣalāt* consiste nella loro profonda convinzione di pregare Dio come faceva il suo Profeta.

L'esecuzione. Tutte le preghiere devono essere eseguite guardando verso la Ka'ba di Mecca, posizione che viene detta *qibla* (direzione delle preghiere). Ogni *ṣalāt* consiste di due o più *rak'a* (letteralmente «inclinarsi in avanti» o «inchinarsi», ma il termine si riferisce alla sequenza dei movimenti: stare eretti, inchinarsi e prostrarsi).

Ogni *ṣalāt* comprende anche alcuni elementi *farḍ* (obbligatori, ossia imposti da Dio), alcuni elementi *sunan* (basati sulle pratiche di Muḥammad) e alcuni elementi *nafl* (volontari). La tavola 1 indica le suddivisioni prescritte per ciascuna preghiera secondo l'ordine di esecuzione.

TAVOLA 1. *Elementi delle preghiere giornaliere* (ṣalāt).

TIPO DI PREGHIERA	SUNAN	FARḌ	SUNAN	NAFL/WITR[2]
Faǧr	2 richiesti	2		
Ẓuhr	4 richiesti	4	2 richiesti	2 *nafl*
'Aṣr	4 opzionali	4		
Maġrib	2 opzionali[1]	3	2 richiesti	2 *nafl*
'Išā'	4 opzionali	4	2 richiesti	3 *witr*

[1] Secondo la regola šāfi'ita e quella ḥanbalita.
[2] *Witr* letteralmente significa «numero dispari»: sono obbligatori secondo la regola ḥanafita.

La *ṣalāt* prevede varie posizioni e movimenti del corpo. Comincia con la dichiarazione d'intenzione (*nīya*); quindi si alzano entrambe le mani con le palme aperte verso la *qibla*. Le mani vanno sollevate in modo che i pollici tocchino quasi i lobi delle orecchie; le donne sollevano le mani soltanto fino all'altezza delle spalle. Poi gli uomini pongono le mani sul ventre, sotto l'ombelico, con la palma della destra sul dorso della sinistra; le donne, invece, poggiano le mani sul petto. Vi sono piccole varianti sul modo di sollevare le mani e sul punto dove poggiarle. I sunniti mālikiti e gli šī'iti non posano le mani mentre stanno eretti, ma le lasciano pendere lungo i fianchi. La Fātiḥa (la preghiera «che apre» il Corano) viene recitata ad ogni *rak'a*, seguita da alcuni versetti o brevi capitoli del Corano. Dopo la posizione eretta (*qiyām*), ci si inchina (*rukū'*), quindi ci si alza nuovamente, poi ci si prosterna (*suǧūd*) due volte. Nella seconda *rak'a*, dopo il *suǧūd* ci si siede con le gambe incrociate. Per ogni posizione sono previste delle suppliche speciali. Ogni movimento da una posizione all'altra richiede il *takbīr* (le parole *Allahū akbar*, «Dio è il più grande»). La preghiera termina nella posizione seduta con il saluto della pace (*salām*) pronunciato prima sul lato destro, poi sul sinistro.

La *ṣalāt* può essere recitata individualmente o collettivamente. Gli *ḥadīṯ* raccomandano di eseguire insieme il *farḍ* (obbligatorio), quando siano presenti due o più musulmani: *sunan* e *nafl* sono invece generalmente offerte individualmente. I servizi nelle moschee (*masāǧid*) delle cinque preghiere giornaliere consistono soltanto della parte *farḍ* di ciascuna preghiera; le parti *sunan* o *nafl* vengono recitate individualmente, a casa o nella moschea. Si raccomanda di offrire in privato le preghiere non obbligatorie.

Preghiere comunitarie. Le preghiere comunitarie (*ǧamā'a*) incominciano con un invito alla preghiera (*aḏān*). Non appena arriva il momento di una *ṣalāt* obbligatoria, il muezzin (arabo *mu'aḏḏin*, colui che chiama l'*aḏān*) sale sul minareto della moschea o su qualsia-

si altro luogo elevato e annuncia la preghiera. Le parole prescritte per l'*aḏān* vengono cantate a voce alta. Minime differenze distinguono l'*aḏān* dei sunniti da quello degli šī'iti. Tutti i sunniti concordano sulle parole dell'*aḏān*, che va detto in arabo. Esse sono:

Dio è il più grande.
Dio è il più grande.
Dio è il più grande.
Dio è il più grande.

Io do testimonianza che non c'è dio all'infuori di Dio.
Io do testimonianza che non c'è dio all'infuori di Dio.

Io do testimonianza che Muḥammad è il messaggero di Dio.
Io do testimonianza che Muḥammad è il messaggero di Dio.

Venite alla preghiera.
Venite alla preghiera.

Venite alla salvezza.
Venite alla salvezza.

Dio è il più grande.
Dio è il più grande.

Non c'è dio all'infuori di Dio.

Nell'*aḏān* per la preghiera del mattino, dopo «Venite alla salvezza» segue «La preghiera è meglio del sonno» (due volte). Gli šī'iti aggiungono l'invito «Venite all'azione migliore». Alcuni šī'iti, dopo la seconda testimonianza, ne aggiungono un'altra «Io do testimonianza che 'Alī è l'amico di Dio e il successore del Messaggero di Dio».

Alcuni minuti dopo l'*aḏān*, viene pronunciata la *iqāma* per annunciare l'inizio della *ṣalāt*. Le parole dell'*iqāma* sono le stesse dell'*aḏān*, con l'aggiunta dell'annuncio «La preghiera è cominciata».

Le preghiere comunitarie sono condotte da un imam scelto in virtù della sua cultura, religiosità ed età. L'imam deve essere un uomo se la comunità è mista o composta di soli uomini. Una donna imam può guidare le preghiere a cui partecipano soltanto donne. Tutte le scuole giuridiche concordano nell'accordare alle donne il permesso di frequentare le moschee, ma in genere sconsigliano loro la presenza alle preghiere pubbliche. Nelle moschee le donne si dispongono sempre in file separate dagli uomini. In alcune moschee vi sono aree speciali riservate alle donne, sul retro, oppure, nelle nuove moschee, nel piano mezzanino. Anche i bambini possono frequentare la moschea, ma anch'essi formano file separate, i ragazzi dietro agli uomini e le ragazze con le donne. Tutti i fedeli formano righe diritte dietro all'imam e sono tutti rivolti verso la *qibla*. Durante la preghiera del mattino e le prime due *rak'a* delle preghiere della sera e della notte la lettura viene fatta a voce alta, mentre il resto viene recitato in silenzio. La comunità segue l'imam in tutti i movimenti, ma sussurra le preghiere.

Ogni venerdì la preghiera di mezzogiorno prevede alcune preghiere comunitarie speciali. La preghiera è preceduta da due brevi sermoni (*ḫuṭba*): il primo illustra le regole e i princìpi dell'Islam su un qualsiasi argomento, mentre il secondo consiste essenzialmente di parole di lode a Dio, che inviano benedizioni al Profeta, ai suoi seguaci e alla comunità.

Anche le due principali festività islamiche ('Īd al-Fiṭr e 'Īd al-Aḍḥā) cominciano con preghiere comunitarie, recitate in uno spazio aperto. Le due preghiere consistono di due *rak'a* seguiti da alcuni *takbīr*. Un sermone *'īd* segue la preghiera ed è molto simile ai sermoni del venerdì, ma attribuisce uno speciale rilievo al significato dell'occasione che viene festeggiata.

Circostanze speciali. La *ṣalāt* è di grande importanza in tutte le situazioni e in tutte le circostanze. Una persona malata può recitare la *ṣalāt* seduta o sdraiata sul letto. Gli eserciti sul campo di battaglia possono dividersi in piccoli gruppi e offrire preghiere dandosi il turno. In viaggio la preghiera può essere abbreviata e in questo caso prende il nome di *ṣalāt al-qaṣr*. Durante il viaggio, così come in altre emergenze o circostanze disperate, si possono riunire (*ǧam'*) la seconda e la terza preghiera ed eseguirle nel tempo stabilito per l'una o per l'altra. Allo stesso modo, la quarta e la quinta preghiera possono essere riunite ed eseguite nel tempo dell'una o dell'altra.

Durante il Ramaḍān (il mese del digiuno) si recitano ogni notte le preghiere *tarāwīḥ* dopo l'*'išā'*. Vi sono preghiere speciali per le eclissi lunari e le eclissi solari, e preghiere per i tempi di siccità, di epidemie e di guerre. I musulmani più devoti recitano preghiere anche nel cuore della notte (*tahaǧǧud*), e al mattino (*išrāq*) dopo il sorgere del sole e a metà mattina (*al-ḍuḥā*). Tutte queste sono preghiere volontarie (*nafl*).

[Vedi anche *ḎIKR*].

BIBLIOGRAFIA

Vi sono numerosi manuali di *ṣalāt* redatti dai giuristi di ogni scuola o setta, ma la fonte migliore per lo studio della *ṣalāt* è la letteratura *ḥadīṯ*. Fra i testi di *ḥadīṯ* le raccolte di al-Buḫārī e di Muslim sono considerate le più attendibili. In traduzione inglese: M. Muhsin Khan, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I-II, Chicago 1976, 3ª ed. riv.; A.H. Siddiqui, *Ṣaḥīḥ Muslim*, I-IV, Lahore 1971-1975. Per dettagli sulle varianti della *ṣalāt* secondo le diverse scuole giuridiche, cfr. 'Abd al-Raḥmān al-Ǧazīrī, *Kitāb al-fiqh 'alā al-maḏāhib al-arba'a*, I, Beirut 1965, 3ª ed. Una descrizione detta-

gliata delle regole concernenti la *ṣalāt* secondo la scuola ḥanafita si trova in M. Yūsuf Islāhī, *Everyday Fiqh*, I, (Abdul Aziz Kamal trad.), Lahore 1975. Un'accurata descrizione della *ṣalāt* si trova anche in E.E. Calverley, *Worship in Islam*, 1925, rist. Westport/Conn. 1981, lavoro ampiamente derivato da Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose).

MUZAMMIL H. SIDDIQI

SAMĀʿ, termine arabo che si riferisce ai gruppi musicali o d'ascolto organizzati dai mistici musulmani nella convinzione che la musica costituisca un nutrimento spirituale (*qūt-i rūḥānī*) e predisponga il cuore alla comunicazione divina. Il vocabolo *samā'*, letteralmente «udire», non compare nel Corano, ma era usato nell'arabo antico con il significato di «cantare». 'Alī ibn 'Uṯmān al-Huǧwīrī (morto forse nel 469/1076) pensava che attraverso il *samā'* si potesse sollevare l'ultimo dei veli che separa l'uomo da Dio. Abū Ḥāmid al-Ġazālī (morto nel 1111) e altri dopo di lui ritenevano che i mistici, dediti per la maggior parte del tempo a pratiche austere, come penitenze, veglie e digiuni, avessero bisogno di ascoltare musica per alleviare la noia e ricevere nuovo vigore ed energia e, soprattutto, per incanalare, e non per cancellare, le emozioni. Le critiche dei teologi ortodossi verso questa istituzione, tuttavia, obbligarono i mistici a stabilire regole e condizioni precise per la sua organizzazione. La legalità del *samā'* finì così per dipendere dall'osservanza di quattro condizioni: 1) il cantante deve essere un uomo adulto, non un giovane o una donna; 2) gli ascoltatori devono essere sempre e soltanto impegnati nella contemplazione divina; 3) non devono essere recitati versi osceni; 4) non sono ammessi strumenti musicali.

Al-Huǧwīrī fissò regole ancora più dettagliate riguarda al *samā'*: 1) deve essere praticato raramente e soltanto in presenza di un profondo desiderio di ascolto; 2) la guida spirituale deve essere presente con il gruppo degli ascoltatori; 3) nessun estraneo all'esperienza mistica può avere il permesso di unirsi al gruppo; 4) il cantante deve avere un'opportuna formazione mentale; 5) gli ascoltatori devono liberare il loro cuore da ogni pensiero mondano; 6) alle emozioni suscitate dalla musica deve essere lasciato libero sfogo; 7) non si deve permettere a un principiante di partecipare al *samā'*; 8) le donne non possono guardare i dervisci dall'alto della loro casa.

Šayḫ Abū al-Naǧīb 'Abd al-Qāhir Suhrawardī (morto nel 1167), il santo fondatore dell'ordine che da lui prende nome, distingue tre gruppi fra gli ascoltatori di musica mistica: 1) coloro che, mentre ascoltano i canti, sono uniti con il loro creatore e raggiungono la visione (*mušāhada*) di Dio; 2) coloro che ascoltano la musica con il cuore pienamente impegnato in essa e conseguono il beneficio dell'isolamento spirituale (*murāqaba*); e 3) coloro che, nell'ascolto, riescono a coinvolgere soltanto il loro io inferiore (*nafs*): essi necessitano di una penitenza spirituale (*muǧāhada*) per raggiungere il loro obiettivo, perché il *samā'* è fatto «per chi ha vivo il cuore e morto il *nafs*». Suhrawardī considerava la musica un mezzo per accendere il fuoco dell'amore nel cuore del mistico. Come al-Huǧwīrī, condizionò la legalità del *samā'* a certe regole. Il *samā'*, egli diceva, è come la pioggia: rende fertile il terreno produttivo, ma non produce alcun effetto sui campi sterili. Citava anche Mimad-i Dīnawar (morto nel 911), a cui il Profeta comunicò in sogno che non c'era nulla di criticabile negli incontri di *samā'*, se cominciati e conclusi con la recitazione del Corano. Suhrawardī affermava che nella musica vengono coinvolti il cuore, l'anima e l'io inferiore (*nafs*). Il suo effetto, tuttavia, varia da individuo a individuo: è nutrimento spirituale o medicina per alcuni, mentre per altri è veleno. Il primo mistico islamico Ḏū al-Nūn al-Miṣrī (morto nell'861) soleva dire: «L'ascolto è un influsso divino che sollecita il cuore a cercare Dio: chi ascolta spiritualmente raggiunge Dio, coloro che ascoltano sensualmente ['*bi-nafs*'] cadono nell'eresia». Per un perfetto godimento spirituale attraverso il *samā'*, il mistico iraniano Rūzbihān (morto nel 1209) considerava essenziali tre cose: un buon profumo, un bel viso da guardare e una bella voce. Egli considerava, dunque, anche la bellezza del cantante un requisito necessario alla felicità spirituale.

I santi di alcuni ordini ṣūfī (ad es. čištita e bekṭāšita) costruivano nelle loro sedi (*ḫānqāh*) delle *samā' ḫāna* («sale da musica») destinate a intrattenimenti musicali. Ascoltando la musica spesso i mistici cadevano in estasi e, in questo stato, si alzavano per danzare, piangere e gridare. A volte donavano ai musicisti tutto quanto possedevano, anche gli abiti che indossavano. Secondo le regole relative a queste condizioni estatiche, se qualche verso mostrava di sollecitare le emozioni di un ascoltatore, il cantore doveva continuare a ripeterlo fino a che passava il tumulto delle emozioni. Si dice che Šayḫ Quṭb al-Dīn Baḫtiyār Kākī (morto nel 1235) abbia ascoltato per parecchi giorni lo stesso verso di Aḥmad Ǧām: alla fine avrebbe reso l'anima a Dio mentre ancora il verso veniva cantato.

Diversi possono essere i modi di comportamento dei mistici durante il *samā'*. Alcuni riescono a controllare così bene le loro emozioni che, a parte qualche fuggevole espressione del volto e qualche lacrima che scivola lungo le guance, non si nota alcun movimento fisico. Gli adepti dell'ordine Mevlevi di Ǧalāl al-Dīn Rūmī, invece, si lanciano nella danza con incredibile abbandono. Del tutto speciale è, in India, la danza dei discepoli

di Šayḫ Burhān al-Dīn Ġarīb (morto forse nel 1337), che furono chiamati burhāniti. Ibn Baṭṭūṭa, il famoso viaggiatore che nel XIV secolo visitò tutto il mondo, descrive come del tutto singolare il *samā'* dei dervisci rifā'iti.

Il giurista e teologo arabo Ibn Taymīya (1263-1328) espresse aspre critiche nei confronti dell'istituzione del *samā'*: sotto il suo influsso intere generazioni di studiosi di religione (*'ulamā'*) criticarono aspramente la pratica. I seguaci di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1787), il fondatore del movimento wahhābita in Arabia, furono egualmente aspri nella loro opposizione. Anche quegli ordini mistici (come la Qadirīya e la Naqšbandīya) che non praticavano mai il *samā'* non condivisero, in genere, le critiche degli *'ulamā'*. Si dice che Šayḫ Bahā' al-Dīn Naqšband (1317-1389) a proposito del *samā'* abbia detto: «Né lo pratico, né lo contesto»: tale rimase l'atteggiamento generale di quei mistici che non organizzavano incontri di *samā'*. Šāh Walī Allāh (1703-1762), tuttavia, un eminente santo naqšbandita di Delhi, organizzò eccezionalmente un *samā'* nel suo collegio religioso (*madrasa*) in occasione della visita del famoso santo Šāh Faḫr al-Dīn (1714-1785), dell'ordine čištita.

I mistici che sostenevano il *samā'* difendevano la loro posizione facendo riferimento ai versetti del Corano che attribuiscono una voce sonora al profeta Davide (34,10; 21,79; 38,18s., come spiega Mawdūdī alla luce delle tradizioni del Profeta), e si rifacevano alla tradizione del Profeta in cui si dice che ascoltasse un canto di fanciulle alla vigilia del suo ritorno da una campagna vittoriosa, e, ancora, alla tradizione secondo la quale il Profeta proibì di disturbare le fanciulle che stavano cantando durante una festività. Nel XIV secolo, alla corte del governante indiano Ġiyāṯ al Dīn Tuġluq, Mawlānā Faḫr al-Dīn Zarrādī scrisse un trattato, *Uṣūl al-samā'* (Princìpi del *samā'*), per confutare gli argomenti degli *'ulamā'*.

Mentre non esisteva il modo di controllare lo stato soggettivo della mente di un mistico durante l'ascolto della musica, l'altro aspetto, quello esterno, fu strettamente regolato e le deviazioni vennero trattate con severità. Šayḫ Niẓām al-Dīn Awliyā' (1238-1325), di Delhi, rimproverava chi usava strumenti musicali, mentre Ḥāfiẓ Muḥammad 'Alī di Ḫayrabad (morto nel 1849) espresse la propria condanna contro quei mistici che permettevano anche alle donne di cantare.

I mistici, tuttavia, non hanno mantenuto sempre queste restrizioni, specialmente nei tempi più recenti, quando i vari ordini hanno perduto la loro struttura centralizzata e molti di essi hanno assunto caratteristiche dipendenti dalla loro collocazione geografica. A questo processo si aggiunge la tendenza di alcuni santi, i quali, utilizzando gli strumenti e i linguaggi dei mistici per inviare il loro messaggio alla gente comune, non riuscirono però a controllare, a differenza dei loro predecessori, la forza contraria delle superstizioni popolari, delle distorsioni e delle aggiunte ai loro metodi. Anche il *samā'* non si è sottratto a questa tendenza, e le regole che lo controllavano spesso hanno finito per essere dimenticate. La critica ortodossa contro il *samā'*, in realtà mai scomparsa, è diventata perciò sempre più aspra.

BIBLIOGRAFIA

Opere in arabo

Huǧwīrī, 'Alī ibn 'Uṯmān al-, *Kašf al-maḥǧūb*, M. Shafi (cur.), Lahore 1967. Una traduzione ridotta di questo testo si deve a R.A. Nicholson, 1911, 2ª ed. 1936; rist. London 1976.

Qušayrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm, *Al-risāla al-qušayrīya fī 'ilm al-taṣawwuf*, Il Cairo 1959.

Sarrāǧ, Abū Naṣr al-, *Kitāb al-luma' fī al-taṣawwuf*, R.A. Nicholson (cur.), Leiden 1914.

Suhrawardī, Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-, *'Awārif al-ma'ārif*, Beirut 1966.

Zarrādi, Faḫr al-Dīn, *Uṣūl al-samā'*, Delhi s.d.

Opere in altre lingue

D.B. Macdonald, *Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing. Being a Translation of a Book of the Iḥya' 'ulūm ad-dīn of al-Ghazzālī*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1901, pp. 195-252, 705-48; 1902, pp. 1-28.

Fr. Meier, *Der Derwisch-Tanz*, in «Asiatische Studien», 8 (1954), pp. 107-36.

M. Molé, *La danse extatique en Islam*, in «Sources orientales», 6 (1963), pp. 145-280.

H. Ritter, *Der Reigen der tanzenden Derwische*, in «Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft», 1 (1933).

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975 (trad. it. *Sufismo. Introduzione alla mistica islamica*, Brescia 2001) sul *samā'* in particolare pp. 178-86).

KHALIQ AHMAD NIZAMI

ṢAWM, nell'Islam, significa digiunare, un atto di culto che consiste nell'astenersi, con intento devoto, dal cibo, dalle bevande e dai rapporti sessuali nell'intervallo dall'alba al tramonto. Muḥammad lo introdusse nel primo anno islamico (622 d.C.), digiunando egli stesso e chiedendo ai suoi seguaci di digiunare nel giorno di 'Āšūrā', il dieci del mese di Muḥarram, in corrispondenza con la pratica ebraica. L'anno seguente avvenne la rivelazione del Corano (sura 2,179ss.), che fissava il digiuno per l'intero mese di Ramaḍān.

Il Corano afferma che il digiuno è parte inalienabile della vita religiosa, dal momento che fu prescritto per i

musulmani e anche per «coloro che furono prima di voi» affinché «possiate divenir timorati di Dio» (2,183). L'avere fissato il digiuno nel mese di Ramaḍān, quello in cui «fu rivelato il Corano» (2,185), sembra abbia voluto indicare, e nello stesso tempo rafforzare, la centralità del Corano nella vita religiosa del musulmano. Nel pensiero musulmano, infatti, il digiuno è un mezzo per impetrare misericordia, per celebrare la gloria di Dio e ringraziarlo della rivelazione del Corano, «come guida per gli uomini e prova chiara di retta direzione e salvazione» (2,185).

Ad eccezione di alcuni giorni dell'anno, i musulmani possono digiunare quando lo desiderano, come atto di supererogazione. Il digiuno è così meritorio che, oltre a quello obbligatorio, i più devoti osservano spesso il digiuno volontario (*ṣawm al-taṭawwu'*), alla ricerca della purificazione e della crescita spirituale. Per il digiuno volontario si raccomandano giorni e mesi particolari.

L'astinenza è obbligatoria per chiunque faccia il voto di digiunare. In alcune circostanze, inoltre, il digiuno viene prescritto come forma di espiazione. Chi perde qualche giorno del digiuno di Ramaḍān, infine, può recuperarlo in qualsiasi altro momento (ne sono del tutto esenti gli anziani e i malati incurabili).

Ramaḍān. Il digiuno di Ramaḍān, uno dei cinque pilastri dell'Islam, occupa un posto particolare nella vita musulmana. Tutti i musulmani, raggiunta l'età della pubertà e in pieno possesso delle loro facoltà, sono obbligati al digiuno. Ne sono esenti i malati, le persone in viaggio, le donne incinte o che allattano. Non possono digiunare le donne nel periodo di *ḥayḍ* (mestruazione) o *nifās* (subito dopo il parto), ma hanno l'obbligo di recuperare i giorni di digiuno perduti in qualche altro periodo. Gli anziani e gli incurabili sono esenti del tutto, ma per ogni giorno di digiuno perduto sono obbligati a nutrire un povero.

Ogni giorno di digiuno comincia «a quell'ora dell'alba in cui potrete distinguere un filo bianco da un filo nero» (2,187) e gli obblighi dell'astinenza rimangono in vigore fino al tramonto. Queste regole risultano difficilmente applicabili nelle regioni polari, dove talvolta il giorno e la notte sono indistinguibili: è stato stabilito che in tutti i luoghi situati fra il quarantacinquesimo parallelo e il polo si può fare riferimento, per determinare i tempi del digiuno, al momento in cui il sole sorge e tramonta sul quarantacinquesimo parallelo.

A chi digiuna viene raccomandato il consumo di un pasto (*saḥūr*) prima dell'alba, il più tardi possibile. Egualmente si suggerisce di affrettarsi, dopo il tramonto, a compiere l'*ifṭār*, cioè a rompere il digiuno: è ammesso qualsiasi cibo o bevanda, ma sono da preferire i datteri e l'acqua. L'*ifṭār* consiste in genere in un pasto leggero consumato frettolosamente, poiché la preghiera del *maġrib* («tramonto») viene recitata pochi minuti dopo il tramonto. È considerato un grande merito preparare l'*ifṭār* per gli altri, specialmente per i poveri: per questo è frequente, tra i musulmani, consumare l'*ifṭār* in gruppo nelle vicinanze della moschea e invitare ad esso amici, parenti e vicini.

Rende invalido il digiuno qualunque infrazione all'astinenza dal bere, mangiare, fumare, avere rapporti sessuali o indulgere a giochi d'amore fino all'emissione di liquido seminale. Queste infrazioni richiedono soltanto *qaḍā'* («restituzione»), oppure *qaḍā* e *kaffāra* («espiazione») insieme. Il *qaḍā'* consiste nel digiuno di un giorno per ogni giorno di infrazione, mentre la *kaffāra* richiede la liberazione di uno schiavo musulmano, due mesi consecutivi di digiuno, oppure l'offerta di cibo a sessanta poveri. Sia il *qaḍā'* sia la *kaffāra* sono obbligatori quando il digiuno di Ramaḍān viene rotto volontariamente e deliberatamente senza alcun lecito motivo, come potrebbero essere un viaggio o una malattia. I giuristi concordano che i rapporti sessuali impongono *qaḍā* e *kaffāra*. Nel caso di cibo o bevanda, šāfi'iti e ḥanbaliti prescrivono soltanto il *qaḍā*, mentre ḥanafiti e mālikiti richiedono *qaḍā* e *kaffāra*.

Il mese di Ramaḍān è un mese di carità e di culto assai intensi. I musulmani sono chiamati a recitare, la sera, speciali preghiere dette *tarāwīḥ*, che consistono, quasi sempre, in venti *rak'a*, o sequenze di preghiere, generalmente eseguite collettivamente; lungo tutto il mese, invece, viene recitato il Corano per intero. Gli ultimi dieci giorni di Ramaḍān, e specialmente le notti, sono considerati particolarmente benedetti, perché una di esse è Laylat al-Qadr, la Notte del Potere, che è «più bella di mille mesi», la notte in cui «scendono gli angeli e lo Spirito... notte di pace fino allo spuntar dell'aurora» (97,3ss.). I musulmani devoti trascorrono la maggior parte di queste notti a pregare e a recitare il Corano. Si raccomanda anche che essi, durante tutto il Ramadan, e specialmente negli ultimi dieci giorni, osservino l'*i'tikāf* («ritiro»), che consiste nell'isolamento in una moschea per dedicarsi esclusivamente al culto. Seguendo l'esempio del Profeta, la cui carità e la cui filantropia erano molto più intense durante il Ramaḍān, inoltre, i musulmani mostrano in questo periodo maggiore propensione per la carità.

La fine del Ramaḍān, segnata dalla comparsa della luna nuova, viene celebrata con l''Īd al-Fiṭr (la festa che segna la fine del digiuno). La parte religiosa dell''Īd consiste in due *rak'a* di preghiere collettive e nel pagamento di un'elemosina fissa, *ṣadaqat al-fiṭr*. Ma l''Īd possiede anche una importante dimensione sociale, perché le città e i villaggi assumono un aspetto di festa, la gente indossa gli abiti migliori e amici e parenti s'incontrano nelle moschee o nelle strade congratulandosi

gli uni con gli altri, abbracciandosi e baciandosi. È molto comune anche lo scambio di visite.

Significato del digiuno e sua dimensione interiore. A volte le sottigliezze giuridiche che regolano il *ṣawm* impediscono di apprezzare pienamente il suo significato religioso e la sua dimensione interiore. I musulmani sensibili alla religione non si accontentano della semplice osservanza delle regole esteriori, che consentono di non contravvenire al digiuno ma non bastano a renderlo ben accetto a Dio. Si dice che il Profeta abbia detto che «Dio non richiede a chi non abbandona la falsità, e le azioni che ne derivano, che abbandoni il cibo e le bevande». Il desiderio di rendere accetto a Dio il proprio digiuno ha portato i musulmani più devoti a esaltare l'aspetto qualitativo del digiuno. Al-Ġazālī (morto nel 1111) per esempio, sosteneva che l'astensione dal cibo, dalle bevande e dalla soddisfazione sessuale è soltanto una forma elementare di astinenza. A un livello superiore, l'astinenza significa tenere le orecchie, gli occhi, la lingua, le mani e i piedi lontani dal peccato. E, a un livello ancora più alto, significa allontanare il cuore e la mente dagli interessi indegni e dai pensieri mondani, con completa indifferenza per tutto fuorché per Dio.

Uno scopo anche più desiderabile, secondo al-Ġazālī, è quello di produrre dentro di sé l'imitazione dell'attributo divino della *ṣamadīya*, la libertà dal bisogno. Un altro dotto, Ibn Qayyim al-Ǧawzīya (morto nel 1350), considerava il digiuno un mezzo per liberare lo spirito dell'uomo dalla morsa del desiderio, consentendo alla moderazione di prevalere sull'io carnale. Šāh Walī Allāh (morto nel 1762), uno dei più famosi teologi dell'Asia meridionale, vedeva il digiuno come un mezzo per indebolire nell'uomo la sua componente bestiale e per rafforzare, invece, la sua componente angelica. Un pensatore musulmano contemporaneo, Sayyid Abū al-A'lā Mawdūdī (morto nel 1979), sosteneva che il digiuno «per un intero mese, ogni anno, abitua l'individuo e la comunità musulmana intera alla pietà e all'autocontrollo; esercita la società – ricchi e poveri insieme – a sperimentare i morsi della fame; prepara gli uomini a sopportare qualsiasi difficoltà nello sforzo per il piacere di Dio».

[Per ulteriori informazioni sul Ramaḍān, vedi *ANNO RELIGIOSO ISLAMICO* e *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*].

BIBLIOGRAFIA

Manca ancora una monografia generale sul digiuno. Alcune informazioni si possono ricavare dalle note di commento ai versetti del Corano 2,183-87 presenti nelle maggiori opere di esegesi coranica (*tafsīr*) e nei capitoli dedicati al *ṣawm* (o *ṣiyām*) nelle principali raccolte di *ḥadīṯ* e nei testi di *fiqh*. Le raccolte di *ḥadīṯ* di Al-Buḫārī e di Muslim sono disponibili in inglese: *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, I-IX, 4ª ed., Chicago 1977-1979; e *Ṣaḥīḥ Muslim*, I-IV, Lahore 1971-1975. Cfr. anche Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Ḫaṭīb al-Tibrīzī, *Miškāt al-maṣābīḥ*, I-IV, Lahore 1963-1965. Capitoli dedicati al *ṣawm* si trovano in *Inner Dimensions of Islamic Worship*, Leicester 1983 (trad. parz. di *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* di al-Ġazālī; Abulhasan Alī Nadvī, *The Pillars af Islam*, Lucknow 1972, 1987; G.Ed. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951, 1988.

Ancora da indagare sono l'influsso del *ṣawm* sulla vita dei musulmani: specialmente i diversi modi in cui viene osservato il Ramaḍān nei diversi Paesi islamici. Buone fonti d'informazione sono i racconti di viaggio scritti da musulmani e da stranieri.

ZAFAR ISHAQ ANSARI

ŠAYḪ AL-ISLĀM (turco *şeyhülislam*), titolo riservato a certe figure religiose dell'Islam. Veniva usato comunemente nel periodo ottomano per indicare il capo dei giureconsulti, il *muftī*, di Istanbul, autorità suprema dell'Impero e capo amministrativo della gerarchia ottomana dei dotti religiosi (*'ulamā'*). Pare che il titolo sia entrato in uso nell'oriente islamico verso la fine del X secolo. Da allora è servito a distinguere coloro che avevano raggiunto una certa notorietà in qualche campo della fede. La letteratura biografica precedente al periodo ottomano riferisce il titolo ai notabili ṣūfī, ma già allora esso era più comunemente, e in seguito esclusivamente, attribuito agli specialisti della legge sacra islamica, la *šarī'a*.

È impossibile ricostruire le tappe della transizione del termine da titolo puramente onorifico a indicazione di un vero e proprio incarico. Sappiamo tuttavia che nel X secolo alcuni funzionari religiosi locali ricoprivano una carica indicata da tale titolo (anche se non ne esercitavano le funzioni) in vari Paesi come l'Iran dei Selgiuchidi, l'Anatolia, l'Egitto e la Siria dei Mamelucchi, il sultanato di Delhi in India, l'Iran dei Safavidi, la Transoxiana dei Timuridi e le regioni musulmane della Cina. Fu soltanto sotto gli Ottomani, comunque, che il titolo acquisì piena definizione e grande prestigio.

Secondo la tradizione ottomana, il primo *šayḫ al-Islām* fu Şemseddin al-Fenari (morto nel 1431), celebre studioso di *šarī'a* e *qāḍī* («giudice»), nominato dal sultano Murad II (1421-1451). Dalla conquista di Costantinopoli (Istanbul), nel 1453, lo *šayḫ al-Islām* fu sempre scelto fra i giuristi più noti del momento ed ebbe sede nella capitale.

Come qualsiasi altro *muftī*, lo *šayḫ al-Islām* aveva il compito di fornire la propria opinione scritta (*fatwā*), fondata su autorevoli pareri giuridici, in risposta a qualunque questione gli venisse sottoposta in quanto esperto interprete della legge. Tali opinioni non erano

vincolanti, poiché il postulante non aveva alcun obbligo giuridico di seguire il parere del *muftī*, e neppure quello dello *šayḫ al-Islām*. Una *fatwā* espressa dallo *šayḫ al-Islām*, tuttavia, si imponeva per la sua autorità morale. Uno *šayḫ al-Islām* giungeva a questa carica per la propria fama di integrità e di dottrina. Era inoltre l'unico funzionario del regno che aveva il diritto di pronunciarsi sulle capacità del sultano a governare. Questa forma di subordinazione della dimensione mondana a quella spirituale era in realtà soprattutto teorica; eppure numerosi *šayḫ al-Islām* non esitarono a pronunziarsi in contrasto con i desideri del sultano. In ogni caso, per tutta la durata dell'Impero, le *fatwā* degli *šayḫ al-Islām* furono il simbolo della legittimazione, necessaria sia per la deposizione del sultano, sia per l'avvio di qualsiasi importante politica imperiale.

Con il più celebre tra i titolari di questo incarico, Mehmed Ebussüud (morto nel 1574), lo *šayḫ al-Islām* arrivò a controllare la selezione e la nomina dei giudici e dei professori più importanti dell'Impero. Ma il risultato fu la perdita di indipendenza dell'incarico, per cui i titolari successivi furono sempre più soggetti alle pressioni politiche, fino all'esonero sommario.

Con la secolarizzazione del XIX secolo, lo *šayḫ al-Islām* e l'intero corpo degli *'ulamā'* ottomani vennero sistematicamente privati di autorità e di importanza. Nel novembre del 1922 l'ultimo *šayḫ al-Islām* lasciò l'incarico quando i nazionalisti guidati da Mustafa Kemal Atatürk (morto nel 1938), il fondatore della Repubblica turca, abolì il sultanato ottomano. L'ufficio non venne più ripristinato, anche se in alcuni Paesi musulmani certi funzionari locali hanno occasionalmente utilizzato il titolo ancora in tempi recenti.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste ancora una pubblicazione che ricostruisca la storia dell'importante carica ottomana dello *šayḫ al-Islām*, anche se sono moltissime le fonti, non ancora sfruttate e spesso neppure tradotte. In turco si può leggere un saggio sull'intera gerarchia religiosa ottomana: I. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1965; cfr. anche alcuni capitoli di H. İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*, New York 1973; inoltre: R.C. Repp, *An Examination of the Origins and Development of the Office of Shaikh al-Islam in the Ottoman Empire*, Diss. Oxford 1966; Madeline C. Zilfi, *The Ottoman Ulema 1703-1839 and the Route to Great Mollaship*, Diss. Chicago 1976; J.H. Kramers, *Shaikh al-Islām*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934; R.W. Bulliet, *The Shaikh al-Islām and the Evolution of Islamic Society*, in «Studia Islamica», 35 (1972), pp. 53-67 (una ricostruzione storica delle cariche nel mondo islamico).

MADELINE C. ZILFI

ŠAYḪĪYA, scuola teologica sviluppatasi all'interno della Šī'a duodecimana o imāmita a partire dagli insegnamenti di Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī (1753-1826). Il suo pensiero era una sintesi creativa di notevole valore e complessità, che utilizzava elementi derivati dalla filosofia teosofica (*ḥikmat ilāhī*) di Mullā Ṣadrā Šīrāzī e di altri famosi gnostici šī'iti, dalla scuola aḫbārita di tradizione šī'ita, nonché, a quanto pare, dalle teorie escatologiche degli ismailiti. Pur presentando numerose critiche alla tradizione del *ḥikmat ilāhī* e del Sufismo, la Šayḫīya può essere considerata la più forte espressione di dissenso contro la stridente ortodossia e le pretese di autorità degli *'ulamā'* uṣūliti che dominavano in Iran durante il secolo XVIII e gli inizi del XIX.

Šayḫ Aḥmad: la vita e il pensiero. Nato nella provincia di al-Ḥasā, nell'Arabia orientale, dimostrò fin da giovane una speciale inclinazione per lo studio e per una spiritualità di tipo ascetico. Nella sua autobiografia riferisce di aver avuto, da fanciullo e da adolescente, una serie di visioni e di sogni in cui alcuni imam šī'iti duodecimani e lo stesso profeta Muḥammad gli fornirono insegnamenti esoterici. Queste esperienze visionarie divennero in seguito centrali nella formulazione dei suoi insegnamenti filosofici e religiosi intorno alla natura e alle funzioni degli imam nella creazione (al-Aḥsā'ī, 1957).

Poco dopo il 1790 Šayḫ Aḥmad lasciò il paese natale per l'Iraq. Qui venne in contatto con le controversie che all'epoca agitavano gli *'ulamā'* duodecimani. In questi dibattiti religiosi, dominati da questioni di autorità, gli *'ulamā'* erano sostanzialmente divisi in due fazioni: gli uṣūliti e gli aḫbāriti. La riforma uṣūlita del XVIII secolo riuscì a portare i *muǧtahid* uṣūliti (i più autorevoli studiosi di religione) a una posizione dominante all'interno della Šī'a grazie alla loro dottrina del *taqlīd*, secondo la quale lo šī'ita doveva seguire le regole di vita di un *muǧtahid* in materia di fede e di pratica. Da parte loro gli aḫbāriti sostenevano che soltanto il dodicesimo imam, ancora nascosto, è infallibile e immune dal peccato, e quindi degno di essere seguito: tutti gli uomini, compresi i sapienti, devono seguire l'imam. Per loro il Corano e le tradizioni rivelano il volere di Dio e forniscono sufficienti direttive per la pratica della Šī'a.

Šayḫ Aḥmad assunse una posizione neutrale rispetto alle due fazioni. In Iraq studiò sotto la guida dei principali rappresentanti delle due scuole, ma la sua visione teosofica lo tenne lontano dal razionalismo degli uṣūliti e dal tradizionalismo degli aḫbāriti. Ben presto si fece notare per la grande devozione e la cultura e attrasse un buon numero di discepoli e di ammiratori. Nel 1806 si spostò in Iran, dove acquistò ancora maggiore fama fra i religiosi, fra i ricchi mercanti e anche all'interno della famiglia reale Qāǧār, guidata a quell'epoca da Fatḥ Alī Šāh.

In Iran compose le sue opere più importanti di esegesi spirituale della tradizione šī'ita (1861) e di critica al sistema filosofico di Mullā Ṣadrā Šīrāzī (1861) e di Muḥsin Fayḍ Kašānī (1856). I suoi scritti ebbero grande diffusione e vennero ampiamente letti e commentati. Sebbene esprimesse le sue opinioni con cautela e ricorresse spesso alla *taqīya* («pia dissimulazione delle proprie vere credenze»), la sua crescente popolarità e le sue posizioni poco ortodosse lo resero presto il bersaglio di attacchi feroci da parte di alcuni *muǧtahid*.

A causa di certe sue interpretazioni di alcune tradizioni degli imam relative all'ontologia e al mistero dell'emergenza dell'essere, al-Aḥsa'ī fu accusato di attribuire un carattere divino agli imam. Ma Šayḫ Aḥmad propose una teologia rigorosamente apofatica, in cui Dio rimane sempre al di là della comprensione umana, anzi al di là dell'essere in quanto terreno divino (*kuhm al-ḏāt*). Eppure altre tradizioni e altri versetti coranici dicono che il vero scopo dell'esistenza umana è quello di conoscere e amare Dio, che è più vicino a noi di quanto lo sia la vena della nostra vita. Il ponte fra la trascendenza e l'immanenza di Dio è la realtà primordiale muḥammadiana (*ḥaqīqa muḥammadīya*), che, per Šayḫ Aḥmad, non è altro che il pleroma dei Quattordici Immacolati (*chahārda-i ma'ṣum*, ossia Muḥammad, Fāṭima e i dodici imam šī'iti). Gli imam sono qui considerati delle realtà spirituali eterne che, nella loro unità, costituiscono la volontà creativa originaria di Dio e i mezzi attraverso i quali Dio si fa conoscere agli uomini. Nella gerarchia šayḫita dell'essere, i Quattordici Immacolati sono detti anche «Luce delle Luci» (*nūr al-anwār*). Soltanto tramite gli imam nella loro realtà, in quanto volontà originaria, si realizza una manifestazione (*maẓhar*) di Dio. Su questo punto al-Aḥsā'ī si discosta dalla scuola išrāqita del neoplatonismo šī'ita, che considera la Luce delle Luci fonte originante dell'essere.

Šayḫ Aḥmad sostiene che la natura degli imam, in quanto esseri spirituali, esige, in contrasto con la Šī'a legalistica, che gli imam esistano nei corpi spirituali situati nel regno visionario di Hūrlqalyā, un mondo intermedio di figure archetipiche (*'ālam al-miṯāl*). In questo mondo immaginifico l'anima incontra gli imam e viene trasformata grazie a una divina antropomorfosi, chiamata seconda rinascita o rinascita spirituale (*al-walada al-rūḥānīya*). Fu in questa regione archetipica dell'essere che avvennero il viaggio notturno (*mi'rāǧ*) e la resurrezione del Profeta: questa credenza mette in discussione il letteralismo della Šī'a ortodossa (vedi Corbin, 1977, capp. 9-11, per la traduzione di testi šayḫiti su questo tema).

Il rifiuto da parte di Šayḫ Aḥmad delle pretese di autorità dei *muǧtahid* provocò anche scontri. Come già aveva fatto con gli aḫbāriti, egli negò che i credenti dovessero sottomettersi alle regole dei *muǧtahid*. Propose, invece, la dottrina del Quarto Pilastro (*al-rukn al-rābi'*). Šayḫ Aḥmad riduce a tre i cinque fondamenti tradizionali della Šī'a: l'unità di Dio, la missione dei profeti e l'imamato, ma vi aggiunge lo «šī'ita perfetto» (*al-šī'a al-kāmila*): i santi šī'iti che fungono da intermediari fra gli imam e i credenti. Lo šī'ita perfetto partecipa della grazia degli imam per mezzo di una visione spirituale e non del ragionamento discorsivo (soggetto a possibili errori) dei *muǧtahid*. La sua conoscenza delle verità religiose è quindi immune da errore, in virtù della sua intimità con gli imam. Šayḫ Aḥmad non pretese mai esplicitamente di essere il «portatore» di questo Quarto Pilastro, ma la sua descrizione degli attributi dello šī'ita perfetto ha molto dell'autoritratto. Egli si distingue, dunque, dai precedenti filosofi e teologi quando asserisce di contrapporsi a entrambi i gruppi, a causa del suo rapporto spirituale con gli imam. Diversamente da loro, egli «non parla senza essere guidato dagli imam» (al-Aḥsā'ī, 1957, p. 14).

Intorno al 1822 un ignoto *muǧtahid* di Qazvīn lo accusò di affermazioni eretiche. La maggioranza degli *'ulamā'* si dimostrò tollerante o neutrale nei suoi confronti, ma l'accusa sortì l'effetto di fare considerare i suoi seguaci come una corrente separata dalla Šī'a. Questa controversia lo convinse ad abbandonare l'Iran per l'Iraq, ma anche qui si trovò al centro di dispute con molti *'ulamā'* ostili alle sue opinioni. Decise allora che era consigliabile andarsene e si diresse verso Mecca, ma morì prima di raggiungerla, all'età di settantatré anni.

La scuola šayḫita. Al-Aḥsā'ī designò come suo successore Sayyid Kāẓim Raštī (morto nel 1843). Sotto la sua guida, la scuola si distinse come movimento separato e organizzato nell'ambito della Šī'a. Raštī formulò con chiarezza la dottrina della storia della salvezza e dei cicli evolutivi della rivelazione, già proposti con una certa prudenza dal suo maestro (al-Aḥsā'ī, 1856, I, p. 103). Forse influenzata dalle teorie ismailite, la Šayḫīya ritiene che vi siano due periodi nella legge di Muḥammad: il periodo dell'osservazione esterna (*ẓawāhir*) e del perfezionamento della *šarī'a*, seguito poi dal periodo delle realtà interiori (*bawāṭin*) e della rivelazione delle verità esoteriche. La prima fase è terminata alla fine del XII secolo islamico (XVIII secolo d.C.) e Šayḫ Aḥmad è considerato l'annunciatore del nuovo periodo delle realtà interiori (Raštī, *Šarḥ Lāmīyat 'Abd al-Bāqī al-'Amrī*, citato in Amanat, 1981, p. 43). Queste teorie, che non ebbero diffusione fra le masse ma soltanto fra i più stretti seguaci di Raštī, destarono un senso di fede millenarista fra gli šayḫiti, in attesa del pieno sviluppo della nuova fase sotto la guida dello šī'ita perfetto, o, meglio ancora, in attesa del ritorno dell'imam nascosto.

Nonostante l'opposizione, sotto la guida di Raštī la Šayḫīya raggiunse i suoi maggiori successi, al punto che la Šī'a si divise in due fazioni: uṣūlita e šayḫita. Quando Raštī morì senza designare un successore, il movimento si spezzettò in numerosi gruppi antagonisti, i più importanti dei quali furono la Šayḫīya kirmānita, guidata da Ḥāǧǧ Muḥammad Karīm Khan Kirmānī (1810-1870) e il Bābī, guidato da Sayyid 'Alī Muḥammad Šīrāzī (1819-1844), chiamato anche Bāb. [Vedi *BĀBĪ*].

Quando il Bābī arrivò a rifiutare l'ortodossia šī'ita, Karīm Khan si vide obbligato a rivedere la dottrina šayḫita per prendere le distanze dal Bābī. In opposizione a questo, egli diede maggiore rilievo al ruolo continuo degli imam e accettò il programma giuridico degli uṣūliti. Negò che Šayḫ Aḥmad o Sayyid Kāẓim fossero da considerarsi il Quarto Pilastro del loro tempo, dal momento che questa è una categoria generale di guide, formata da tutti gli *'ulamā'* (Kirmānī, *Al-rukn al-rābi'*, Kirman 1949). Alla fine, la Šayḫīya di Kirmānī ritornò su posizioni maggiormente teosofiche, affermando che il Quarto Pilastro è una gerarchia spirituale, non identificata, di santi che, come l'imam nascosto, rimangono sconosciuti alla grande massa. Gli aderenti alla Šayḫīya di Kirmānī – ancora oggi presenti in Iran e in Iraq – finirono per considerarsi una minoranza elitaria all'interno della Šī'a, conservando e approfondendo le dimensioni esoteriche della Šī'a sotto la guida dei loro šayḫ (Corbin, 1972).

BIBLIOGRAFIA

Un utile riassunto delle dottrine della Šayḫīya si trova in M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, Syracuse/N.Y. 1982, spec. cap. II (che tenta di collegare le tradizioni šī'ite del dissenso teosofico della fine del XIX secolo con il nazionalismo secolare e anticlericale dell'inizio del XX secolo). H. Corbin, *L'École shaykhie en théologie shi'ite*, Tehran 1967, è un breve studio sulla Šayḫīya di Kirmānī, che privilegia i problemi filosofici (in versione ampliata in *En Islam iranien*, IV.6, Paris 1972). L'ontologia e l'escatologia šayḫita sono trattate da V. Rafati, *The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam*, Diss. Los Angeles 1979. Cfr. infine A.L.M. Nicolas, *Essai sur le cheikisme*, I-IV, Paris 1910-1914, ormai datato, ma con utili informazioni biografiche.

G. Scarcia, *Kirman 1905. La 'Guerra tra Šeibī e Bālāsarī'*, in «Annali dell'Istituto Universitario di Napoli», 13 (1963), pp. 186-203, analizza la scissione dalla Šī'a duodecimana in šayḫiti e uṣūliti. Sul rapporto fra Šayḫīya e Bābī, cfr. A. Amanat, *The Early Years of the Babi Movement*, Diss. Oxford 1981; D. MacEoin, *Early Shaykhī Reactions to Babism*, in M. Momen (cur.), *Studies in Babi and Baha'i History*, Los Angeles 1982, vol. I. Cfr. infine D. MacEoin, *From Shaykhism to Babism*, Diss. Cambridge 1979, che studia il ruolo delle rivendicazioni di autorità e dell'interazione fra autorità carismatica e autorità giuridica nella nascita della Šayḫīya e del Bābī.

Numerose sono le fonti originali sulla storia e le dottrine della Šayḫīya, a partire dagli oltre cento trattati di Šayḫ Aḥmad. Abū al-Qāsim Khan Ibrāhīmī, *Fibristikutub-i Šayḫ Aḥmad Aḥsā'ī va sā'ir mašāyiḫ-i 'iẓām*, Kirman 1977, 3ª ed., contiene un elenco assai ampio di queste fonti primarie. Di Šayḫ Aḥmad sono state pubblicate: *Sīrat al-Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī*, Bagdad 1957 (la sua autobiografia); *Ǧawāmi' al-kalīm*, I-II, Tabriz 1856-1860 (raccolta antologica); *Sharḥ Ziyārat al-kabīra*, I-IV, Tehran, 1850-1851 (con ampie note di commento, a costituire una vera e propria *summa* della teosofia šī'ita); e infine alcuni commenti agli scritti di Mullā Ṣadrā, Tabriz 1861-1862. Alcuni testi šayḫiti sul tema dei corpi spirituali, infine, si trovano tradotti in H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton 1977 (trad. it. *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano 1986), capp. 9-11.

STEVEN SCHOLL

ŠĪ'A. [Questa voce si occupa dei due rami principali dell'Islam. Consiste di tre parti:

Panoramica generale
Ismā'īlīya
Iṯnā 'Ašarīya

La parte introduttiva segue lo sviluppo storico generale della Šī'a; la parte successiva ne mette a fuoco le due suddivisioni più importanti].

Panoramica generale

La Šī'a è uno dei rami principali dell'Islam, con numerose suddivisioni che sostengono tutte il diritto della famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*) alla guida religiosa e politica della comunità islamica. Il termine deriva da *šī'at 'Alī*, in arabo «partito» di 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino del Profeta e marito di Fāṭima, figlia di Muḥammad.

Origini e primi sviluppi. La Šī'a comparve storicamente a sostegno del califfato di 'Alī (35-40 eg. / 656-661 d.C.) durante la prima guerra civile, seguita all'assassinio del terzo califfo, 'Uṯmān. La Šī'a, tuttavia, vede la nascita del movimento šī'ita nel momento in cui Muḥammad, a Ǧadīr Ḫumm poco prima della morte, pare che designasse 'Alī suo successore, scelta ignorata dalla comunità musulmana quando riconobbe Abū Bakr quale primo califfo. Dopo l'assassinio di 'Alī e l'abdicazione di Ḥasan, suo primogenito, nel 661, la Šī'a continuò la sua malcelata opposizione al califfato omayyade dalla roccaforte di Kufa, in Iraq, ex capitale di 'Alī. Questo attaccamento alla famiglia del Profeta, e specialmente ai figli e ai discendenti di 'Alī, rispecchia il risentimento locale sia per la perdita del califfato di Damasco, sia per la diffamazione di 'Alī e del suo califfato da parte degli Omayyadi. Appartengono alla leggenda i racconti sull'attività di un certo 'Abd Allāh ibn

Saba' che, secondo fonti anti-šī'ite, viene presentato come il fondatore della Šī'a per avere negato la morte di 'Alī e averne affermato la divinità. Tali credenze, sorte nella fase iniziale del movimento, rimasero, tuttavia, marginali.

Le rivolte di Kufa. La morte violenta di Ḥusayn, secondo figlio di 'Alī, a Karbala in Iraq nel 680, portò alla formazione di un'ala radicale all'interno della Šī'a. Dopo la morte del califfo Mu'āwiya, la Šī'a di Kufa invitò Ḥusayn, allora a Medina, promettendogli di sostenere la sua rivendicazione al califfato. Il sovrano omayyade riuscì, tuttavia, a controllare la situazione, inviando un esercito contro Ḥusayn, che venne ucciso insieme a molti dei suoi consanguinei. A Kufa sorse allora un movimento di Penitenti, che piangeva la morte del nipote del Profeta sulla sua tomba a Karbala e ne cercava la vendetta contro i responsabili. Nel 685, al-Muḫtār ibn Abī 'Ubayd si mise a capo dei Penitenti iniziando una rivolta a Kufa e affermando che un altro figlio di 'Alī, Muḥammad, era l'imam e il Mahdi, il Rigeneratore messianico dell'Islam. A differenza di Ḥasan e Ḥusayn, Muḥammad non era figlio di Fāṭima ed era noto come Ibn al-Hanafīya, dal nome della madre. Il movimento che lo appoggiava prese il nome di Kaysānīya da Abū 'Amra Kaysān, capitano della guardia di al-Muḫtār e capo degli alleati non arabi (*mawālī*) di Kufa. Questi alleati, Semiti e Persiani locali, per la prima volta andavano coalizzandosi in gran numero con la Šī'a, benché i ruoli principali fossero ancora prerogativa degli Arabi.

Il movimento Kaysānīya, sopravvissuto al collasso della rivolta di al-Muḫtār e alla morte di Muḥammad ibn al-Ḥanafīya nel 700, formulò alcune delle credenze e delle dottrine, in seguito distintive dell'ala radicale della Šī'a, secondo le quali si condannavano come usurpatori illegittimi i primi tre califfi anteriori ad 'Alī; a sua volta quest'ultimo e i suoi tre figli, Ḥasan, Ḥusayn e Muḥammad, in quanto eredi, venivano riconosciuti come imam designati da Dio e dotati di qualità soprannaturali. Molti negarono la morte di Muḥammad ibn al-Ḥanafīya, il Mahdi, e sostennero che questi si teneva nascosto e che sarebbe tornato gloriosamente a governare il mondo. Essi predicavano la *rağ'a*, il ritorno di molti morti al tempo della venuta del Mahdi per la retribuzione prima della Resurrezione, e la *badā'*, la possibilità di un cambiamento nelle decisioni di Dio.

Rivoluzione abbaside. Un ramo della Kaysānīya, noto come Hāšimīya, continuò la linea degli imam fino ad Abū Hāšim, figlio di Muḥammad ibn al-Ḥanafīya, che, contrariamente al padre, aveva preso parte attiva alla guida e all'organizzazione del movimento. Dopo la sua morte nel 717/8, la Hāšimīya si divise in parecchi gruppi sulla questione della successione. La maggioranza riconobbe in Muḥammad ibn 'Alī, discendente di 'Abbās, zio del Profeta, l'imam successore di Abū Hāšim. Questa maggioranza divenne storicamente importante come nucleo del movimento rivoluzionario del Khorasan, che rovesciò la dinastia omayyade e impose il califfato abbaside nel 750. Inizialmente, gli Abbasidi sposarono la causa šī'ita, creando il regno della famiglia del Profeta e chiedendo vendetta per 'Alī e per i torti ai suoi discendenti. Ben presto, tuttavia, presero le distanze dagli šī'ti estremisti e cercarono un consenso più ampio nella comunità musulmana, mentre la Šī'a sempre più rigidamente limitava il proprio sostegno ai discendenti di Fāṭima e 'Alī. Dopo il fallimento di una ribellione šī'ita di vaste proporzioni in favore dell''alide Muḥammad al-Nafs al-Zakīya, il califfo al-Mahdī (775-785) sollecitò la Šī'a abbaside a tracciare la linea degli imam con investitura divina fino ad 'Abbās attraverso i suoi stessi antenati, negando così che gli Abbasidi avessero ricevuto il loro titolo da Abū Hāšim e 'Alī. Poco tempo dopo la Šī'a abbaside si disgregò.

Estremisti e moderati. Alcune deviazioni minori della Hāšimīya si distinsero per la loro dottrina estremista. Bayān ibn Sam'ān (ucciso nel 936) predicava a Kufa che Abū Hāšim, che gli aveva dato il dono della profezia, sarebbe tornato come Mahdī. 'Abd Allāh ibn Mu'āwiya (morto nel 748/9), discendente di Ğa'far, fratello di 'Alī e da alcuni riconosciuto come successore di Abū Hāšim, affermava che lo Spirito Divino era sceso su di lui tramite i profeti e gli imam e che egli stesso era in grado di risuscitare i morti. Ad 'Abd Allāh ibn al-Ḥāriṯ, uno dei suoi seguaci della città di al-Madā'in (Ctesifonte), in Iraq, è attribuito un ruolo di primaria importanza nell'elaborazione di dottrine fondamentali su metempsicosi, preesistenza dell'anima umana come ombra (*aẓilla*), interpretazione metaforica della resurrezione, giudizio finale, paradiso, inferno e su una storia ciclica di ere (*adwār*) ed eoni (*akwār*) iniziata con i sette Adami. Questo insegnamento divenne caratteristico di molti gruppi di estremisti (*ġulāt*) sconfessati dalla corrente principale della Šī'a nei secoli seguenti. La Kaysānīya nella sua globalità fu ripudiata dalla Šī'a di Kufa, più conservatrice e moderata. Presto tutte le sue derivazioni si disgregarono quando il potere passò al califfato abbaside, per scomparire verso la fine del II secolo dell'era islamica. Al suo posto come ala radicale della Šī'a si rinforzò la Imāmīya, che fece risalire la linea degli imam ad 'Alī attraverso Ḥasan, Ḥusayn e i discendenti di quest'ultimo.

La crescente importanza degli imam ḥusayinidi all'interno della Šī'a va ricollegata ad uno spostamento nella funzione dell'imam. Nel tardo periodo omayyade, con la nascita delle scuole di legge e di teologia, che si appoggiavano all'una o all'altra delle dottrine fra loro

conflittuali, molti seguaci della Šī'a cercarono nella guida dell'imam un maestro autorevole, divinamene ispirato, piuttosto che un capo carismatico. Il primo a rivestire questo nuovo ruolo fu Muḥammad al-Bāqir (morto nel 735?), pronipote di Ḥusayn, molto stimato per la sua cultura sia nell'ambiente della Šī'a che dagli estranei al movimento. Il suo insegnamento della legge religiosa e dell'esegesi coranica attraeva un gran numero di šī'iti kufani. Rimasto estraneo alle attività rivoluzionarie, pose le basi della legge šī'ita imāmita. Pochi anni dopo la sua morte, il fratello Zayd ibn 'Alī giunse a Kufa e fu persuaso a guidare una rivolta contro gli Omayyadi. Benché gran parte della Šī'a di Kufa, compresi alcuni eminenti seguaci del fratello defunto, lo appoggiassero, i fautori più radicali di al-Bāqir gli negarono il loro sostegno dopo il suo rifiuto di condannare inequivocalmente i primi due califfi come usurpatori ingiusti. Quell'appoggio andò, invece, a Ǧa'far al-Ṣādiq, figlio di al-Bāqir, che, come il padre, si sottraeva categoricamente a qualsiasi coinvolgimento in rivolte armate. In breve la rivolta di Zayd si concluse in un fallimento, ed egli stesso fu ucciso nel 740. Il movimento che lo appoggiava, tuttavia, gli sopravvisse e formò una setta šī'ita che prese il nome di Zaydīya: gruppo moderato sia nel definire l'autorità religiosa dei loro imam, sia nel condannare il resto della comunità musulmana che non assumeva lo stesso atteggiamento, ma, nel medesimo tempo, sostenitore militante delle rivolte armate contro i governanti illegittimi. Contrariamente alla Zaydīya, l'Imāmīya esaltava l'autorità degli imam e ruppe totalmente con la comunità musulmana in generale, accusandola di apostasia per non avere riconosciuto agli imam il loro rango e i loro diritti. Politicamente, invece, i suoi aderenti rimasero dei quietisti. I seguaci di Zayd li soprannominarono rāfiḍiti, «ricusatori», dato il loro rifiuto di sostenere la rivolta. Il termine finì per acquisire una sfumatura peggiorativa fra i musulmani sunniti, che, però, lo usavano riferendosi al disconoscimento dei tre califfi precedenti 'Alī da parte della Imāmīya. Gli šī'iti moderati di Kufa che respingevano l'impegno nella rivolta degli zayditi furono presto assorbiti nella Sunna, quando 'Alī fu universalmente accettato come quarto dei «Giustamente Guidati» (Rāšidūn) successori di Muḥammad.

La Imāmīya e la Šī'a duodecimana. Con Ǧa'far al-Ṣādiq (morto nel 765), erudito e maestro eccelso fra tutti gli imam della Imāmīya, questa divenne una consistente comunità religiosa con una sua legge, rituali e dottrina religiosa distinti. Ǧa'far elaborò i giudizi legali del padre in una dottrina generale; in riconoscimento del suo ruolo, la legge imāmita viene spesso chiamata scuola legale ǧa'farita. In teologia alcune delle sue affermazioni confermano posizioni intermedie su questioni controverse come il libero arbitrio dell'uomo contrapposto alla predestinazione, e la natura del Corano. Queste affermazioni furono sviluppate in una dottrina teologica sistematica da alcuni dotti imāmiti suoi contemporanei, che ebbero un ruolo primario nei dibattiti teologici della comunità. Ǧa'far fu molto stimato come maestro del pensiero esoterico e mistico, ma della sua posizione in questo campo si sa ben poco.

L'imamato. L'elemento costitutivo della comunità imāmita è la sua dottrina dell'imamato, la cui formulazione definitiva risale a questo periodo. Tale dottrina era basata sulla credenza che l'umanità ha in ogni momento bisogno di una guida investita e ispirata da Dio, che sia al contempo maestro autorevole in ogni questione religiosa. Senza tale guida, secondo l'imam Ǧa'far, il mondo non potrebbe esistere neppure per un momento. Per potere adempiere alla sua missione, questa guida deve avere l'immunità (*'iṣma*) dall'errore e dal peccato. Dopo l'epoca dei profeti, che si è chiusa con Muḥammad, gli imam continuano la loro missione profetica in ogni aspetto, ma senza portare una nuova scrittura. L'imam viene, quindi, elevato al rango di profeta. Rifiutare, disobbedire o ignorare un imam investito da Dio costituisce infedeltà, pari al rifiuto del Profeta. La grande massa dei compagni di Muḥammad aveva, quindi, rinnegato l'Islam accettando il califfato di Abū Bakr e ignorando la scelta di 'Alī e dei suoi discendenti (*waṣī*) fatta dal Profeta ispirato da Dio; per cui la maggioranza della comunità musulmana continuava a vivere in uno stato di apostasia. Dopo 'Alī, Ḥasan e Ḥusayn la linea degli imam legittimi era passata attraverso i discendenti di Ḥusayn per giungere fino a Ǧa'far al-Ṣādiq, il sesto imam, e avrebbe continuato ad essere trasmessa per designazione da padre in figlio fino alla fine del tempo. Sebbene l'imam fosse l'unica guida legittima della comunità musulmana, il suo imamato non stava tanto nel suo regno effettivo o nella sua azione per tentare di conquistarlo. Infatti, Ǧa'far non aspirava a governare e aveva proibito ai suoi seguaci di impegnarsi in attività rivoluzionarie a suo vantaggio. Egli predicava che il giusto valore degli imam sarebbe divenuto evidente con la comparsa tra di loro del Qā'im (lett. il «risvegliatore», cioè l'Imam della Resurrezione, il Mahdi) per governare il mondo.

La successione fino a Ǧa'far al-Ṣādiq fu messa in discussione e portò ad uno scisma nella Imāmīya. Il figlio maggiore Ismā'īl, designato suo successore, era morto prima di lui. Un gruppo di suoi seguaci, considerando irreversibile la scelta, negò la morte di Ismā'īl, mentre altri riconobbero come imam il figlio di Ismā'īl, Muḥammad, divenendo i fondatori della Ismā'īlīya. Mancando una nuova designazione, la maggioranza dei seguaci di Ǧa'far dapprima riconobbe il figlio maggiore

vivente, 'Abd Allāh al-Afṭaḥ. Quando pochi mesi dopo anche questi morì senza lasciare figli, si volsero al fratello Mūsā al-Kāẓim, che divenne il settimo imam dei duodecimani. Alcuni di loro, tuttavia, continuarono a riconoscere 'Abd Allāh come legittimo imam prima di Mūsā e costituirono una setta di grandi proporzioni, detta Faṭḥīya, a Kufa dove sopravvisse fino al IV secolo dell'era islamica (X d.C.). Mūsā fu arrestato anni dopo dal califfo Hārūn al-Rašīd e morì in carcere a Bagdad nel 799. Molti dei suoi seguaci negarono che fosse morto e dichiararono che la sua posizione come settimo imam era di importanza decisiva e che ne avrebbero aspettato il ritorno come Mahdi. Non riconobbero 'Alī al-Riḍā, l'ottavo imam degli šī'iti duodecimani, anche se alcuni di loro consideravano lui e i suoi successori i sostituti (*ḫulafā'*) del Mahdi fino al suo ritorno; e formarono inoltre una setta di notevoli proporzioni chiamata Wāqifa ed ebbero a competere col gruppo che costituirà la Šī'a duodecimana. Nella regione di Sūs, nel Marocco sudoccidentale, guadagnarono un notevole seguito fra le tribù dei Berberi, e sopravvissero fino al VI secolo dell'era islamica (XII d.C.).

Il califfo abbaside al-Ma'mūm cercò di arrivare a una riconciliazione tra gli 'Alidi e il ramo abbaside della famiglia del Profeta nominando 'Alī al-Riḍā quale successore nell'817, ma la mossa terminò in un fallimento. Due anni dopo 'Alī al-Riḍā morì e il califfo venne accusato di averlo avvelenato. La successione produsse solo scismi trascurabili da al-Riḍā fino all'undicesimo imam, Ḥasan al-'Askarī, ma la morte di questi nell'874, apparentemente senza figli maschi, lasciò spiazzati i suoi seguaci. Il gruppo più importante, da allora noto come šī'iti duodecimani (in arabo Iṯnā 'Ašarīya), finì con l'affermare che, prima della morte, al-'Askarī aveva avuto un figlio, il quale era stato tenuto nascosto. Questo figlio era diventato il dodicesimo imam e aveva continuato a vivere in occultamento. Identificato col Qā'im e il Mahdi, ci si aspettava che ricomparisse in gloria per governare il mondo e far trionfare la causa della Šī'a. Il tempo della sua assenza (*ġayba*) si divide in due parti: nel periodo della *ġayba* minore egli era in contatto regolare con quattro successivi agenti (sing. *wakīl* o *safīr*) che lo rappresentavano nella comunità dei suoi seguaci e gli trasmettevano i loro problemi e le loro richieste e ricevevano le sue risposte e istruzioni. Nel 941, moriva il quarto intermediario senza designare un successore, dando così inizio alla *ġayba* maggiore, durante la quale nessuno può affermare di essere in contatto regolare con l'Imam Nascosto. Tuttavia, questi continua a vivere sconosciuto sulla terra e può occasionalmente rivelarsi ad uno dei suoi seguaci, oppure intervenire nei destini della sua comunità. [Vedi *ĠAYBA*, *IMAMATO* e *'IṢMA*].

Correnti intellettuali. L'assenza dell'imam rafforzò la posizione dei dotti (*'ulamā'*) nella comunità šī'ita come trasmettitori e garanti dell'insegnamento degli imam. Ora intrapresero a raccogliere, esaminare e sistematizzare questi insegnamenti. La maggior parte dei primi trasmettitori dei giudizi degli imam era di Kufa, mentre la compilazione e la valutazione delle tradizioni raccolte in antologie più generali era opera della scuola di Qom nell'Iran nordoccidentale. Alcune famiglie šī'ite di Kufa si erano da tempo stabilite in questa città, che divenne un bastione della Šīa imāmita, appoggiando l'imamato di 'Alī al-Riḍā e dei suoi discendenti nel IX secolo, anche se la Imāmīya di Kufa era stata eclissata dal predominio della Zaydīya, della Wāqifa e della Faṭḥīya. La scuola tradizionalista di Qom raggiunse la gloria con le opere di Abū Ǧa'far al-Kulaynī di Rayy (morto nel 941) e di Ibn Bābawayhi al-Ṣadūq di Qom (morto nel 991/2).

Una scuola rivale di Bagdad adottò progressivamente la teologia razionalistica dei mu'taziliti, che sostenevano il libero arbitrio dell'uomo e un concetto di Dio astratto e antiantropomorfico in acuto contrasto con la predominante teologia dell'Islam sunnita. La scuola di Bagdad, tuttavia, contestò la dottrina mu'tazilita, dove questa era in contrasto con le credenze imāmite fondamentali sull'imamato; perciò, rifiutò la tesi mu'tazilita della punizione eterna e incondizionata nell'aldilà del peccatore non pentito, affermando l'efficacia dell'intercessione degli imam a favore dei peccatori tra i fedeli loro seguaci. Infatti, la fede nel potere dell'intercessione degli imam era un motivo vitale per la visita ai loro sepolcri, che sono sempre stati un aspetto centrale della pietà popolare šī'ita. I teologi šī'iti duodecimani affermavano anche, contro la posizione mu'tazilita, che i contestatori degli imam erano sullo stesso livello degli infedeli e che l'imamato era, come la profezia, una necessità razionale, non soltanto un'esigenza legale rivelata. Le principali figure della scuola teologica di Bagdad furono Šayḫ al-Mufīd (morto nel 1022) e Šarīf al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā (morto nel 1044). Il loro discepolo, Šayḫ Abū Ǧa'far al-Ṭūsī (morto nel 1067) fu uno dei primi e più importanti teorici della legge šī'ita duodecimana; il suo lavoro è stato fondamentale per gli sviluppi successivi. [Per maggiori dettagli vedi più avanti l'articolo *Iṯnā 'Ašārīya*].

Gli šī'iti duodecimani costituiscono oggi la grande maggioranza degli šī'iti e vengono spesso chiamati semplicemente šī'iti. Sono duodecimani la maggior parte degli Iraniani e degli Iracheni meridionali. Di notevoli proporzioni sono anche le comunità duodecimane del Bahrein, di al-Ḥasā e di Qaṭīf nell'Arabia Saudita orientale, del Libano meridionale, di Aleppo nella Siria settentrionale e di alcune zone dell'Afganistan. Nel

subcontinente indiano, la Šī'a duodecimana è molto diffusa, specialmente nel Punjab, a Delhi, a Baroda, e nel Deccan dove i primi missionari šī'iti giunsero nel XV secolo, e dove la maggioranza dei quṭbšāhiti di Golconda e degli 'adil-šāhiti di Bijapur era šī'ita. Di recente anche un notevole numero di famiglie pakistane si è unito ai duodecimani.

Sette estremiste. Alla periferia della Imāmīya della Šī'a duodecimana si sono formate numerose sette minori di varia natura, generalmente classificate come *ġulāt* («estremisti») e spesso scomunicate dalla corrente principale. Le ragioni più comuni per l'accusa di estremismo erano la deificazione degli imam e l'antinomismo.

Ġulat imamiti. Dei primi *ġulāt* imāmiti di Kufa la figura più nota fu Abū al-Ḫaṭṭāb al-Asadī, che fu scomunicato dall'imam Ǧa'far e ucciso, nel 755 circa, insieme a settanta seguaci, i ḫaṭṭābiti. Costoro l'avevano riconosciuto profeta, mandato da Ǧa'far, che essi consideravano Dio. Al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ǧu'fī, a volte considerato il capo di una setta derivata dai ḫaṭṭābiti, ma che divenne agente fidato dell'imam Mūsā al-Kāẓim, sembra avere avuto un ruolo essenziale nella trasmissione del sapere gnostico sulla preesistenza e la trasmigrazione delle anime e sulla storia ciclica precedentemente attribuita al kaysānita 'Abd Allāh ibn al-Ḥāriṯ.

Gli eresiografi parlano di due correnti complementari nell'ambito dei *ġulāt* nella seconda metà dell'VIII secolo. I muḫammisiti (pentadisti) credevano in una pentade divina formata da Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan e Ḥusayn. I cinque erano uniti nel significato (*ma'nā*), ma distinti nel nome (*ism*) e si erano manifestati nel corso della storia sotto forma di profeti e imam. I mufawwiḍiti (delegazionisti) insegnavano che l'Eterno, il cui nome non si può conoscere, aveva delegato la creazione del mondo alla pentade divina. All'inizio della *ġayba*, i *ġulāt* di questa tradizione confluirono in due sette rivali, la Isḥāqīya e la Nuṣayrīya. La Isḥāqīya fu fondata da Basran Isḥāq al-Aḥmar (morto nell'899), che contestò la posizione del secondo *safīr* del dodicesimo imam. La setta si diffuse dall'Iraq ad Aleppo e alla costa siriaca. In Siria fu spazzata via dai rivali nuṣayriti nel XIII secolo e in Iraq scomparve circa nello stesso periodo.

Nuṣayrīya e 'Alawīyūn. La Nuṣayrīya prese il nome da Muḥammad ibn Nuṣayr al-Namīrī, compagno del nono e del decimo imam. La setta fu organizzata sotto i suoi successori, specialmente al-Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Ḫaṣībī (morto nel 957 o nel 969), che ne portò l'insegnamento nella Siria settentrionale e fu sepolto ad Aleppo. In Iraq si estinse dopo l'invasione dei Mongoli, mentre è sopravvissuta fino a oggi in Siria, specialmente nelle regioni della Latakia e di Ǧabal al-Anṣārīya a oriente e nelle regioni di Alessandretta e della Cilicia (Adana e Tarso). In tempi moderni gli appartenenti alla Nuṣayrīya sono comunemente chiamati 'alawī o alawiti. [Vedi *'ALAWĪYŪN*].

Il nome *'alawī* (turco: *alevi*) viene spesso usato anche con riferimento ad altre comunità šī'ite estremiste dell'Anatolia. In Iran, gruppi simili sono sovente chiamati in senso peggiorativo 'alī-ilāhiti («deificatori di 'Alī»). Generalmente questi gruppi risalgono alla tarda epoca mongola (XIV e XV secolo d.C.) e presentano una mescolanza di Sufismo e di estremismo popolare šī'ita. Durante la grande espansione turca in Iran e nell'Asia occidentale nel periodo selgiuchide erano già presenti a livello popolare forti sentimenti a favore degli 'alidi fra le tribù turcomanne. Tali sentimenti si rafforzarono durante il periodo mongolo col diffondersi del Sufismo ad opera di alcuni dei grandi ordini religiosi, che andavano anch'essi muovendosi verso le credenze šī'ite. Nel XV secolo, la federazione turcomanna kizilbaš e il relativo ordine religioso adottarono dottrine šī'ite estremiste sotto la guida dei Safavidi, che in quel tempo affermavano la loro discendenza dagli 'Alidi. Dopo la fondazione dello Stato safavide, tuttavia, i governanti appoggiarono la Šī'a duodecimana ortodossa, dichiarandola religione ufficiale e gradualmente abbandonarono la venerazione religiosa e l'appoggio per il Kizilbaš. Sotto gli Ottomani, l'ordine dei dervisci bektāšiti, che si era avvicinato molto ai giannizzeri, abbracciò un'eguale mescolanza di credenze del Sufismo e della Šī'a estremista.

Una delle maggiori sette dei così detti 'alī-ilāhiti è quella degli ahl-i ḥaqq («gente della verità»), le cui origini a quanto pare risalgono al XV secolo e i cui centri principali si trovano nelle regioni curde dell'Iran occidentale e dell'Iraq orientale e nell'Azerbaigian. Essi presentano un sincretismo di riti popolari ṣūfī, di leggende e folclore sovrapposto a una base šī'ita estremista. 'Alī è riconosciuto come uno dei sette avatar della divinità, ma è completamente offuscato dalla figura del sulṭano Seḥāk (Isḥāq).

Šayḫīya. Nei tempi moderni Šayḫ Aḥmad al-Aḥsā'ī (morto nel 1826), autore della dottrina teosofica della Šī'a duodecimana, è stato accusato di idee estremiste e in Iran scomunicato dai *muǧtahid*. In particolare è stato accusato di negare la resurrezione fisica e la natura fisica dell'ascensione del profeta Muḥammad. È così divenuto il fondatore della setta šayḫita, che oltre a sposare il suo insegnamento teosofico rifiuta l'autorità dei *muǧtahid*, secondo la posizione aḫbārita. La setta ha seguaci disseminati in Iran e Iraq, e il suo centro principale a Kirman. Da questo movimento si sono sviluppate le religioni Bābī e, indirettamente, Bahā'ī, che, tuttavia, si trovano al di fuori della sfera della Šī'a. [Vedi *ŠAYḪĪYA*].

Ismāʿīlīya. Derivata dalla Imāmīya, la Ismāʿīlīya divenne storicamente importante per la prima volta dopo la metà del IX secolo come movimento rivoluzionario segreto che annunciava l'imminente arrivo del Mahdi nella persona di Muḥammad ibn Ismāʿīl, nipote di Ǧaʿfar al-Ṣādiq. Ben presto il movimento si divise in due: una parte riconosceva i capi segreti del movimento come imam discendenti da Muḥammad ibn Ismāʿīl. Con l'appoggio di questo gruppo, i capi giunsero al potere col califfato fatimide (909-1171). L'altra parte, comunemente nota come Qarāmiṭa, si staccò dal gruppo guida e rifiutò di riconoscere l'imamato dei califfi fatimidi. Il suo successo più importante fu la fondazione di uno Stato carmato nell'Arabia orientale, durato dall'899 al 1076. [Vedi *QARĀMIṬA*].

Il ramo fatimide fu diviso da uno scisma durante il califfato di al-Ḥākim (996-1021), di cui un gruppo di seguaci fanatici proclamò la divinità. La setta che sorse da questa deviazione è nota come quella dei drusi. [Vedi *DRUSI*]. Dopo la morte del califfo al-Mustanṣir nel 1094, le comunità ismailite persiane riconobbero come loro imam il figlio maggiore di questi, Nizār, che non successe al califfato. Noti come nizāriti, essi stabilirono il loro centro nella roccaforte di Alamūt fra i monti Elburz, divenuta poi sede dei loro imam. In Siria, dove occuparono alcune fortezze sulle montagne, divennero famosi fra i crociati col nome di *ḥašīšīyīn* («consumatori di hashish»), nomignolo presto deformato in «Assassini». La linea principale degli imam nizāriti è continuata fino agli Aga Khan dei nostri tempi. [Vedi *ASSASSINI* e *AGA KHAN*]. Una seconda linea, dissociatasi subito dopo la conquista mongola di Alamūt nel 1256, si estinse nel 1796. Il gruppo che continuava a riconoscere i califfi fatimidi si divise ulteriormente dopo la morte di al-Āmir nel 1130. La maggioranza degli ismailiti dello Yemen e dell'India riconobbe come imam al-Ṭayyib, figlio ancora in età infantile del loro califfo, ma del cui destino non si conosce nulla. In sua assenza la guida spirituale di questa setta, nota come Ṭayyibīya, fu rappresentata dai loro *dāʿī muṭlaq*. Poiché la linea di questi capi spirituali si divise nel 1591, la Ṭayyibīya si divise in due comunità, la Dāʾūdīya e la Sulaymānīya. Quella parte della comunità ismailita che aderì al califfato fatimide fino alla caduta di questo si disintegrò subito dopo. [Per ulteriori informazioni sugli ismailiti e le loro suddivisioni vedi più avanti l'articolo *Ismāʿīlīya*].

Zaydīya. Gli zayditi, riprendendo l'atteggiamento di militanza politica e di moderazione religiosa tipico dei primi šīʿiti kufani, elaborarono una dottrina dell'imamato nettamente antitetica alle credenze degli imāmiti. Non accettavano, infatti, una linea ereditaria di imam, né consideravano l'imam immune dal peccato e dall'errore. Affermavano, invece, che qualsiasi discendente di Ḥasan e di Ḥusayn in possesso di una cultura religiosa superiore poteva pretendere all'imamato mediante rivolta armata contro i governanti illegittimi, oltre che alla fedeltà e all'appoggio dei fedeli. Vi furono, di conseguenza, frequenti, lunghi periodi senza imam zayditi legittimi. L'elenco stesso degli imam zayditi riconosciuti non è stato mai precisato, benché in generale ci sia concordanza sulla maggior parte dei nomi. In mancanza di un pretendente con adeguata cultura religiosa, gli zayditi spesso sostenevano un governante ʿalide come semplice *dāʿī* («raccoglitore», ossia un imam con competenze limitate). Sebbene anch'essi, come gli imāmiti, affermassero generalmente che ʿAlī, Ḥasan e Ḥusayn erano stati investiti imam per designazione (*naṣṣ*) di Muḥammad, sostenevano che la designazione era stata poco esplicita, tanto che il suo significato poteva essere chiarito soltanto con l'indagine. Quindi minimizzavano l'offesa arrecata dai compagni del Profeta e dalla comunità musulmana quando avevano ignorato quella designazione e avevano sostenuto i primi califfi. In teologia, dal X secolo in poi, gli zayditi accettarono per lo più la dottrina muʿtazilita.

Per oltre un secolo dopo la rivolta di Zayd, la sede del movimento che porta il suo nome rimase a Kufa vicino al centro del potere abbaside, dove le numerose rivolte ʿalidi che esso spalleggiò vennero soffocate una dopo l'altra. Nella seconda metà del IX secolo, tuttavia, vennero fondati due regni zayditi in regioni remote protette da catene montuose. Nell'864, l'ḥasanide Ḥasan ibn Zayd salì al potere nel Ṭabaristān (moderno Māzandarān) sulla costa meridionale del Mar Caspio. Questo primo Stato zaydita crollò nel 900, ma fu restaurato nel 914 dall'imam ḥusaynide al-Nāṣir al-Uṭrūš, che aveva convertito all'Islam numerosi abitanti autoctoni del Daylam e del Gīlān a ovest del Ṭabaristān. Al-Nāṣir fu anche il fondatore di una scuola di dottrina legale, cui aderirono i suoi convertiti, quantunque la vecchia comunità zaydita della regione seguisse la dottrina legale dell'imam ḥasanide al-Qāsim ibn Ibrāhīm (morto nell'860). Le due comunità, note come Nāṣirīya e Qāsimīya, erano spesso in contrasto fra loro e, anche quando alla fine riconobbero la validità delle reciproche dottrine, per lunghi periodi sostennero imam ʿalidi o *dāʿī* differenti. Sopravvissero fino al XVI secolo, quando la Zaydīya caspiana si convertì alla Šīʿa duodecimana in seguito alla pressione dello šāh safavide Ṭahmāsp.

Nello Yemen, l'imam Yaḥyā al-Hādī ilā al-Ḥaqq, nipote di al-Qāsim ibn Ibrāhīm, instaurò il potere zaydita nell'897. Introdusse le dottrine legali e teologiche del nonno, dopo averle elaborate e modificate nei suoi scritti. L'unità della comunità zaydita dello Yemen fu

distrutta nell'XI secolo con la nascita di due sette eterodosse, la Muṭarrifīya e la Ḥusaynīya. La prima era contraria ad alcuni aspetti della dottrina muʿtazilita sostenuta dagli imam zayditi caspiani ed elaborò una specifica teoria della natura, attribuita ad al-Hādī e ai suoi figli. La Ḥusaynīya negava la morte dell'imam al-Ḥusayn al-Mahdī avvenuta nel 1013 e ne aspettava il ritorno come Mahdi. Le due sette scomparvero nel XIV secolo. I rapporti con la comunità caspiana furono per alcuni secoli alterni e gran parte della sua letteratura religiosa passò nello Yemen nel XII secolo. Solo eccezionalmente, tuttavia, l'imam di una regione fu in grado di estendere il proprio controllo sull'altra. La comunità zaydita dello Yemen, dislocata per lo più sugli altopiani settentrionali, è sopravvissuta fino ad oggi, benché l'ultimo imam, Muḥammad al-Badr, sia stato rovesciato dalla rivoluzione del 1962.

BIBLIOGRAFIA

La letteratura erudita sulla Šīʿa è ancora limitata e di livello ineguale, e non esiste un panorama comprensivo di tutti i suoi aspetti. Nel più ampio contesto degli scismi nell'Islam lo sviluppo delle varie suddivisioni della Šīʿa è delineato in H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965. Brevi capitoli sulla Šīʿa duodecimana, sulla Zaydīya e sull'Ismāʿīlīya si trovano in C.F. Beckingham (cur.), *Islam*, in A.J. Arberry (cur.), *Religion in the Middle East*, II, Cambridge 1969.

Le origini della storia degli šīʿiti e degli ḫāriǧiti nell'epoca omayyade è stata descritta, seguendo soprattutto il primo storico kufano, Abu Miḫnaf, da J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Göttingen 1901, trad. ingl. di R.C. Ostle e S.M. Walker, *The Religio-Political Factions in Early Islam*, Amsterdam 1975. Uno studio più recente, che si basa su fonti šīʿite più tarde, è S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shīʿa Islam*, London 1979.

La Šīʿa duodecimana è trattata da D. Donaldson, *The Shiʿite Religion*, London 1933 e, dal punto di vista šīʿita, in ʿAllāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabaṭabāʾī, *Shiʿite Islam*, trad. dal persiano da S.H. Nasr, Albany 1975. Ṭabaṭabāʾī ha raccolto anche significativi testi, sermoni e detti di diversi imam duodecimani in *A Shiʿite Anthology,* trad. con note esplicative da W.C. Chittick, Albany/N.Y. 1981. I documenti del Colloquio di Strasburgo del 1968, pubblicati col titolo *Le Shiisme imamite*, Paris 1970, offrono dotti contributi su vari aspetti della storia del movimento. J.N. Hollister, *The Shīʿa of India*, London 1953 tratta della Šīʿa duodecimana, dell'Ismāʿīlīya, dei bohora e degli ḫoǧa nel subcontinente indiano. Un esame erudito del ruolo della Šīʿa in Iran, specialmente nella storia più recente, si trova in Y. Richard, *Le Shiʿisme en Iran*, Paris 1980.

Sulle sette šīʿite *ġulāt* contemporanee, molto materiale è raccolto in K. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Wiesbaden 1967, la cui conclusione sulla genesi di queste sette è, tuttavia, discutibile.

Una panoramica della storia degli ismailiti è data da W. Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismaʿilism*, Leiden 1952. La genesi della dottrina gnostica ismailita è stata riesaminata da H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīyah*, Wiesbaden 1978.

C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919, trad. fr., *Les Débuts de l'imāmat Zaidite au Yémen*, Leiden 1960, presenta la storia della Zaydīya fino alla fondazione dello Stato zaydita nello Yemen. La dottrina zaydita e il suo sviluppo fino al XII secolo è esposta da W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

WILFERD MADELUNG

Ismāʿīlīya

Una delle ramificazioni più consistenti della Šīʿa, la Ismāʿīlīya, segue la linea degli imam attraverso Ismāʿīl, figlio dell'imam Ǧaʿfar al-Ṣādiq (morto nel 148 eg. / 765 d.C.), inizialmente designato dal padre a succedergli, ma morto prima di lui. Alcuni seguaci di Ǧaʿfar, considerando irreversibile la designazione, in parte negarono la morte di Ismāʿīl e in parte accettarono come imam legale, dopo Ǧaʿfar, Muḥammad figlio di Ismāʿīl.

Epoca prefatimide

La storia della comunità e della dottrina ismailite in questo periodo presenta problemi essenziali, del resto ancora irrisolti per mancanza di fonti attendibili. L'eresiografia musulmana parla soprattutto di due gruppi ismailiti dopo la morte dell'imam Ǧaʿfar: la «Ismāʿīlīya pura» sosteneva che Ismāʿīl non era morto e sarebbe tornato come Qāʾim (Mahdi), mentre la Mubārakīya riconosceva in Muḥammad ibn Ismāʿīl il proprio imam. Secondo gli eresiografi, al-Mubārak era il nome del loro capo, un liberto di Ismāʿīl. Sembra, tuttavia, che il nome (che significa «il benedetto») fosse dato a Ismāʿīl dai suoi seguaci, per cui il soprannome di mubārakiti doveva, a tutta prima, riferirsi a loro. Dopo la morte di Ǧaʿfar, la maggioranza evidentemente accettò come imam Muḥammad ibn Ismāʿīl, in mancanza di Ismāʿīl. Secondo i racconti degli šīʿiti duodecimani, fra tutti i primi sostenitori di Ismāʿīl si deve attribuire un ruolo essenziale agli ḫaṭṭābiti, seguaci dell'eresiarca šīʿita estremista Abū al-Ḫaṭṭāb (morto nel 755?). Quale che sia l'affidabilità di tali racconti, l'insegnamento ismailita seguente presenta scarse tracce della dottrina di Ḫaṭṭāb, che, anzi, viene ripudiato. Un'opera eccentrica, *Umm al-kitāb* (Madre del libro), con influssi della tradizione ḫaṭṭābita e trasmessa dagli ismailiti di Badaḫšān, è chiaramente una tarda manipolazione di materiale non ismailita.

Non si ha alcuna notizia della sorte di queste sette scissioniste ismailite nate a Kufa in Iraq alla morte dell'imam Ǧa'far; si può solo supporre che fossero numericamente insignificanti. Ma, cent'anni più tardi, dopo la metà del III secolo eg. (IX d.C.), gli ismailiti riaffiorarono nella storia e ora si presentavano come un movimento segreto, rivoluzionario, ben organizzato con un elaborato sistema dottrinale, diffuso da missionari detti *dā'ī* («coloro che chiamano a raccolta») in tutto il mondo islamico. A quanto pare il centro direzionale del movimento fu dapprima Ahwāz nell'Iran sudoccidentale. Il movimento riconosceva Muḥammad ibn Ismā'īl come proprio imam e sosteneva che era scomparso e sarebbe tornato in un prossimo futuro come Qā'im per portare giustizia nel mondo.

Prime dottrine. La dottrina religiosa di questo periodo (in gran parte ricostruita in base a fonti ismailite più tarde e a scritti anti-ismailiti) distingueva fra aspetti della religione esterni o essoterici (*ẓāhir*), e interni o esoterici (*bāṭin*). Proprio per questa credenza nell'aspetto esoterico, del resto fondamentale anche per il pensiero ismailita futuro, gli ismailiti venivano spesso chiamati bāṭiniti, termine che, tuttavia, ha talvolta un'applicazione più ampia. Lo *ẓāhir* riguarda il significato apparente, direttamente accessibile delle scritture date dai profeti e delle leggi religiose in esse contenute; esso differisce in ciascuna scrittura. Il *bāṭin* comprende le verità (*ḥaqā'iq*) esoteriche, invariabili, nascoste in tutte le scritture e in tutte le leggi sotto il significato apparente e rivelate col metodo dell'interpretazione esoterica, detta *ta'wīl*, spesso basata su manipolazioni qabbalistiche del significato mistico delle lettere e dei loro equivalenti numerici. Le verità esoteriche costituiscono una cosmologia gnostica e una storia ciclica, eppure teleologica, della rivelazione.

Il Dio supremo è l'Uno Assoluto, al di là di ogni possibilità di conoscenza. Tramite la sua intenzione (*irāda*) e il suo volere (*mašī'a*) creò la luce, cui si rivolse con l'imperativo coranico della creazione, *kun* («Sii!»), formato dalle lettere *kāf* e *nūn*. Da esse, per duplicazione, si formò il primo principio precedente (*sābiq*), Kūnī («essere», femm.), che a sua volta ricevette da Dio l'ordine di creare il secondo principio seguente (*tālī*), Qadar («misura, decreto»). Kūnī rappresentava il principio femminile e Qadar, quello maschile; insieme contenevano sette lettere (le vocali brevi di Qadar non sono considerate lettere in arabo), dette le sette lettere superiori (*ḥurūf 'ulwīya*) e considerate gli archetipi dei sette profeti messaggeri e delle loro scritture. Nel mondo spirituale, Kūnī creò sette cherubini (*karūbīya*) e Qadar, per ordine di Kūnī creò dodici livelli spirituali (*ḥudūd rūḥānīya*). Altri sei livelli emanarono da Kūnī, quando inizialmente non riconobbe l'esistenza del creatore al di sopra di sé. Il fatto che questi sei avessero origine senza la sua volontà, ma grazie al potere del creatore, la spinse a riconoscerlo con le parole della testimonianza «Non c'è altro dio che Dio» e, quindi, a negare la propria divinità. Tre di questi livelli erano al di sopra di lei e tre al di sotto; fra questi ultimi si trovava Iblīs, che rifiutò l'ordine di Kūnī di sottomettersi a Qadar, l'Adamo celeste, divenendo così il demone principale. Kūnī e Qadar formarono insieme una pentade con tre forze spirituali, Ǧadd, Fatḥ e Ḫayāl, spesso identificate con gli arcangeli Ǧibrā'īl, Mīḫā'īl e Isrāfīl, che mediavano fra il mondo spirituale e la gerarchia religiosa nel mondo fisico.

Il mondo inferiore, fisico, fu creato grazie alla mediazione di Kūnī e Qadar, con i livelli della gerarchia dei dotti religiosi corrispondenti esattamente ai livelli del mondo superiore spirituale. La storia della rivelazione si sviluppò lungo sette ere o cicli profetici, ciascuno iniziato da un profeta «parlante» (*nāṭiq*) portatore di un nuovo messaggio divino. I primi sei profeti «parlanti», Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù e Muḥammad furono seguiti ciascuno da un inviato o «esecutore testamentario» (*waṣī*) o silenzioso (*ṣāmit*), che rivelò il significato esoterico nascosto nei loro messaggi. Ogni inviato fu seguito da sette imam, l'ultimo dei quali sarebbe salito di livello per diventare il «parlante» del ciclo seguente e portare una scrittura e una legge nuove che abrogavano quelle precedenti. Nell'era di Muḥammad, 'Alī era l'inviato e Muḥammad ibn Ismā'īl il settimo imam. Una volta ritornato, quest'ultimo sarebbe diventato il settimo profeta «parlante» e avrebbe abrogato la legge islamica. Tuttavia, il suo messaggio divino non avrebbe comportato una nuova legge, ma la piena rivelazione delle verità esoteriche precedenti. Egli avrebbe governato e perfezionato il mondo come Qā'īm e Mahdi. Durante la sua assenza, la gerarchia dei dotti religiosi sarebbe stata guidata da dodici *ḥuǧǧa* residenti nelle dodici province (*ǧazā'ir*). Sotto di loro stavano numerosi livelli di *dā'ī*. Il numero e il nome di questi livelli forniti dai testi ismailiti antichi variano enormemente e riflettono questioni speculative piuttosto che l'organizzazione vera e propria della gerarchia, della quale, peraltro, si conosce ben poco, sia per quanto concerne l'epoca pre-fatimide, sia quella fatimide. Prima dell'avvento del Qā'im, l'insegnamento delle verità esoteriche doveva essere tenuto segreto. I neofiti dovevano prestare un giuramento d'iniziazione, impegnandosi alla segretezza più assoluta e a pagare un pegno. Ovviamente, l'iniziazione era graduale, ma non si hanno testimonianze su un numero di livelli strettamente fissato. Non meritano credito i resoconti di fonti anti ismailite secondo le quali esistevano sette o nove livelli che giungevano fino allo stadio di ateismo e libertinismo assoluti.

Nascita del movimento. L'improvvisa comparsa dopo la metà del IX secolo di un movimento ismailita ampio e centralmente organizzato, dotato di una dottrina elaborata, fa pensare che il suo fondatore fosse attivo a quel tempo. I polemisti sunniti del secolo seguente, contrari agli ismailiti, additano 'Abd Allāh ibn Maymūn al-Qaddāḥ come suo fondatore. Definiscono il padre, Maymūn al-Qaddāḥ, un bardesaniano diventato seguace di Abū al-Ḫaṭṭāb e fondatore di una setta estremista chiamata Maymūnīya. Secondo questo resoconto, 'Abd Allāh cospirò per sovvertire l'Islam dall'interno, fingendo d'essere uno šī'ita al servizio di Muḥammad ibn Ismā'īl. Fondò il movimento a nome di quest'ultimo, con sette livelli d'iniziazione che portavano all'ateismo, e mandò i suoi *dā'ī* all'estero. Dapprima fu attivo nelle vicinanze di Ahwāz; in seguito si spostò a Bassora e a Salāmīya in Siria; i capi del movimento e i califfi fatimidi posteriori erano suoi discendenti. Questa storia è evidentemente anacronistica nel collocare l'attività di 'Abd Allāh oltre un secolo dopo quella del padre. Inoltre, alcune fonti della Šī'a duodecimana menzionano Maymūn al-Qaddāḥ e il figlio 'Abd Allāh come compagni fedeli degli imam Muḥammad al-Bāqir (morto nel 735?) e Ǧa'far al-Ṣādiq rispettivamente. Non dicono se l'uno o l'altro fossero inclini all'estremismo. È quindi piuttosto improbabile che 'Abd Allāh ibn Maymūn avesse un qualsiasi ruolo nella setta ismailita originale, come è impossibile che sia stato il fondatore del movimento nel IX secolo. La storia su 'Abd Allāh dei critici sunniti si basa, tuttavia, su fonti ismailite. Almeno alcune delle antiche comunità ismailite credevano che i capi del movimento, compreso il primo califfo fatimide, al-Mahdī, non fossero 'alidi, ma discendenti di Maymūn al-Qaddāḥ. I Fatimidi tentarono di smentire queste credenze, affermando che i loro antenati 'alidi avevano usato nomi come al-Mubārak, Maymūn e Sa'īd per nascondere la loro identità. Se l'uso di nomi fittizi non è inverosimile, questo, tuttavia, non spiega perché Maymūn, probabile nome fittizio di Muḥammad ibn Ismā'īl, è stato identificato con Maymūn al-Qaddāḥ. Si è invece supposto che alcuni discendenti di 'Abd Allāh ibn Maymūn possano avere avuto una parte importante nel movimento del IX secolo. Evidentemente, oggi non è possibile risolvere la questione. È certo, comunque, che i capi del movimento, gli antenati dei Fatimidi, non pretendevano né di discendere da Muḥammad ibn Ismā'īl, né di contare degli imam, neppure fra i *dā'ī* a loro più prossimi, e si presentavano invece come *ḥuǧǧa* di Muḥammad ibn Ismā'īl, l'imam assente.

La dottrina esoterica del movimento era di natura gnostica tutta particolare. Molti elementi strutturali, temi e concetti, trovano dei paralleli in numerosi sistemi gnostici precedenti, benché non si riesca a ricavarne fonti o modelli specifici. Il sistema di base dà invece l'impressione di una rielaborazione completamente nuova, essenzialmente islamica e šī'ita, di vari motivi gnostici comuni. Non hanno assolutamente fondamento le asserzioni dei critici anti-ismailiti e degli eresiografi secondo le quali la Ismā'īlīya è derivata da diverse religioni dualistiche, come lo Zoroastrismo, il Manicheismo, il Bardesanismo, il Mazdeismo e la Ḫurramdīnīya.

Il movimento fu lacerato da uno scisma verso l'899, dopo che 'Abd Allāh ('Ubayd Allāh), il futuro califfo fatimide al-Mahdī, era subentrato al governo. Rifiutando la credenza nell'imamato di Muḥammad ibn Ismā'īl e nel suo ritorno come Mahdi, al-Mahdī pretese per sé l'imamato. Spiegò ai *dā'ī* che i suoi predecessori al governo erano stati imam legittimi, ma avevano nascosto il loro rango e la loro identità per precauzione. Discendevano dal figlio dell'imam Ǧa'far, 'Abd Allāh, legittimo successore all'imamato invece di Ismā'īl; i nomi di Ismā'īl e del figlio Muḥammad erano stati usati unicamente per celare la loro identità come imam.

Questo rovesciamento apparentemente totale della dottrina non fu accettato da alcuni dei principali *dā'ī*. Nella regione di Kufa, Ḥamdān Qarmaṭ e 'Abdān ruppero con al-Mahdī e troncarono la propria attività missionaria. I seguaci di Qarmaṭ furono detti carmati e l'appellativo fu spesso esteso ad altre comunità che avevano rifiutato il governo fatimide e, talvolta, anche agli ismailiti in generale; qui lo useremo per indicare quegli ismailiti che non riconobbero l'imamato fatimide. 'Abdān fu il primo autore dei testi del movimento. Fu assassinato da un *dā'ī* inizialmente fedele ad al-Mahdī, e Ḥamdān Qarmaṭ scomparve. Sulla costa occidentale del Golfo Persico, il *dā'ī* Abū Sa'īd al-Ǧannābī seguì la linea di Qarmaṭ e 'Abdān, che lo avevano investito della missione. Aveva già conquistato un certo numero di città, comprese al-Qaṭīf e al-Aḥsā, ponendo così le basi dello Stato carmato del Bahrein. Altre comunità che non avevano accettato la pretesa all'imamato di al-Mahdī si trovavano nella regione di Rayy nell'Iran nordoccidentale, nel Khorasan e nella Transoxiana. Celebre fra i *dā'ī* rimasti fedeli ad al-Mahdī fu ibn Ḥawšab, più noto come al-Manṣūr al-Yaman, il missionario capo nello Yemen. Aveva preso sotto il proprio controllo la regione di Ǧabal Maswar, mentre il collega più giovane e suo rivale, 'Alī ibn al-Faḍl, era attivo nel Bilād Yāfi' a sudovest. Il *dā'ī* Abū 'Abd Allāh al-Šī'ī, che Mansūr al-Yaman aveva inviato presso la tribù berbera dei Kutāma sulle montagne dell'Algeria orientale, e probabilmente anche il *dā'ī* al-Hayṭam, inviato a Sind, rimasero fedeli ad al-Mahdī. Alcuni ismailiti del Khorasan accettarono la sua pretesa all'imamato. Allora residente a Salāmīya, al-Mahdī partì per l'Egitto insieme al figlio, il

futuro califfo al-Qāʾim, poiché la sua sicurezza era compromessa dall'abbandono del principale *dāʿī* siriano. Dapprima intendeva proclamarsi Mahdi dello Yemen, ma i crescenti dubbi sulla fedeltà di ʿAlī Ibn al-Faḍl, che in seguito ruppe apertamente con lui, sembra abbiano influito sulla sua decisione di andare nel Magreb, dove Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī aveva rovesciato gli Aglabidi e preso la Tunisia, proclamandosi califfo e Mahdi nel 910.

Era fatimide (910-1171)

Con la fondazione del controcaliffato fatimide, la sfida ismailita all'Islam sunnita raggiunse il suo culmine e provocò una violenta reazione politica e intellettuale. Gli ismailiti furono condannati come eretici dell'Islam dai teologi ortodossi. Gli ismailiti fatimidi furono indeboliti da diverse irrimediabili suddivisioni, prima fra tutte quella dei carmati e, più tardi, quelle dei drusi, dei nizāriti e dei ṭayyibiti.

I carmati. Le comunità ismailite che avevano respinto la pretesa all'imamato del fatimide al-Mahdī, furono inizialmente lasciate senza una guida unica e nella confusione dottrinale. Subito dopo la nascita del califfato fatimide, esse recuperarono unità organizzativa e dottrinale sulla base di una riaffermazione della fede nell'imamato di Muḥammad ibn Ismāʿīl e nell'attesa del suo ritorno come Qāʾim. Questa credenza fu abbracciata anche dal *dāʿī* transoxiano Muḥammad ibn Aḥmad al-Nasafī come risulta dal suo *Kitāb al-maḥṣūl* (Il libro del raccolto) che acquistò ampia considerazione fra gli ismailiti carmati. Il libro è andato perduto, ma numerose citazioni e discussioni del suo contenuto in opere di epoca più tarda ne attestano l'importanza e permettono di ricostruirne i concetti. In quest'opera, al-Nasafī introdusse una cosmologia neoplatonica che si sovrappose e, in parte, subentrò alla cosmologia originale, divenendo la base per gran parte della dottrina esoterica ismailita di tutta l'epoca fatimide.

In questa cosmologia, Kūnī e Qadar vennero sostituiti dall'Intelletto e dall'Anima universale neoplatonici. Dio, che è al di là di qualsiasi attributo e nome, e persino al di là dell'essere e del non-essere, ha originato (*abdaʿa*) l'Intelletto tramite il proprio comando o volere (*amr*) divino. L'Intelletto viene presentato come il primo essere originato (*al-mubdaʿ al-awwal*), poiché l'*amr* si è unito a lui nell'esistenza. L'Anima universale è emanata dall'Intelletto, e dall'Anima si sono a loro volta originate le sette sfere dei cieli con le loro stelle. Queste sfere ruotano con i movimenti dell'Anima, producendo l'insieme delle quattro nature semplici – aridità, umidità, freddo e caldo – per formare i composti terra, acqua, aria ed etere. Dalla mescolanza dei composti provengono le piante con un'anima vegetativa, che a loro volta danno vita agli animali dotati di anima sensibile. Dal regno animale ha origine l'essere umano con un'anima razionale, che cerca di ascendere la gerarchia spirituale fino a raggiungere la propria origine nell'Intelletto.

Proclamazione del Mahdi. Il *dāʿī* di Rayy, Abū Ḥātim al-Rāzī (morto nel 934), affermò di avere la massima autorità fra i *dāʿī* carmati in quanto rappresentante dell'imam assente. Riuscì a convertire un buon numero di potenti della regione, inviò i suoi *dāʿī* in tutto l'Iran nordoccidentale e tenne corrispondenza con Abū Ṭāhir al-Ǧannābī, succeduto al padre, Abū Saʿīd, alla guida dello Stato carmato del Bahrein. In quel tempo i *dāʿī* carmati predicevano l'avvento del Mahdi dopo la congiunzione di Giove e Saturno nell'anno 928, avvenimento che, a loro giudizio, avrebbe posto fine all'era dell'Islam e introdotto la settima e ultima era. Poiché la data si avvicinava, Abū Ṭāhir si spinse con degli attacchi audaci fino nell'Iraq meridionale e arrivò a minacciare la capitale abbaside Bagdad. Nel 930, mise a sacco Mecca durante la stagione dei pellegrinaggi, trucidò pellegrini e abitanti e sottrasse la Pietra Nera dalla Kaʿba, volendo con ciò significare la fine dell'era dell'Islam. Nel 932, proclamò un giovane persiano di Isfahan l'atteso Mahdi.

Ora gli avvenimenti presero un corso diverso da quello generalmente predetto dagli ismailiti per la venuta del Mahdi. Secondo il dotto esperto della cronologia delle nazioni, al-Bīrūnī (morto nel 1050?), era stata scelta una data che coincideva con i 1500 anni dopo Zoroastro, la fine dell'anno 1242 dell'era di Alessandro, anno per il quale le profezie attribuite a Zoroastro e a Ǧāmāsp avevano predetto la restaurazione del regno dei Magi. Si affermò che il Persiano era un Mago, discendente dei sovrani persiani. Già molto tempo prima gli astrologi avevano associato la sua città natale, Isfahan, con l'ascesa di una dinastia persiana che avrebbe conquistato il califfato arabo. Si racconta che il Persiano ordinasse il culto del fuoco e l'anatema di tutti i profeti e che permettesse le perversioni più infami. Dopo che il Persiano condannò a morte alcuni capi carmati, Abū Ṭāhir si sentì obbligato ad ucciderlo e a confessare d'essere stato ingannato da un impostore.

Il significato dell'episodio va giudicato con cautela. L'aspetto persiano, antiarabo fu evidentemente una constatazione spontanea da parte dei capi della comunità carmata del Bahrein. Tale aspetto non conferma le asserzioni dei critici sunniti, secondo i quali il movimento ismailita avrebbe avuto origine da un complotto anti-islamico e antiarabo di dualisti persiani, ma può essere stato all'origine di queste asserzioni. Nel movimento erano più profondamente radicati i sentimenti

antinomici radicalmente espressi nell'anatema dei profeti, i fondatori delle leggi religiose. Tendenze antinomiche erano naturalmente inerenti al pensiero religioso che cercava un significato spirituale esoterico celato dietro la superficie essoterica della Scrittura e della legge. Benché a volte latenti per un lungo tempo, quelle tendenze si manifestarono esplosivamente in vari stadi della storia ismailita.

L'evoluzione e la conclusione vergognose della faccenda causarono massicce defezioni di seguaci e traumatizzarono i *dāʻī*. Il *Kitāb al-iṣlāḥ* (Libro della correzione) di Abū Ḥātim al-Rāzī, che criticava e «correggeva» vari punti del *Kitāb al-maḥṣūl* di al-Nasafī, sembra sia stato scritto come reazione a questi avvenimenti. Abū Ḥātim criticò soprattutto le tendenze antinomiche evidenti in alcuni degli insegnamenti di al-Nasafī. Affermando che qualsiasi verità esoterica comporta inevitabilmente una legge essoterica rivelata, egli sosteneva contro al-Nasafī che sia Adamo, il primo profeta «parlante», sia Gesù avevano portato una legge religiosa. Mentre ammetteva che il settimo profeta «parlante», Muḥammad ibn Ismāʻīl, non aveva portato una legge ma aveva rivelato le verità spirituali, insisteva che l'era di Muḥammad non era giunta alla fine con la presenza e la scomparsa del settimo imam. In ogni ciclo profetico c'era un intervallo (*fatra*) tra la presenza del settimo imam e la venuta del profeta «parlante» che inaugurava la nuova era, durante il quale intervallo il settimo imam era rappresentato dai suoi sostituti (*ḫulafā'*).

Le idee di Abū Ḥātim non riuscirono a trovare il consenso delle comunità carmate sulla sua *leadership* come sostituto dell'imam. Nel suo *Kitāb al-nuṣra* (Libro del sostegno) il giovane *dāʻī* Abū Yaʻqūb al-Siǧistānī sosteneva con grande coerenza i punti di vista di al-Nasafī contro le critiche di Abū Ḥātim e confutava categoricamente la tesi di quest'ultimo che le verità esoteriche possano essere conosciute solo tramite la legge religiosa. Specialmente nel Khorasan e nella Transoxiana l'autorità del *Kitāb al-maḥṣūl* di al-Nasafī sarebbe rimasta intatta dopo la morte dell'autore nel 944. I *dāʻī* iracheni continuarono a riconoscere l'autorità di Abdān, in nome del quale composero numerosi trattati intrisi di filosofia popolare. Dopo avere ripudiato il loro pseudo Mahdi, i carmati del Bahrein pretesero di agire per ordine del Mahdi nascosto. Abū Ṭāhir raggiunse presto un accordo col governo abbaside, con il quale garantiva la sicurezza per i pellegrini della Mecca in cambio di un tributo annuale e di un contributo di protezione pagato dai pellegrini. La Pietra Nera della Kaʻba fu restituita alla Mecca nel 951 dietro pagamento di un pesante riscatto. [Vedi QARĀMIṬA].

Tramonto del movimento. Preparandosi a conquistare l'Egitto e l'Oriente, il quarto califfo fatimide, al-Muʻizz (953-975), si sforzò di accattivarsi le comunità ismailite orientali e a questo scopo fece loro alcune concessioni ideologiche (vedi più sotto). In parte ebbe successo e si assicurò l'alleanza di Abū Yaʻqūb al- Siǧistānī nelle cui ultime opere viene dato pieno sostegno all'imamato fatimide. Molti altri *dāʻī*, tuttavia, rifiutarono le sue offerte. Soprattutto gli resistettero i carmati del Bahrein, che si allearono col califfato abbaside e combatterono i conquistatori fatimidi in Siria e in Egitto. In seguito, stipularono una tregua con i Fatimidi, e in alcuni periodi riconobbero ufficialmente il califfato fatimide, e tuttavia non ne accettarono mai l'autorità religiosa. Nel tardo X secolo persero la loro forza militare e furono ridotti a una piccola potenza locale isolata, mentre altrove le comunità carmate furono assorbite dagli ismailiti fatimidi o scomparvero del tutto. Lo Stato carmato del Bahrein sopravvisse fino al 1077/8. Si hanno poche notizie sulle credenze religiose specifiche delle sette locali. La legge e i riti musulmani, come le preghiere e il digiuno, non venivano più praticati e tutte le moschee furono chiuse. La proprietà era per lo più collettiva e parte delle entrate derivanti da tributi e imposte sul commercio marittimo veniva distribuita fra i membri della comunità. Queste istituzioni, tuttavia, non si fondavano direttamente sull'insegnamento religioso, che prometteva un governo di giustizia ed equità ma non svolgeva un programma sociale.

I Fratelli della Purezza. Molto discussa e ancora irrisolta è la questione dei rapporti fra le *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* (Epistole del Fratelli della Purezza) e i loro autori anonimi con la Ismāʻīlīya. Quest'opera enciclopedica di cinquantadue trattati su tutte le scienze degli antichi, pervasa da un messaggio religioso esoterico, secondo due autori del tardo X secolo fu composta da un gruppo di segretari e studiosi di Bassora verso la metà del secolo. Tuttavia, più tardi la tradizione ismailita sostenne che fu scritta da uno degli imam nascosti e dai suoi *dāʻī* un secolo prima. I trattati parlano dell'imam come se fosse nascosto, ma raggiungibile, e ne prevedono la ricomparsa. Alcuni studiosi moderni hanno congetturato che parte, o la maggior parte, dell'enciclopedia sia stata composta nell'ambito della comunità ismailita prefatimide e che citazioni e riferimenti presenti nel testo e appartenenti al X secolo siano aggiunte posteriori. Altri la considerano sostanzialmente non ismailita, benché influenzata dal pensiero ismailita; questa opinione si basa solitamente su un confronto con la letteratura ismailita fatimide. Evidentemente gli autori, se vissero durante il X secolo, non potevano essere simpatizzanti dell'imamato fatimide. Eppure il pensiero e la terminologia dei trattati sono imbevuti di Ismāʻīlīya e devono essere stati concepiti in ambiente ismailita. Alla metà del X secolo Bassora era dominata dai carmati del Bah-

rein. È probabile che gli autori abbiano iniziato la loro impresa con l'approvazione delle autorità carmate, ma non si sa nulla di definitivo sui loro rapporti né sull'opinione dei carmati successivi circa l'enciclopedia. [Vedi *IḪWĀN AL-ṢAFĀ'*].

Gli ismailiti fatimidi. Il primo califfo fatimide si presentò dichiarando di essere non solo l'imam, ma anche il Mahdi atteso. Questa asserzione diede inevitabilmente luogo a interrogativi riguardo alle azioni e al ruolo escatologico attribuiti al Mahdi nelle tradizioni apocalittiche. Al-Mahdī rispose a tali domande dichiarando che le profezie, relative al Mahdi, sarebbero state gradualmente realizzate da lui stesso e dagli imam dopo di lui. Assunse per sé e per il figlio, suo successore, il titolo califfale di al-Qā'im, nome escatologico che si riteneva essere pertinente del Mahdi. In un aspetto basilare egli deluse profondamente le aspettative ismailite legate all'avvento del Mahdi: mentre la dottrina prefatimide affermava che il Mahdi, in qualità di settimo profeta «parlante», avrebbe abrogato la legge dell'Islam e avrebbe rese pubbliche le verità spirituali esoteriche, al-Mahdī prescrisse la stretta osservanza della legge religiosa dell'Islam e punì severamente alcuni *dā'ī* che non l'avevano presa in considerazione e avevano pubblicato delle dottrine esoteriche. La dottrina fatimide ufficiale ha sempre sottolineato l'eguale validità e necessità dello *ẓāhir* e del *bāṭin*, dell'attività religiosa (*'amal*) secondo la legge e la conoscenza esoterica (*'ilm*).

Legge ismailita. Sotto al-Mahdī iniziò la carriera di Qāḍī al-Nu'mān (morto nel 974), fondatore della legge ismailita e autore di un autorevole compendio, il *Kitāb da'ā'im al-Islām* (Libro dei contrafforti dell'Islam). Mancando una tradizione legale ismailita, Qāḍī al-Nu'mān si basò anzitutto sulle dottrine legali degli imam Muḥammad al-Bāqir e Ǧa'far al-Ṣādiq, trasmesse dagli šī'iti duodecimani tradizionalisti, e, secondariamente, sulle tradizioni zaydite. In precedenza giurista mālikita, fu naturalmente influenzato anche dai concetti legali mālikiti. In sostanza la legge ismailita concordava con la legge šī'ita duodecimana; proibiva, tuttavia, il matrimonio temporaneo (*mut'a*) permesso da quella e rendeva nulli i lasciti ad un erede legale se mancava il consenso degli altri eredi legali. Autorizzava l'imam a determinare l'inizio del mese a prescindere dall'avvistamento della luna nuova, come prescritto invece da tutte le altre scuole di legge musulmane. Fin dal principio del periodo fatimide, l'inizio di ogni mese veniva generalmente stabilito in base a calcoli astronomici, cadendo così uno o due giorni prima che per altri musulmani; queste discrepanze erano spesso causa di diatribe intercomunitarie sull'inizio e la durata del Ramaḍān, il mese del digiuno.

Dottrine esoteriche. La legge ismailita codificata da Qāḍī al-Nu'mān fu adottata del quarto califfo fatimide, al-Mu'izz, come legge ufficiale dell'Impero fatimide da applicarsi a tutti i sudditi musulmani. Al-Mu'izz riformò sostanzialmente anche la dottrina esoterica fatimide col chiaro intento di renderla più accettabile alle comunità carmate dissidenti e ottenere così il loro appoggio per l'imamato fatimide. Egli riaffermò, quindi, l'antica credenza che Muḥammad ibn Ismā'īl, in quanto settimo imam, fosse il settimo profeta «parlante» e il Qā'im; inoltre ignorò l'asserzione di al-Mahdī secondo la quale l'imam legittimo dopo Ǧa'far al-Ṣādiq non era Ismā'īl, ma 'Abd Allāh. A suo dire, le azioni del Qā'im nel mondo fisico sarebbero state effettuate dai suoi sostituti (*ḫulafā'*) – termine familiare ai carmati, secondo i quali i sostituti del Qā'im dovevano essere a capo della gerarchia durante la sua assenza. Per al-Mu'izz, tuttavia, questi sostituti erano imam, discendenti di Muḥammad ibn Ismā'īl, che non sarebbe tornato nel mondo fisico, ma sarebbe stato a capo della gerarchia spirituale alla fine del mondo. I sostituti del Qā'im formavano una seconda eptade di imam nella sesta era, che era stata concessa al profeta Muḥammad come privilegio speciale. Dopo i primi califfi fatimidi e tre imam nascosti discendenti da Muḥammad ibn Ismā'īl, al-Mu'izz era il settimo imam di questa eptade. Sembra che abbia previsto una prossima fine del mondo fisico e abbia affermato che dopo di lui non ci sarebbe stata un'altra eptade di imam.

Al-Mu'izz introdusse anche la cosmologia neoplatonica di al-Nasafī, che fino ad allora era stata rifiutata dagli ismailiti fatimidi. Abū Ya'qūb al-Siǧistānī, convertito all'Ismā'īlīya fatimide, divenne il suo principale rappresentante del pensiero neoplatonico. Esistono ancora molte delle sue opere. L'insegnamento esoterico, severamente limitato sotto al-Mahdī, venne ora organizzato in sessioni di lezioni formali (*maǧālis*) che si tenevano due volte alla settimana. Le lezioni venivano preparate dal *dā'ī* capo ufficiale e sottoposte all'approvazione dell'imam. La frequenza alle lezioni era permessa solo agli iniziati, che dovevano pagare una tassa religiosa. Le comunità ismailite rimasero una piccola minoranza durante il regno fatimide.

I drusi. Negli ultimi anni del regno del sesto califfo fatimide, al-Ḥākim (996-1021), le attese escatologiche suscitate da al-Mu'izz diedero vita ad un ulteriore movimento scismatico. Incoraggiati dalla condotta stravagante di al-Ḥākim, alcuni ismailiti giunsero a sospettare che egli potesse essere il tanto atteso Qā'im. Mentre la gerarchia ufficiale dei dotti cercava di controbattere queste supposizioni, nel 1017 un seguace fanatico di al-Ḥākim, Ḥasan al-Aḫram, ne proclamò pubblicamente la divinità. Disse ai suoi ascoltatori ismailiti che la loro resurre-

zione (*qiyāma*) era avvenuta e che era giunto al termine il tempo di nascondersi. Nonostante il favore mostratogli dal califfo, Ḥasan fu assassinato pochi mesi dopo. Nel 1019 il movimento riemerse, ora sotto la guida di Ḥamza ibn 'Alī, il vero fondatore di questa dottrina.

I suoi aderenti furono detti *durūz* (drusi) da Dar(a)zī, un ex rivale di Ḥamza che attirò l'attenzione pubblica. Ḥamza asserì di essere l'imam, il Qā'im dell'Epoca (*qā'im al-zamān*) e la personificazione dell'Intelletto Universale. Identificò alcuni dei suoi assistenti con l'Anima Universale e con altri livelli della gerarchia spirituale della Ismā'īlīya: al-Ḥākim e i suoi antenati fino al secondo califfo fatimide, al-Qā'im, furono ritenuti manifestazioni della divinità trascendente. Ḥamza proclamò l'abrogazione non solo della legge religiosa essoterica, ma anche della dottrina esoterica della Ismā'īlīya grazie all'apparizione di Dio sulla terra in tutta la sua dignità regale. Definì il proprio messaggio dottrina pura dell'unità (*tawḥīd*), che rinnovava il messaggio dell'Adamo della Purità (*Ādam al-ṣafā'*), il quale aveva iniziato il ciclo dell'umanità. I sei profeti dell'era seguente da Noè a Muḥammad ibn Ismā'īl avevano portato ognuno una legge blasfema, in quanto ordinava il culto del non-essere e l'unità dell'idolo (*'ibādat al-'adam wa-tawḥīd al-ṣanam*). Ḥamza fece, quindi, uso di molti concetti ismailiti, ma li trasformò così radicalmente che la religione drusa viene solitamente considerata estranea alla Ismā'īlīya. Dopo la morte di al-Ḥākim la nuova setta fu perseguitata e in breve soppressa in Egitto. Tuttavia, fra le montagne della Siria e del Libano è sopravvissuta fino a oggi. [Vedi *DRUSI*].

Personaggi di spicco. Durante la lotta iniziale della gerarchia ufficiale dei dotti fatimidi contro i fondatori del culto di Ḥakim ebbe un ruolo importante il *dā'ī* Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Attivo a Bagdad e a Bassora, giunse al Cairo verso il 1015, probabilmente invitato a collaborare alla lotta contro gli eretici. Conscio che l'eresia aveva origine soprattutto dalle fervide speranze nell'avvento del Qā'im, con tutte le conseguenti implicazioni antinomiche derivanti dalla dottrina tradizionale ismailita, al-Kirmānī reagì vigorosamente. In una lettera indirizzata ad Ḥasan al-Aḫram, respinse sprezzantemente l'idea che la resurrezione fosse avvenuta con la comparsa di al-Ḥākim e che l'era del profeta Muḥammad fosse giunta al suo termine. La resurrezione sarebbe avvenuta soltanto dopo l'apparizione dei segni predetti da Muḥammad. L'era di Muḥammad e la validità della legge islamica sarebbero continuate durante il regno dei successori di al-Ḥākim. Ignorando le teorie ismailite tradizionali sul numero limitato delle eptadi di imam, al-Kirmānī annunciò il regno trionfante di un centesimo imam nell'era di Muḥammad.

In uno dei suoi trattati più ampi, il *Kitāb al-riyāḍ* (Libro dei prati), esaminò criticamente la controversia tra Abū Ḥātim al-Rāzī e Abū Ya'qūb al-Siğistānī sul *Kitāb al-maḥṣūl* di al-Nasafī. Quasi sempre appoggiò la posizione di Abū Ḥātim, ma si spinse anche oltre affermando la necessità della legge. La convinzione che il Qā'im avrebbe abrogato la legge era errata, poiché il sapere spirituale non poteva basarsi su nient'altro che sulle leggi profetiche e sulle loro regole per il culto. Al contrario, il Qā'im avrebbe riportato le leggi alla loro forma originaria e avrebbe abolito la gerarchia dei dotti, non più necessaria, poiché il sapere sarebbe divenuto reale e generale, mentre l'ignoranza sarebbe divenuta solo potenziale. Abū Ya'qūb errava asserendo che dopo il Qā'im sarebbe cominciato un tempo di puro sapere spirituale senza lavoro né legge, simile alla grande epoca prima di Adamo. Al contrario, prima di Adamo fra le creature regnava la pura ignoranza, poiché esse non conoscevano la gerarchia e, allo stesso modo, dopo il Qā'im l'ignoranza si sarebbe gradualmente diffusa e il sapere sarebbe divenuto potenziale a causa dell'abolizione della gerarchia.

Sebbene sostenesse, contro Abū Ya'qūb, l'assoluta priorità della legge sul sapere spirituale, al-Kirmānī contribuì validamente all'insegnamento esoterico. Nella sua opera più famosa, il *Kitāb rāḥat al-'aql* (Pace della Mente), illustrò una nuova cosmologia, evidentemente influenzato dai filosofi musulmani della scuola di al-Fārābī. Sostituì la coppia Intelletto/Anima nel governo del mondo spirituale con una gerarchia di dieci Intelletti. In luogo dell'Anima fu posto il Secondo Intelletto o Prima Emanazione (*al-munba'iṯ al-awwal*), proveniente dalla connessione più alta col Primo Intelletto. Dalla relazione più bassa del Primo Intelletto proviene il Terzo Intelletto, o Seconda Emanazione, che è il primo essere potenziale, corrispondente alla materia e alla forma, e, quindi, al principio del mondo fisico. Dal Primo e dal Secondo Intelletto hanno avuto origine sette altri Intelletti. Il Decimo è l'Intelletto Attivo (*al-'aql al-fa''āl*), il demiurgo che governa il mondo inferiore. La struttura del mondo astrale e della gerarchia religiosa fu descritta da al-Kirmānī come un esatto parallelo del mondo spirituale. La sua cosmologia ebbe un influsso trascurabile sulla dottrina fatimide, che in generale preferiva la vecchia cosmologia di al-Nasafī e Abū Yā'qūb. Più tardi fu ripresa dalla Ismā'īlīya ṭayyibita nello Yemen.

Durante il lungo califfato del fatimide al-Mustanṣir (1036-94), un personaggio di notevole statura fu Nāṣir-i Ḫusraw, famoso poeta persiano e autore di racconti di viaggio. Data l'attività di *dā'ī* fatimide, dovette lasciare Balḫ e rifugiarsi in un villaggio fra i monti del Badaḫšān nell'alta valle dell'Oxus (Amu Darya), dove scrisse e insegnò fino alla morte nel 1088/9. Divenne il santo patrono della comunità ismailita del Badaḫšān che ha

conservato molte delle sue opere ismailite. Alcune di queste sono traduzioni in persiano o rielaborazioni di scritti arabi più antichi; il più importante è il suo *Kitāb ğāmi' al-ḥikmatayn* (Libro che unisce le due saggezze), in cui analizza i punti di concordanza e discordanza fra le opinioni dei filosofi musulmani e la saggezza profetica della gnosi ismailita. [Vedi *NĀṢIR-I ḪUSRAW*].

Altra personalità rilevante della gerarchia dei dotti fatimidi del tempo fu al-Mu'ayyad fī al-Dīn di Širaz, figlio di un *dā'ī* ismailita attivo alla corte dei Buyidi. Al-Mu'ayyad successe al padre e convertì alla Ismā'īlīya l'emiro buyide Abū Kālīğār e alcuni fra i suoi soldati daylamiti, ma fu costretto ad andarsene per le pressioni esercitate sull'emiro dalla corte abbaside. Fuggì al Cairo dove fu nominato *dā'ī* capo nel 1058. Ben presto fu allontanato ed esiliato per un breve periodo, ma riacquistò grande influenza come *dā'ī* prima della morte nel 1077. L'autobiografia ci informa sugli inizi della sua carriera. La sua poesia, raccolta in un *dīwān* è strettamente dottrinale. Il più monumentale dei suoi numerosi lavori è una raccolta in otto volumi di ottocento lezioni (*mağālis*). La sua dottrina fu in seguito considerata molto autorevole, specialmente fra gli ismailiti ṭayyibiti dello Yemen e dell'India.

Scismi successivi. Durante gli ultimi anni del califfato di al-Mustanṣir, il movimento ismailita in Iran fu spinto all'attività rivoluzionaria dagli insegnamenti e dalla guida di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, che nel 1090 si impadronì della fortezza montana di Alamūt, a nordovest di Qazvin e ne fece il suo quartier generale. In precedenza era stato al Cairo quando Nizār, primogenito di al-Mustanṣir, era l'erede designato. Dopo la morte di al-Mustanṣir, il potente visir al-Afḍal pose sul trono il figlio più giovane, Aḥmad, col nome califfale di al-Musta'lī, quindi catturò e imprigionò Nizār che aveva opposto resistenza. Tuttavia, Ḥasan-i Ṣabbāḥ continuò a riconoscere Nizār come imam legittimo e asserì che Nizār era fuggito e aveva rotto con la *leadership* ismailita del Cairo. Ebbe l'appoggio generale degli ismailiti in Iran e nella Siria settentrionale divenendo così il fondatore della setta nizārita. Al-Musta'lī fu riconosciuto dalla maggioranza degli ismailiti in Egitto, Yemen, India e da molti ismailiti in Siria e in Palestina.

Un'ulteriore lacerazione fra gli ismailiti che ancora sostenevano l'imamato dei califfi fatimidi avvenne dopo l'assassinio nel 1130 di al-Āmir, figlio e successore di al-Musta'lī, per mano di un nizārita. Otto mesi prima, il figlio neonato di al-Āmir, al-Ṭayyib, era stato proclamato ufficialmente suo futuro erede, ma un cugino di al-Āmir, 'Abd al-Mağīd al-Ḥāfiẓ, venne posto sul trono. Dapprima nominato reggente, fu in seguito proclamato califfo e imam. Alcune comunità ismailite, specialmente in India e nello Yemen, lo ricusarono e continuarono a considerare, come legittimo successore di al-Āmir, al-Ṭayyib, sulla cui sorte non si hanno notizie. Queste comunità erano guidate dalla regina sulayhide al-Sayyida, che risiedeva a Ḏū Ğibla nello Yemen centrale. La maggioranza degli ismailiti in Egitto, nella Siria meridionale, e nello Yemen meridionale, governati dai sovrani zuray'iditi di Aden, accettarono l'imamato di al-Ḥāfiẓ, nonostante l'irregolarità della successione di un cugino. Essi vennero detti ḥāfiẓiti o mağīditi. Il califfato fatimide era ora in pieno declino e fu rovescito nel 1171 da Ayyubid Ṣalāḥ al-Dīn (Saladino), che riportò la Sunna come religione ufficiale in Egitto. Le comunità ḥāfiẓite sopravvissero soprattutto nell'alto Egitto e continuarono a riconoscere come loro imam certi discendenti dell'ultimo califfo fatimide, al-'Āḍid, tenuti prigionieri al Cairo. In seguito a persecuzioni di Stato, le comunità ḥāfiẓite scomparvero gradualmente; le ultime notizie su di loro risalgono al tardo XIII secolo.

La Ismā'īlīya postfatimide

Scomparso il ramo ḥāfiẓita, rimasero solo le comunità nizārita e ṭayyibita, che si erano separate dalla Ismā'īlīya fatimide ufficiale prima della caduta della dinastia fatimide. La due confraternite, benché ulteriormente divise da altri scismi, sopravvivono tutt'oggi.

I nizāriti. Con la presa di Alamūt, Ḥasan-i Ṣabbāḥ iniziò una politica di rivolta armata contro il sultanato selgiuchide. I nizāriti conquistarono e fortificarono numerosi castelli montani nella catena dell'Elbruz, si impadronirono di città nel Kuhistān, nell'Iran nordoccidentale, e in seguito anche di fortezze montane come Qadmūs e Maṣyāf nella Siria settentrionale. Di fronte alla soverchiante superiorità militare dei loro nemici essi facevano leva sull'intimidazione per mezzo di assassinii spettacolari dei capi più importanti eseguiti da fedeli che si autosacrificavano (*fidā'ī*). A causa della loro condotta, apparentemente irrazionale, furono chiamati *ḥašīšīyīn*, ossia consumatori di hashish. In realtà i racconti sui *fidā'ī* che eseguivano il loro compito sotto l'azione dell'hashish sono leggendari. Il loro nomignolo di *ḥašīšīyīn* fu raccolto dai crociati in Siria ed entrò nelle lingue europee come «assassini». [Vedi *ASSASSINI*].

Ḥasan-i Ṣabbāḥ elaborò anche una dottrina apologetica missionaria, nota come «nuova predicazione» (*da'wa ğadīda*) della Ismā'īlīya, alla cui base stava la tesi del perenne bisogno dell'uomo del *ta'līm*, l'insegnamento autorevole ispirato da Dio, tesi, del resto, essenziale in gran parte del pensiero šī'ita. Ḥasan-i Ṣabbāḥ la svolse con una serie di argomentazioni tendenti a stabilire come la ragione umana sia inadeguata a giungere alla conoscenza di Dio; procedette, quindi, dimostrando

che l'imam ismailita soltanto era un maestro guidato da Dio. I nizāriti venivano comunemente chiamati ta'līmiti, dal nome di questa dottrina che gli oppositori sunniti, come al-Ġazālī, si adoperarono a demolire. Ḥasan-i Ṣabbāḥ insistette sull'autorità autonoma di insegnamento di ogni singolo imam del suo tempo, indipendentemente dai predecessori, dando in questo modo l'avvio alla radicalizzazione nizārita della dottrina dell'imamato in contrasto con la dottrina fatimide.

Tra i sunniti, apparentemente attratti dalla «nuova predicazione» vi fu l'eresiografo e teologo aš'arita al-Šahrastānī (morto nel 1143). Egli mantenne segreto il proprio rapporto con i nizāriti, ma fu tradito dal discepolo al-Sam'ānī. Tra le sue opere ancora esistenti vi sono alcuni scritti cripto-ismailiti, compreso un commentario incompleto del Corano, in cui fece uso della terminologia ismailita e accennò alla sua conversione ad opera di «un pio servo di Dio» che gli aveva insegnato i princìpi esoterici dell'esegesi coranica. Di grande rilevanza è la sua contestazione della dottrina teologica del filosofo Ibn Sīnā (Avicenna), fatta da un malcelato punto di vista ismailita, intitolata *Kitāb al-muṣāra'a* (Libro dell'incontro di lotta). In questo testo, al-Šahrastānī difendeva la tesi ismailita secondo cui Dio, datore dell'essere, è al di là dell'essere e del non essere, rifiutava il concetto di Avicenna di Dio come causa involontaria necessitante del mondo, e suggeriva che l'Intelletto Attivo che conduce l'intelletto umano dalla potenzialità alla realtà è l'intelletto profetico e non l'intelletto della sfera lunare, come sostenenvano i seguaci di Avicenna.

Dottrina della Qiyāma. Dopo la morte di Ḥasan-i Ṣabbāḥ nel 1124, gli successe, come signore di Alamūt e capo della comunità nizārita, il suo assistente Buzurgummīd. Il 17 Ramaḍān 599 (8 agosto 1164) il nipote di quest'ultimo, Ḥasan 'alā Ḏikrihi al-Salām, proclamò solennemente la resurrezione (*qiyāma*) nel nome dell'imam assente e dichiarò abrogata la legge dell'Islam. Diede l'interpretazione del significato spirituale della resurrezione come manifestazione della verità rivelata nell'imam, che rendeva reale il paradiso per i fedeli capaci di rendersene conto, mentre condannava gli increduli all'inferno della non esistenza spirituale. Due anni dopo, Ḥasan fu ucciso da un cognato contrario all'abolizione della legge islamica. Il figlio Muḥammad (1166-1210) approfondì la dottrina *qiyāma*. Mentre sembra che Ḥasan abbia accennato che, come *ḥuǧǧa* dell'imam, egli era spiritualmente identico a lui, Muḥammad dichiarò che suo padre era stato l'unico imam per discendenza fisica; e, a quanto pare, sostenne che Ḥasan era figlio di un discendente di Nizār, rifugiatosi segretamente ad Alamūt.

Secondo la dottrina della *qiyāma*, la resurrezione consisteva nel riconoscere la verità divina nell'imam presente, che era la manifestazione dell'ordine di creare (*amr*) o parola (*kalima*) e, in quanto rivelatore, il Qā'im. L'imam veniva così elevato a un livello superiore a quello dei profeti. Anche negli antichi cicli profetici vi erano stati imam-Qā'im: Mechizedek (Malik al-Salām), Ḏū al-Qarnayn, Ḫiḍr, Ma'add e, al tempo di Muḥammad, 'Alī. Furono riconosciuti dai profeti del loro tempo come manifestazione del divino. Nella *qiyāma*, la realtà spirituale dell'imam-Qā'im si manifestava apertamente e direttamente ai fedeli. La gerarchia dei dotti, posta fra loro e l'imam, scompariva perché non più necessaria, secondo le antiche predizioni sull'avvento del Qā'im. Rimanevano solo tre categorie di uomini: gli avversari dell'imam fedele alla legge dell'Islam, i suoi seguaci comuni, noti come «gente della progressione» (*ahl al-tarattub*), che avevano progredito oltre la legge verso l'esoterico (*bāṭin*) e avevano così raggiunto la verità parziale, e la «gente dell'unione» (*ahl al-waḥda*), che vede l'imam chiaramente nella sua realtà spirituale, respingendo le apparenze esteriori e che ha, quindi, raggiunto la sfera della verità pura..

Il figlio di Muḥammad, Ǧalāl al-Dīn Ḥasan (1210-1221), ripudiò la dottrina della *qiyāma* e proclamò la sua conversione all'Islam sunnita. Pubblicamente maledisse i suoi predecessori come infedeli; riconobbe la sovranità del califfo abbaside, ordinò ai suoi sudditi di seguire la legge nell'elaborazione sunnita, e invitò alcuni dotti sunniti a dare le loro istruzioni. Divenne noto col soprannome di Nuovo Musulmano (*naw-musulmān*). I suoi seguaci in maggioranza obbedirono ai suoi ordini come fossero quelli dell'imam infallibile. Sotto il figlio 'Alā' al-Dīn Muḥammad (1221-1255) l'applicazione della legge fu ancora una volta fiacca, ma non abolita.

Durante il regno di 'Alā' al-Dīn, il filosofo e astronomo Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (morto nel 1274), originariamente šī'ita duodecimano, aderì alla Ismā'īlīya e sostenne attivamente la causa nizārita; in seguito, tuttavia, se ne allontanò e scrisse opere teologiche caldeggiando il credo della Šī'a duodecimana. Nell'autobiografia spirituale scritta per i suoi benefattori ismailiti, descrisse la propria educazione come rigoroso seguace della legge e i susseguenti studi di teologia e filosofia scolastica. Trovò che la filosofia era intellettualmente gratificante, ma che i suoi princìpi si dimostravano fragili quando il discorso verteva sul fine ultimo, sulla conoscenza di Dio e sulle origini e il destino dell'uomo; riconobbe, quindi, la necessità di un maestro infallibile che guidasse la ragione alla perfezione. A quel punto si imbattè negli articoli sacri (*fuṣūl-i muqaddas*) di Imam Ḥasan 'alā Ḏikrihi al-Salām e decise di aderire alla Ismā'īlīya. Alcune sue opere, scritte in questo periodo, come l'Etica di Nāṣir (*aḫlāq-i Nāṣirī*), diffusamente letta, presentano influssi del pensiero nizārita; ma Ṭūsī scrisse anche al-

cuni trattati religiosi rivolti soprattutto ai nizāriti. L'insegnamento nizārita del tempo ci è noto proprio grazie a questi trattati, specialmente il suo *Rawḍat al-taslīm* (Il campo della sottomissione) o il *Taṣawwurāt* (Rappresentazioni).

Ritorno all'occultamento. Il ripristino della legge da parte di Ǧalāl al-Dīn Ḥasan fu interpretato come un ritorno a un periodo di dissimulazione cautelativa (*taqīya*) e di occultamento (*satr*) in cui la verità è nascosta nel *bāṭin*. La resurrezione proclamata da Ḥasan 'alā Ḏikrihi al-Salām era avvenuta verso la metà del millennio dell'era del profeta Muḥammad e aveva stabilito il modello per la resurrezione finale al termine del millennio stesso. Nell'epoca di Muḥammad, il tempo dell'occultamento e quello della resurrezione potevano alternarsi secondo la decisione di ogni imam, infatti l'imam era potenzialmente un Qā'im. Le contraddizioni nella condotta degli imam erano semplicemente apparenti, perché nella loro realtà spirituale essi erano identici e tutti agivano secondo le necessità del loro tempo. Nel periodo dell'occultamento lo stato di unione con l'imam era limitato al suo *ḥuǧǧa*, che era con lui consustanziale. Gli altri suoi seguaci, «la gente della progressione», erano divisi in forti (*aqwiyā'*) e deboli (*ḍu'afā'*) secondo la loro vicinanza alla verità.

Sviluppi dopo Alamūt. Nel 1256, Ḫūršāh, figlio e successore di 'Alā' al-Dīn Muḥammad, si arrese consegnando Alamūt ai conquistatori mongoli e venne ucciso subito dopo. Lo stato nizārita fu così distrutto e le comunità ismailite persiane furono decimate dai massacri. Dopo di allora gli imam vissero per lo più in occultamento, per cui si hanno dati molto imprecisi sui loro nomi, sul loro numero e sulla successione. Secondo una successione molto discussa, la loro linea si divise presto in due rami, uno dei quali continuò con Muḥammad-šāh, l'altro con Qāsim-šāh. Fra gli imam del primo ramo, Šāh Ṭāhir Dakanī (morto nel 1549?) raggiunse la fama come capo e dotto religioso. La popolarità del suo insegnamento sollevò il sospetto dello šāh safavide Ismā'īl che lo esiliò a Kašan. Più tardi fu obbligato a lasciare l'Iran e infine trovò rifugio ad Ahmednagar nel Deccan, dove divenne consigliere del sovrano Burhān Niẓām Šāh, da lui spronato a proclamare la Šī'a religione ufficiale. I suoi scritti sono per la maggior parte commentari sulla Šī'a duodecimana e trattati filosofici, sebbene egli intrattenesse rapporti anche con i suoi seguaci ismailiti. L'ultimo imam noto di questa linea fu Amīr Muḥammad Bāqir, col quale i suoi seguaci ismailiti siriani persero ogni contatto dopo il 1796. Non essendo riusciti a trovare un suo discendente, nel 1887 parte della comunità siriana volse il proprio consenso alla linea di Qāsim-šāh rappresentata dagli Aga Khan. Un piccolo gruppo, noto come Ǧa'farīya, è oggi l'unica comunità ancora fedele alla linea di Muḥammad-šāh.

Si sa che gli imam della linea di Qāsim-šāh hanno vissuto nel tardo XV secolo e di nuovo nel XVII secolo nel villaggio di Anǧudān nei pressi di Maḥallāt in Iran, dove sono stati rinvenuti i loro sepolcri. In questo periodo, e fino al XIX secolo, erano alleati con l'ordine ṣūfī ni'matullāhita. La loro importanza politica aumentò quando l'imam Abū al-Ḥasan Šāh fu eletto governatore di Kerman nel 1756. Il nipote di questi, Ḥasan 'Alī Šāh Maḥallātī, sposò una figlia del re qaǧarita della Persia, Fatḥ 'Alī Šāh, che gli diede il titolo di Aga Khan, da allora passato ereditariamente ai suoi successori. Ḥasan 'Alī Šāh si spostò in India nel 1843 e, dopo il 1848, risiedette a Bombay. Il rifiuto della sua autorità, da parte della comunità ismailita ḫoǧa, causò contrasti di corte terminati nel 1886 quando Sir Joseph Arnould si pronunciò in suo favore. Secondo la delibera di quest'ultimo i ḫoǧa dovevano considerarsi parte della più ampia comunità ismailita nizārita. L'attuale, quarto Aga Khan, Karim Khan, succedette al nonno nel 1957. [Vedi *AGA KHAN*].

Letteratura religiosa. La vasta dislocazione delle comunità nizārite, le barriere linguistiche fra loro, e, spesso, i loro limitati rapporti con gli imam nascosti, portarono a una organizzazione e a tradizioni letterarie ampiamente indipendenti. In Persia, le condizioni dopo la caduta di Alamūt spinsero gli imam e i loro seguaci ad adottare forme di vita religiosa ṣūfī. Negli ultimi anni, i concetti e i termini ṣūfī avevano già influito sulla *qiyāma* e sulla dottrina di Alamūt; ora i concetti ismailiti venivano spesso mascherati in poesie apparentemente ṣūfī, poiché l'imam era rispettato come santo ṣūfī. Le opere dottrinali, anche queste scritte solo a partire dal XVI secolo, riflettono essenzialmente l'insegnamento dell'ultimo periodo di Alamūt con il suo tipico accento sul ruolo della *ḥuǧǧa* dell'imam come unica porta per adire alla sua essenza spirituale e alla verità. L'interesse per la cosmologia ismailita tradizionale e per la storia profetica ciclica scomparve, perché la letteratura religiosa dell'epoca fatimide non era più accessibile.

La comunità di Badaḫšān, che aveva accettato l'imamato nizārita probabilmente prima della caduta di Alamūt, si mantenne fedele agli scritti, sia genuini che spuri, di Nāṣir-i Ḫusraw, pur accettando molte opere nizārite persiane dell'epoca di Alamūt e post-Alamūt. Stimò e trasmise anche l'*Umm al-Kitāb*, l'anonima opera persiana a volte, erroneamente, definita proto-ismailita. Essa riflette parte del pensiero gnostico dei *ġulāt* šī'iti di Kufa dell'VIII secolo, ma la redazione definitiva può risalire al XII secolo.

La letteratura della comunità nizārita in Siria, scritta in arabo, si sviluppò indipendentemente dalla letteratu-

ra persiana anche nel periodo di Alamūt. Non si ha notizia se qualche opera persiana sia stata tradotta in arabo. In Siria, la resurrezione fu proclamata, a quanto pare, con qualche ritardo, tuttavia la dottrina della *qiyāma* e della post-*qiyāma* dei nizāriti persiani, con la sua esaltazione dell'imam in quanto manifestazione della parola divina, non sortì praticamente alcun effetto. La comunità siriana conservò una notevole quantità di letteratura fatimide e carmata, mentre la tradizione dotta continuò a concentrarsi sulla cosmologia tradizionale e sulla storia profetica ciclica. In alcuni testi religiosi di carattere più popolare, Rašīd al-Dīn Sinān (morto nel 1193?), capo della Ismā'īlīya siriana, noto ai Crociati col soprannome di «il Vecchio della Montagna», viene celebrato come eroe popolare e posto al livello cosmico solitamente riservato all'imam.

Il subcontinente indiano. Le origini e la storia antica della comunità nizārita nel subcontinente indiano sono ampiamente oscure. Qui i nizāriti sono collettivamente chiamati ẖoğa, benché si distinguano altri raggruppamenti nizāriti più piccoli, come i šamsiti e i momna, mentre alcuni gruppi ẖoğa sunniti e šī'iti duodecimani si sono separati dal corpo principale dei nizāriti. Secondo la loro storia leggendaria, la fede nizārita fu introdotta da *pir* Šams al-Dīn, il cui padre sarebbe stato inviato nel subcontinente come *dā'ī* da Alamūt. La comunità fu da allora governata da *pir* discendenti di Šams al-Dīn. A *pir* Ṣadr al-Dīn, che quasi certamente visse nel tardo XIV secolo, si attribuiscono la conversione dei ẖoğa della casta induista dei Lohana e la fondazione della loro organizzazione comunitaria, con la costruzione delle loro prime *ğamā'at-ẖāna* (sale d'assemblea e di preghiera) e con la nomina dei loro *muẖi* (capi della comunità). Il centro della sua attività era ad Ucch nel Sind. Nel XVI secolo, una parte notevole della comunità si separò insieme al *pir* Nar (Nūr) Muḥammad Šāh, che ruppe con gli imam dell'Iran affermando che il proprio padre, Imām Šāh, era stato imam ed egli stesso gli succedeva. Questa comunità, detta imām-šāhita o satpanṯita, si è ulteriormente divisa sul problema della *leadership* e vive soprattutto nel Gujarat e nel Khandesh. Ha avuto la tendenza a tornare all'Induismo, ma molta della sua letteratura religiosa tradizionale è la stessa degli ẖoğa nizāriti.

Questa letteratura, nota come Sat Panṯ (Vero sentiero), consiste di *ginān* o *gnān*, poesie religiose composte o tradotte in numerose lingue indiane e riservate per il canto durante il culto secondo determinate melodie. La maggior parte sono attribuite ai primi *pir*, ma non si possono datare con precisione, e inoltre possono avere subito cambiamenti sostanziali durante la trasmissione. Comprendono inni, esortazioni religiose e morali, storie leggendarie dei *pir* e dei loro miracoli, mentre non accennano né a un credo, né alla teologia. Disinvoltamente frammiste, vi si trovano credenze islamiche e induiste, specialmente quelle tantriche popolari; è respinta l'idolatria, ma è accettata la mitologia induista. 'Alī è considerato il decimo avatar (incarnazione della divinità) e gli imam sono identici a lui. Il Corano è detto l'ultimo dei Veda, a loro volta riconosciuti come scrittura sacra la cui vera interpretazione è nota ai *pir*. La fede nella vera religione libererà i credenti da ulteriori rinascite e aprirà loro il paradiso, descritto in termini islamici, mentre chi non riconosce gli imam dovrà passare attraverso un altro ciclo di rinascite. [Vedi *GINĀN*]. In sostanza, la letteratura ismailita araba e persiana è sconosciuta agli ẖoğa, ad eccezione del persiano *Pandiyāt-i ğawānmardī*, una raccolta di esortazioni religiose e morali dell'imam nizārita al-Mustanṣir, del tardo XV secolo, adottata come testo sacro. Gli ẖoğa si trovano soprattutto nel basso Sind, nel Kutch, nel Gujarat e a Bombay e in un'ampia diaspora soprattutto nell'Africa orientale e meridionale, in Arabia, a Ceylon e in Birmania.

Altre comunità nizārite si trovano nelle montagne del Chitral, a Gilgit e a Hunza in Pakistan, in alcune zone dell'Afganistan e nella regione di Yarkand e Kashgar nel Turkestan cinese. Le comunità disseminate nei vari paesi presentano grande varietà di pratiche religiose e di osservanza delle regole della *šarī'a*. Gli ultimi Aga Khan hanno sottolineato il legame originale della Ismā'īlīya nizārita con l'Islam šī'ita, nonché la continuità dei suoi legami col mondo islamico.

La Ṭayyibīya. Nello Yemen, dopo la rottura con la gerarchia dei dotti fatimidi, la Ṭayyibīya riconobbe la regina Sulayhid come *ḥuğğa* dell'imam nascosto al-Ṭayyib; col suo appoggio organizzò una gerarchia di dotti indipendente capeggiata da un *dā'ī muṭlaq* («radunatore senza restrizioni»), la cui autorità spirituale divenne suprema dopo la morte della regina nel 1138. Il secondo *dā'ī muṭlaq*, Ibrāhīm al-Ḥāmidī (1151-1162), fu il vero fondatore della dottrina esoterica ṭayyibita, che elaborò specialmente nel suo *Kitāb kanz al-walad* (Libro del tesoro del bambino). Il titolo rimase nella sua famiglia fino al 1209, quando passò ad Alī ibn Muḥammad della famiglia Banū al-Walīd al-Anf, che lo conservò per più di tre secoli con solo due interruzioni. Il potere politico dei *dā'ī* yemeniti raggiunse il suo apice durante la lunga carica di Idrīs 'Imād al-Dīn ibn al-Ḥasan, diciannovesimo *dā'ī muṭlaq* (1428-1468). Questi fu autore di una storia degli imam ismailiti in sette volumi, *Kitāb 'uyūn al-aẖbār* (Libro delle storie scelte), di una storia dei *dā'ī* yemeniti in due volumi, *Kitāb nuzhat al-aẖbār* (Libro di storia e intrattenimento), e di opere sulla dottrina esoterica e sulla controversia religiosa. I *dā'ī* yemeniti avevano potuto agire abbastanza liberamente con l'appoggio o l'approvazione dei

vari governanti durante i primi secoli, ma dovettero fronteggiare una forte ostilità da parte degli imam zayditi e nel XVI secolo soffrirono una persecuzione implacabile. Nel 1539, il ventitreesimo *dā'ī muṭlaq* designò a suo successore un indiano, Yūsuf ibn Sulaymān, evidentemente come segno di apprezzamento della crescente importanza della comunità ṭayyibita indiana. Yūsuf andò a risiedere nello Yemen, ma dopo la sua morte, nel 1566, il suo successore, anch'egli indiano, trasferì la propria sede nel Gujarat in India.

Dottrine. La Ṭayyibīya conservò gran parte della letteratura religiosa fatimide e in generale si tenne più vicina alle tradizioni della dottrina fatimide che la Nizārīya. I *dā'ī* ṭayyibiti, infatti, insistevano sempre sull'eguale importanza degli aspetti *ẓāhir* e *bāṭin* della religione, sulla stretta osservanza della legge religiosa e dell'insegnamento esoterico. Il testo di Qāḍī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām* è ancor oggi un autorevole codice della legge e del rituale ṭayyibiti. Nella dottrina esoterica, tuttavia, vi furono alcune innovazioni, cui la gnosi ṭayyibita deve il suo carattere particolare. Le *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* furono riconosciute come opere di uno degli imam nascosti prefatimidi e vennero spesso citate e interpretate.

Il sistema cosmologico di al-Kirmānī con i suoi dieci Intelletti superiori sostituì quello di al-Nasafī, predominante nell'epoca fatimide. Ibrāhīm al-Ḥāmidī ne cambiò il carattere razionale astratto introducendo un mito che Henry Corbin ha definito il «dramma in cielo» ismailita. Secondo questo mito, il Secondo e il Terzo Intelletto, emanati dal Primo Intelletto, divennero rivali per il secondo livello. Quando il Secondo Intelletto raggiunse la posizione meritata col suo sforzo superiore, il Terzo Intelletto non volle riconoscerne la superiorità; come punizione per la sua altezzosa insubordinazione cadde dal terzo livello sotto i rimanenti sette Intelletti, e, dopo essersi pentito, rimase stabilmente come Decimo Intelletto e demiurgo (*mudabbir*). Le forme spirituali (*ṣuwar*), che avevano rifiutato di riconoscere il livello superiore del Secondo Intelletto, con questo peccato generarono le tenebre dalle quali, a sua volta, emanò il mondo inferiore. Il Decimo Intelletto, detto anche l'Adamo spirituale, lotta per riconquistare il suo livello originario incoraggiando al pentimento le forme spirituali cadute.

Il primo ad obbedire alla sua chiamata (*da'wa*) sulla terra fu il primo Adamo universale, possessore del corpo del mondo dell'origine (*ṣāḥib al-ǧuṯṯa al-ibda'īya*), o mondo spirituale superiore. È diverso dall'Adamo parziale che aprì l'era presente di occultamento (*satr*), in cui la verità è nascosta sotto l'esteriorità dei messaggi e delle leggi dei profeti. Dopo la morte, il primo Adamo salì all'orizzonte del Decimo Intelletto e ne prese il posto, mentre il Decimo Intelletto saliva di livello. Allo stesso modo, dopo la morte del Qā'im di ogni ciclo profetico, quell'essere sale a prendere il posto del Decimo Intelletto, che, in questo modo, gradualmente raggiunge il Secondo Intelletto.

Innumerevoli cicli successivi di manifestazione (*kašf*) e occultamento si alternano fino alla grande resurrezione (*qiyāmat al-qiyāmāt*) che conclude il megaciclo (*al-kawr al-a'ẓam*), la cui durata è di 360.000 volte 360.000 anni. L'anima di ogni credente al momento della sua iniziazione si unisce alla verità esoterica per mezzo di un punto di luce, che è la sua anima spirituale, il cui sviluppo progredisce col progredire della conoscenza del credente stesso. Dopo la morte fisica la luce sale per unirsi all'anima di chi occupa il livello (*ḥadd*) al di sopra del suo nella gerarchia. Unite, continuano a salire finché le anime di tutti i fedeli vengono raccolte nel tempio della luce (*haykal nūrānī*) sotto forma di essere umano che costituisce la forma del Qā'im (*ṣūra qā'imīya*) del ciclo, che allora sale all'orizzonte del Decimo Intelletto. Le anime dei miscredenti restano unite ai corpi, che si dissolvono in materia inorganica e vengono ulteriormente trasformati in creature o sostanze dannose di ordini discendenti. A seconda della gravità dei loro peccati possono alla fine risollevarsi tramite forme ascendenti di vita e, come esseri umani, possono accettare la chiamata al pentimento o finire nel tormento che continua per la durata di un megaciclo.

Comunità indiane. In India, i ṭayyibiti sono comunemente chiamati bohora. Vi sono, tuttavia, anche bohora sunniti e alcuni bohora induisti: la maggioranza è dedita all'agricoltura, mentre i bohora ismailiti sono generalmente mercanti. L'origine della comunità ṭayyibita nel Gujarat è anteriore allo scisma ṭayyibita. Secondo la tradizione, nel 1068 un *dā'ī* arabo, inviato dallo Yemen, arrivò nella regione di Cambay con due assistenti indiani. La comunità ismailita da lui fondata, benché guidata da *wālī* locali, mantenne sempre intensi rapporti commerciali e religiosi con lo Yemen e rimase sotto il controllo della gerarchia docente yemenita. Al tempo dello scisma naturalmente si affiancò alla comunità yemenita. Da Cambay la comunità si allargò ad altre città, in particolare Patan, Sidhpur e Ahmadabad. Nella prima metà del XV secolo, gli ismailiti furono ripetutamente perseguitati dai sultani sunniti del Gujarat, e, dopo una successione contestata della *leadership* della comunità bohora, una notevole percentuale, nota come Ǧa'farīya, si staccò convertendosi alla Sunna.

Dopo il trasferimento dallo Yemen nel 1566, la residenza del *dā'ī muṭlaq* rimase in India. La successione al ventiseiesimo *dā'ī muṭlaq*, Dā'ūd ibn 'Aǧabšāh (morto nel 1591), venne contestata. In India, Dā'ūd Burhān al-Dīn ibn Quṭbšāh fu riconosciuto ventisettesimo *dā'ī*

muṭlaq dalla grande maggioranza. Tuttavia, il sostituto di Dā'ūd ibn 'Ağabšāh nello Yemen, Sulaymān ibn Ḥasan, nipote del primo *dā'ī muṭlaq* indiano, Yūsuf ibn Sulaymān, asserì di essere stato designato successore e dopo alcuni anni arrivò in India per sostenere la propria causa. Qui trovò pochi sostenitori, ma la disputa non venne risolta e portò ad una rottura permanente tra le fazioni dei sostenitori di Dā'ūd e di Sulaymān, che determinarono due linee di successione separate dei *dā'ī*.

La *leadership* della Sulaymānīya, i cui seguaci indiani erano in numero esiguo, ritornò nello Yemen con la successione del trentesimo *dā'ī muṭlaq*, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Fahd al-Makramī, nel 1677. Da allora la carica di *dā'ī muṭlaq* è rimasta in uno o nell'altro dei rami della famiglia makramita, ad eccezione del quarantaseiesimo *dā'ī*, che fu un indiano. I *dā'ī* makramiti dimorarono per lo più a Badr nel Nağrān. Con l'appoggio della tribù dei Banū Yām, governarono indipendenti il Nağrān e a volte estesero il loro controllo su altre parti dello Yemen e dell'Arabia, fino a quando il Nağrān fu annesso all'Arabia Saudita nel 1934. Il momento di maggior splendore del loro potere fu sotto il trentatreesimo *dā'ī muṭlaq*, Ismā'īl ibn Hibat Allāh (1747-1770), che sconfisse i wahhābiti a Nağd e invase lo Ḥaḍramawt. Egli è noto anche come autore di un commentario esoterico del Corano, in sostanza l'unica opera religiosa di un autore sulaymānita pubblicata finora. Da quando il Nağrān finì sotto il governo saudita, l'attività religiosa dei *dā'ī* e dei loro seguaci è stata molto limitata. Nello Yemen, i sulaymāniti si trovano soprattutto nella regione di Manaḥa e nelle montagne dello Ḥarāz. In India, vivono principalmente a Baroda, ad Ahmadabad e a Hyderabad e sono guidati da un rappresentante (*manṣūb*) del *dā'ī muṭlaq* che risiede a Baroda.

I *dā'ī* della Dā'ūdīya, che costituivano la grande maggioranza della Ṭayyibīya indiana, hanno continuato a risiedere in India. Sono stati tutti indiani, ad eccezione del trentesimo *dā'ī muṭlaq*, 'Alī Šams al-Dīn (1621-1631), discendente del *dā'ī* yemenita Idrīs 'Imād al-Dīn. La comunità ha avuto modo di svilupparsi liberamente, nonostante un'ondata di persecuzioni sotto l'imperatore Awrangzīb (1635-1707), che nel 1646 fece uccidere il trentaduesimo *dā'ī muṭlaq*, Quṭb al-Dīn ibn Dā'ūd, e fece imprigionare il suo successore. Oggi, la residenza del *dā'ī muṭlaq* dā'ūdita è a Bombay, dove si trova la più consistente concentrazione di bohora. Oltre che nel Gujarat, i bohora dā'ūditi vivono nel Maharashtra, nel Rajasthan, in molte delle maggiori città dell'India, in Pakistan, nello Śrī Laṅkā, in Birmania e nell'Africa Orientale. Nello Yemen la comunità dā'ūdita è concentrata nella zona montagnosa dello Ḥarāz.

Nel 1621, dopo la morte del ventottesimo *dā'ī muṭlaq*, Ādam Ṣafī al-Dīn, un piccolo gruppo riconobbe come successore il nipote 'Alī ibn Ibrāhīm e si separò dalla maggioranza che riconosceva 'Abd al-Ṭayyb Zakī al-Dīn. La minoranza divenne nota col nome di 'Alia bohora e ha seguito una sua propria linea di *dā'ī* residenti a Baroda. Convinti che l'era del profeta Muḥammad fosse giunta alla fine, alcuni 'Alia si separarono nel 1204 eg. / 1789 d.C. Sono chiamati nagošia (coloro che non mangiano carne), perché sono vegetariani. Nel 1761, un insigne dotto dā'ūdita, Hibat Allāh ibn Ismā'īl, affermò di essere in contatto con l'imam nascosto che l'aveva nominato suo *ḥuğğa*, ponendo così il proprio livello al di sopra di quello del *dā'ī muṭlaq*. Insieme ai suoi seguaci, detti hibtia, fu scomunicato e perseguitato dalla Dā'ūdīya. Oggi rimangono solo poche famiglie di hibtia nell'Uğğain. Al volgere del secolo è iniziato un movimento di riforma dei bohora: pur riconoscendo l'autorità spirituale del *dā'ī muṭlaq*, tale movimento tramite azione giudiziaria ha cercato di limitarne il potere di scomunica e il controllo assoluto dei fondi e delle elemosine della comunità. Tutti questi gruppi sono numericamente insignificanti.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio della Ismā'īlīya si è trasformato a partire dagli anni '30 del XX secolo, quando si venne a conoscenza dell'esistenza di una letteratura religiosa ismailita segreta e abbondante, grazie alle ricerche di W. Ivanow, i cui risultati furono pubblicati in *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, in seguito riveduto e ampliato in *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey*, Tehran 1963. Queste opere sono state ora superate da I.K. Poonawala, *Biobibliography of Ismā'īlī Literature,* Malibu/Cal. 1977. Manca un panorama generale della Ismā'īlīya; W. Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Leiden 1952 è inadeguato.

La dottrina ismailita pre-fatimide e le sue fonti sono state studiate da H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya*, Wiesbaden 1978. Le origini storiche del movimento e il suo rapporto con i carmati e con i fatimidi sono stati esaminati in M.J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, I, in *Mémoires de l'histoire et de géographie orientales*, 2ª ed. Leiden 1886, ancora interessante per la storia dei carmati, ma obsoleto nelle conclusioni. Un nuovo approccio ad alcuni problemi presenta B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism. A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, 1940, rist. New York 1975, le cui conclusioni furono criticate da W. Ivanow con una raccolta più ampia delle fonti ismailite. Di particolare importanza fra le tante opere di Ivanow, *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids*, London 1942, con testi arabi e alcune traduzioni in inglese; *The Alleged Founder of Isma'ilism*, 2ª ed. Bombay 1957, e *Studies in Early Persian Isma'ilism*, 2ª ed. Bombay 1955. Alcuni articoli molto acuti su diversi aspetti della prima Ismā'īlīya sono stati in seguito pubblicati da S.M. Stern, la maggior parte dei quali sono stati riedi-

ti insieme al altri studi anteriori inediti nel postumo *Studies in Early Isma'ilism*, Jerusalem 1983. Cfr. inoltre W. Madelung, *Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen*, in «Der Islam», 34 (1958), pp.34-88, e *Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre*, in «Der Islam», 37 (1961), pp. 43-135.

Lo studio fondamentale della storia e della dottrina dei nizāriti durante il periodo di Alamūt è M.G.S. Hodgson, *The Order of Assassins*, 1955, rist. New York 1980. Un panorama storico più breve e più recente è offerto da B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, London 1968. Gli ismailiti nizāriti moderni seguaci dell'Aga Khan sono presentati, con una breve panoramica dei precedenti storici, da S.N. Makarem, *The Doctrine of the Ismailis*, Beirut 1972. A. Nanji, *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar/ N.Y. 1978 concerne la storia e la letteratura religiosa (*ginan*) degli ḫoğa. J.N. Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953, capp. 13-26, tratta la storia, le credenze e le pratiche religiose dei bohora e dei ḫoğa nel subcontinente indiano. Una storia della comunità bohora e del suo movimento di riforme moderno, scritto da un modernista bohora, è Asghar Ali Engineer, *The Bohras*, New Delhi 1980.

Gli studi sul pensiero esoterico ismailita su base comparativa di H. Corbin sono di particolare interesse; cfr., per es., *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, in *Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 27 Maggio-1 Giugno 1956*, Roma 1957, e *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris 1964, pp. 110-51 (trad. it. *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991). S.H. Nasr (cur.), *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, Tehran 1977, contiene articoli di vari autori su aspetti del pensiero ismailita.

WILFERD MADELUNG

Iṯnā 'Ašarīya

La Šī'a duodecimana, nota anche col nome arabo di Iṯnā 'Ašarīya, costituisce il gruppo più ampio della Šī'a islamica e, grazie alla sua dottrina giuridica e teologica moderata, è stata sempre considerata il centro dell'intero spettro šī'ita, al punto di venire identificata con la Šī'a in quanto tale.

Centralità dell'imam

Tutta la Šī'a considera la figura dell'imam necessaria per la continuità del mondo e della storia umana; secondo un famoso *ḥadīṯ* šī'ita «La terra non resterà mai senza la prova (*ḥuğğa*) di Dio», ossia l'imam. Secondo Ğa'far al-Ṣādiq, sesto imam della linea di 'Alī ibn Abī Ṭālib, gli imam sono la testimonianza di Dio sulla terra, i suoi «segni» (*'alāmāt*) e, secondo il detto coranico, coloro che sono «saldi nella conoscenza» (*al-rāsiḫūn fī al-'ilm*). Essi sono le porte (*abwāb*) verso Dio e i suoi vicegerenti (*ḫulafā' Allāh*) sulla terra. Essi possiedono la conoscenza perfetta non solo del Corano, ma di tutti i libri rivelati sia nel loro aspetto esterno (*ẓāhir*) sia in quello interno (*bāṭin*). Possiedono anche la conoscenza del supremo nome di Dio (*al-ism al-a'ẓam*) e anche dei «libri» che contengono tutta la conoscenza esoterica, compresa la scienza del significato simbolico delle lettere dell'alfabeto arabo (*al-ğafr*). Nella Notte del Potere (*laylat al-qadr*), commemorazione del momento in cui il Corano fu rivelato per la prima volta, Dio dà loro la conoscenza di tutti gli avvenimenti dell'anno a venire. L'imam è scelto da Dio e dal Profeta o dagli imam precedenti per mezzo di una chiara designazione (*naṣṣ ğalī*) e possiede il potere «iniziatico» (*wilāya*), mentre il Profeta possiede sia il potere della profezia (*nubūwa*) che quello della «iniziazione» (*wilāya*).

I dodici imam. I vari rami della Šī'a si separarono riguardo alla questione del numero di imam riconosciuti; la Iṯnā 'Ašarīya è così chiamata perché per i suoi adepti il dodicesimo imam è l'ultimo della catena che risale a 'Alī e a Fāṭima. [Per l'evoluzione generale delle diverse suddivisioni della Šī'a, vedi la panoramica generale qui sopra].

I dodici imam della Iṯnā 'Ašarīya sono i seguenti:

1. 'Alī ibn Abī Ṭālib (morto nel 40 eg. / 661 d.C.)
2. al-Ḥasan ibn 'Alī (morto nel 49 eg. / 669 d.C.)
3. al-Ḥusayn ibn 'Alī (morto nel 60 eg. / 680 d.C.)
4. 'Alī ibn al-Ḥusayn, Zayn al-'Ābidīn (morto nel 95 eg. / 714 d.C.)
5. Muḥammad al-Bāqir (morto nel 115 eg. / 733 d.C.)
6. Ğa'far al-Ṣādiq (morto nel 148 eg. / 765 d.C.)
7. Mūsā al-Kāẓim (morto nel 183 eg./ 799 d.C.)
8. 'Alī al-Riḍā (morto nel 203 eg. / 818 d.C).
9. Muḥammad Ğawād al-Taqī (morto nel 220 eg. / 835 d.C.)
10. 'Alī al-Naqī (morto nel 254 eg. / 868 d.C.)
11. al-Ḥasan al-'Askarī (morto nel 260 eg. / 874 d.C.)
12. Muḥammad al-Mahdī, al-Qā'im al-Ḥuğğa (entrato nell'occultamento maggiore nel 329 eg. / 941 d.C.)

Il grande rilievo in cui la Šī'a pone la figura dell'imam va considerato non solo nella prospettiva del ruolo centrale attribuito all'ermeneutica esoterica (*ta'wīl*) relativa al potere della *wilāya* posseduta dall'imam, ma anche in quella della funzione centrale dell'imam nella vita religiosa d'ogni giorno e del suo significato escatologico. I musulmani šī'iti devono conoscere il loro imam per assicurarsi la salvezza, e gli imam, come il Profeta naturalmente, possono intercedere e intercedono per i credenti davanti a Dio nell'ora del giudizio. L'imam continua ad essere una presenza viva nella vita religiosa, un anello di congiunzione fra il credente e Dio; sorgente di grazia e fonte di conoscenza. Dotato di una realtà che va oltre la storia, non viene conosciuto sem-

plicemente come una figura che appartiene alla storia religiosa. [Per ulteriori notizie, vedi *IMAMATO* e *WALĀYA*].

L'imam nascosto. La realtà sempre presente dell'imam è sentita specialmente nel caso del dodicesimo imam o Mahdi, il quale, secondo i duodecimani, si tiene in occultamento (*ġayba*). L'imam iniziò l'occultamento minore (*al-ġayba al-ṣuġrā*) nell'872, durante il quale periodo aveva rappresentanti (*bāb*) diretti fra i suoi seguaci; nel 941 iniziò l'occultamento maggiore (*al-ġayba al-kubrā*) che continua tutt'oggi e durante il quale i canali istituzionali che collegano a lui non sono più accessibili. L'occultamento maggiore non significa solo essere nascosto. Indica, invece, il carattere miracoloso della vita dell'imam, che, benché vivo e partecipe dell'esperienza mondana, dimora allo stesso tempo nelle sfere più alte dell'esistenza. È il regolatore dell'universo e il Signore dell'Ora (*ṣāḥib al-zamān*). È il polo su cui posa la religione (*qā'im*) ed è garanzia di salvaguardia e continuità della tradizione. È anche la guida nel mondo spirituale e compare di persona a chi possiede le doti necessarie per poterne avere la visione. I devoti duodecimani pregano continuamente di poterlo vedere, e i luoghi dove si sono verificate le visioni diventano spesso santuari e spazi sacri, meta di pellegrinaggio, proprio come i sepolcri degli altri imam. [Vedi *ĠAYBA*].

Il dodicesimo imam è anche il Mahdi, che uscirà dall'occultamento nel tempo in cui l'oppressione e l'ingiustizia del mondo raggiungeranno il culmine. Egli distruggerà il male, stabilirà il regno della giustizia secondo la legge divina e rivelerà l'unità sostanziale delle religioni. Preparerà la seconda venuta di Cristo con cui finirà la storia dell'umanità di oggi. Tutti i duodecimani pregano per la sua venuta. Per effetto di questa credenza si è creata nella Šīʿa una forte corrente messianica, che si è manifestata nel corso dei secoli in forma politica e non politica. La maggioranza dei sunniti crede nella venuta del Mahdi, ma tale credenza non è necessaria per l'Islam sunnita, mentre per i duodecimani l'identità del Mahdi è nota, e l'attesa della sua venuta informa tutto l'*ethos* della religione e ne influenza tutte le manifestazioni, da quella teologica a quella politica.

Sviluppo storico

Lo sviluppo storico della Šīʿa duodecimana può essere discusso sia dal punto di vista del suo coinvolgimento negli avvenimenti socio-politici, sia da quello dell'evoluzione del pensiero šīʿita. I due aspetti sono indubbiamente correlati, ma non identici. In entrambi i casi, tuttavia, il periodo durante il quale gli imam erano vivi e agivano come guide presenti della comunità costituisce il modello che le forze e i gruppi diversi di duodecimani hanno cercato in qualche modo di emulare nel corso dei secoli seguenti.

La Šīʿa duodecimana nella storia islamica. La partecipazione degli imam alla storia islamica non fu assolutamente uniforme, né si basò su un unico modello. Tutti gli imam agirono in base agli stessi princìpi, ma, a seconda delle circostanze e delle situazioni che si presentavano, a volte seguirono la via del quietismo, a volte quella dell'attivismo.

Origini. Due avvenimenti verificatisi nel periodo formativo appaiono fondamentali per la storia successiva dei duodecimani e di fatto per tutto l'Islam: la Battaglia di Ṣiffīn alla fine del califfato di ʿAlī (661) e la rivolta dell'imam Ḥusayn contro il califfo omayyade Yazīd (680). I cinque anni e mezzo del governo di ʿAlī rimangono naturalmente l'ideale cui gli šīʿiti hanno guardato per secoli, perché quegli anni costituiscono l'unico periodo in cui il potere fu nelle mani di un imam šīʿita. La battaglia di Ṣiffīn, che segnò la prima aperta rottura nella comunità (*umma*) musulmana, fu combattuta fra ʿAlī e Muʿāwiya, il governatore della Siria che si era rifiutato di giurare fedeltà ad ʿAlī come califfo con il pretesto che non era stata vendicata la morte del terzo califfo, ʿUṯmān. ʿAlī fu assassinato dagli ḫāriġiti dopo la battaglia, Muʿāwiya, sopravvissuto, fondò il califfato omayyade con capitale a Damasco e da allora i seguaci di ʿAlī furono perseguitati: tutti fatti che servirono a consolidare la comunità šīʿita e a cementarla come gruppo distinto all'interno della comunità musulmana. [Vedi la biografia di *ʿALĪ IBN ABĪ ṬĀLIB*].

Fu la morte dell'imam Ḥusayn, figlio di ʿAlī, che rese definitiva questa rottura e cristallizzò l'*ethos* distintivo della Šīʿa. Ḥusayn aveva rifiutato di giurare fedeltà a Yazīd, figlio di Muʿāwiya, e, piuttosto che patire un'umiliazione, decise di spostarsi da Medina a Kufa, dove gli era stato promesso aiuto per fronteggiare la formidabile forza militare degli Omayyadi, che si presentava, comunque, come una difficoltà insormontabile. Circondato nel deserto dell'Iraq meridionale, dopo una lotta coraggiosa fu ucciso con tutta la sua famiglia – tutti discendenti prossimi del Profeta – mentre le donne, insieme al figlio dell'imam Ḥusayn e quarto imam, Zayn al-ʿĀbidīn, allora ammalato, furono fatti prigionieri e portati a Damasco. La testa recisa di Ḥusayn fu inviata a Yazīd a Damasco, dove Zaynad, sorella di Ḥusayn, protestò energicamente davanti al popolo e sparse la notizia della tragedia accaduta al nipote preferito del Profeta. L'avvenimento scosse la coscienza della comunità in generale, ma fu soprattutto efficace nel consolidare la Šīʿa e diede origine a tanti movimenti politici protošīʿiti che alla fine portarono alla caduta degli Omayyadi e all'avvento dei loro successori politici, gli

Abbasidi. Dal punto di vista puramente religioso l'avvenimento di Karbala fu d'importanza primaria nel fornire l'elemento di sofferenza e «redenzione» attraverso la partecipazione alla tragedia degli imam così caratteristico della pietà šī'ita. [Vedi la biografia di *ḤUSAYN IBN 'ALĪ*].

Quietismo politico. L'imam Zayn al-'Ābidīn, testimone dell'indescrivibile tragedia accaduta al padre e agli altri membri della famiglia, si ritirò dalla vita attiva per dedicarsi alla diffusione del sapere interiore, come aveva fatto suo zio Ḥasan, il secondo imam. Gli avvenimenti di Karbala produssero in lui un effetto speciale in quanto conferirono un'eccezionale eloquenza poetica alle sue parole e ai suoi detti; il suo *Ṣaḥīfa*, raccolta di preghiere e litanie in un'arabo squisito, è stato soprannominato il «salmo della Famiglia del Profeta».

Con l'indebolimento del potere omayyade, gli imam šī'iti conquistarono una maggiore libertà di diffusione dei loro insegnamenti; per questa ragione, gran parte delle tradizioni šī'ite risale al quinto, al sesto e al settimo imam. Il quinto imam, Muḥammad al-Bāqir, fu soprannominato Bāqir al-'Ulūm, «giardino del sapere», e i suoi detti sono una fonte importante sia per la legge che per le scienze esoteriche, mentre il sesto imam, Ǧa'far al-Ṣādiq, ebbe un ruolo così importante nella formulazione della legge šī'ita che la sua scuola di legge venne chiamata scuola ǧa'farita. Influì anche sulla giurisprudenza sunnita e si dice che il grande giurista sunnita Abū Ḥanīfa abbia studiato con lui. Imam Ǧa'far non fu solo maestro di scienze esoteriche islamiche e autore del primo commentario esoterico sul Corano ancora esistente, ma anche dotto nelle scienze naturali e in quelle occulte. A lui sono attribuiti molti trattati su questi argomenti, specialmente sull'alchimia. Imam Ǧa'far istruì un grande numero di studenti ed è il padre dell'educazione religiosa šī'ita formale. Deve essere, anzi, considerato il fondatore del primo «circolo dell'apprendimento» (*ḥawza-yi 'īl-mīya*), che doveva nei secoli dare origine alle note università medievali. [Vedi la biografia di *ǦA'FAR AL-ṢĀDIQ*].

Imam Riḍā, l'unico imam che fu intimo con la corte abbaside, ebbe speciale importanza come fonte dell'insegnamento ṣūfī sia nell'Islam šī'ita che in quello sunnita, ma ebbe anche un aspetto quasi regale. Ancora oggi si parla di lui come dello Šāh del Khorasan e, durante tutti questi secoli, i regnanti persiani sono stati i custodi degli enormi capitali legati al suo mausoleo a Mašhad.

Dopo la sua morte, gli Abbasidi ripresero una stretta sorveglianza delle attività dei suoi successori, che per la maggior parte del tempo rimasero prigionieri o sotto stretta sorveglianza fino alla scomparsa del dodicesimo imam, Muḥammad al-Mahdī. Durante l'occultamento minore, questi continuò i contatti con la comunità šī'ita tramite le «porte» (*abwāb*, sing. *bāb*), ossia quattro venerabili uomini molto rispettati dalla comunità, ma con la morte dell'ultimo *bāb*, cominciò l'occultamento maggiore e la Šī'a duodecimana entrò in una nuova fase.

Durante i sei secoli successivi la Šī'a fu un movimento quietista dal punto di vista politico, ma la sua influenza e la sua consistenza continuarono ad aumentare in Persia e in India, mentre in Siria ebbe alti e bassi. Durante gli ultimi anni del X secolo, mentre gran parte della Persia e della Siria era governata dai Buyidi šī'iti duodecimani, e l'Egitto e l'Africa settentrionale erano sotto il controllo dei Fatimidi ismailiti, l'Islam sunnita sembrava combattere per sopravvivere. Fu solo con l'intervento dei Turchi sunniti, alleati col debole califfato abbaside, e con la sconfitta dei Fatimidi da parte dei crociati che il potere della Šī'a cominciò a declinare.

I Buyidi šī'ti erano persiani, mentre i Ghaznavidi e i Selgiuchidi sunniti erano turchi e gli Abbasidi erano arabi; ma sarebbe un errore concludere semplicisticamente che i Persiani erano šī'iti e gli Arabi e i Turchi erano sunniti. La situazione è molto più complessa. Se è vero che la maggior parte dei grandi dotti šī'iti duodecimani furono persiani e che sotto i Safavidi la Persia divenne quasi interamente šī'ita, è anche vero che durante la storia dell'Islam nei secoli X e XI la difesa intellettuale dell'Islam sunnita partì anche dalla provincia persiana del Khorasan nelle persone di al-Ǧuwaynī e al-Ġazālī. Inoltre, mentre i Turchi di fede sunnita fecero argine all'espansione della Šī'a nel secolo XI, cinque secoli dopo le tribù turche šī'ite mandarono al potere lo Šāh Ismā'īl in Persia e contribuirono a fare diventare la Šī'a duodecimana la religione di Stato della Persia safavide.

In ogni caso, con la distruzione del potere selgiuchide e di quello abbaside ad opera dei Mongoli, la Šī'a cominciò a guadagnare terreno ancora una volta. Il periodo che seguì le invasioni mongole del XIII secolo segnò una straordinaria diffusione della Šī'a duodecimana grazie alla comparsa di due eminenti statisti e dotti šī'iti, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī e 'Allāma Ḥillī, e all'espandersi di certi ordini ṣūfī, come i nūrbaḫšiti, che prepararono la strada al consolidamento del potere safavide in Persia in seguito alla divulgazione delle loro tendenze duodecimane.

Lo Stato safavide. Con l'avvento dei Safavidi nel XVI secolo, la Šī'a duodecimana per la prima volta si identificò con un preciso potere politico, proprio come aveva fatto l'Ismā'īlīya secoli prima con la creazione del califfato fatimide al Cairo e la Zaydīya col suo imamato nello Yemen. (Su scala minore lo stesso andava profilandosi in India con la formazione di piccoli regni di duodecimani nel Sud). Paradossalmente, i duodecimani, i

più numerosi fra gli šīʿiti, furono gli ultimi ad entrare nella scena politica.

I Safavidi, governando con l'appoggio della Šīʿa duodecimana, contribuirono a loro volta al diffondersi di questo movimento all'interno della Persia mentre sostenevano le comunità šīʿite al di là dei suoi confini. Venne a crearsi un'alleanza fra la monarchia persiana e gli *ʿulamāʾ* (dotti, sing. *ʿālim*) duodecimani. Mentre l'autorità centrale dei sovrani restava forte, si creò un buon equilibrio fra lo Stato e le autorità duodecimane, e infatti, alcune cariche religiose, come quelle del *ṣadr* (primo ministro) e dell'*imām ǧumʿa* (guida alla preghiera del venerdì) furono ricoperte dal sovrano. Tuttavia, quando il potere dello Stato cominciò a indebolirsi, gli *ʿulamāʾ* šīʿiti, sotto la guida di figure come Mullā Muḥammad Bāqir Maǧlisī (morto nel 1700), cercarono di conquistare maggiore potere e autorità quali rappresentanti dell'Imam Nascosto, cui apparteneva ogni forma di autorità, sia politica che religiosa. Eppure, quando lo Stato safavide fu distrutto in seguito all'invasione afgana nel 1722, invece di prendere il potere nelle loro mani e combattere per conservare lo Stato šīʿita, quasi tutti i maggiori *ʿulamāʾ* duodecimani scelsero la via del quietismo, anzi, molti di loro si ritirarono a Naǧaf in Iraq dedicandosi a interessi puramente religiosi.

Ritorno dell'attivismo. Per molti decenni, dal regno di Nādir Šāh (tra il 1736 e il 1747) e di Kārim H̱ān Zand (tra il 1750 e il 1779) all'avvento della dinastia qaǧarita nel 1779, la Šīʿa duodecimana rimase politicamente inattiva e in una posizione piuttosto marginale. Fu solo durante il lungo regno di Fatḥ ʿAlī Šāh, all'inizio del XIX secolo, che il potere degli *ʿulamāʾ* duodecimani cominciò ad aumentare. Il re favorì, anzi, incoraggiò i tribunali religiosi e cessò di nominare giudici, come era successo nel periodo safavide. I dotti religiosi vennero favoriti direttamente, mentre la posizione privilegiata dei discendenti del Profeta (i *sādāt*) tanto accentuata sotto i Safavidi si andò indebolendo.

Questo nuovo periodo di crescita del potere politico dei duodecimani portò gli *ʿulamāʾ* a partecipare ai più importanti avvenimenti politici, che culminarono nella Ribellione del Tabacco del 1891-1892 e infine nella Rivoluzione Costituzionale del 1906, in cui il loro ruolo fu centrale. Nonostante la partecipazione diretta delle autorità duodecimane al potere politico, tuttavia, in nessun momento del regno dei Qaǧari o dei Safavidi viene formulata una dottrina duodecimana sull'illegittimità del governo o dello Stato. Occasionalmente compare una figura come Mullā Aḥmad Narāqī, che nel suo *ʿAwāʾid al-ayyām* (Benefici del Tempo) caldeggia il rafforzamento del potere giuridico dei giureconsulti (*faqīh*), teoria che alcuni esperti hanno interpretato come antecedente storico della tesi del «governo del giureconsulto» (*vilāyat-i faqīh*) dell'ayatollah Khomeini. Ma anche accettando questa dubbia interpretazione, teorie del genere furono rare, anzi anomale. La posizione quasi unanime fu quella del dotto giureconsulto duodecimano forse più celebre dell'epoca, Šayḫ Murtaḍā Anṣārī, che per tutta la vita fu religiosamente contrario a qualsiasi attività di carattere politico, persino all'amministrazione della giustizia secondo la *šarīʿa*.

Durante la Rivoluzione costituzionale, gli *ʿulamāʾ* duodecimani si schierarono nell'uno e nell'altro campo del dibattito concernente il sistema parlamentare e la monarchia costituzionale. Mentre gli oppositori di questo sistema si strinsero attorno a Šayḫ Faẓl Allāh Nūrī, *ʿālim* duodecimano dominante in quel tempo, le forze favorevoli alla costituzione, sebbene spesso in parte secolarizzate e imbevute di idee liberali occidentali, si unirono anch'esse e furono sostenute da personaggi di spicco della classe degli *ʿulamāʾ*, come Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabāʾī e Sayyid ʿAbd Allāh Bihbahānī. Come risultato di questa partecipazione, con la vittoria finale delle forze a favore della costituzione, il potere dell'«ala liberale» degli *ʿulamāʾ* crebbe come mai prima, ed essa rimase, nonostante la modernizzazione che seguì nei settant'anni successivi, la classe di *ʿulamāʾ* politicamente più potente nell'intero mondo islamico.

Il governo pahlavi. Dal periodo della Rivoluzione costituzionale e per tutto il periodo pahlavi, il potere degli *ʿulamāʾ* diminuì rispetto a quello dell'epoca qaǧarita, pur rimanendo ancora notevole. A mano a mano che il potere dello Stato cresceva sotto il regno di Riẓā Šāh Pahlavi (1925-1941), il potere giuridico venne tolto dalle mani degli *ʿulamāʾ* e restituito al governo. Fu loro tolto anche il compito dell'istruzione, ma le istituzioni scolastiche tradizionali furono lasciate sopravvivere e di fatto potenziate sotto il regno di Muḥammad Riẓā Šāh (1941-1979), che ebbe un atteggiamento più indulgente del padre verso gli *ʿulamāʾ*.

Durante questo periodo, l'erosione del potere degli *ʿulamāʾ* non derivò tanto da un'azione diretta del governo (anche se certe leggi, come la riforma agraria, danneggiarono gli *ʿulamāʾ*) quanto dal processo generale di modernizzazione. Ma, dato che il governo non si oppose in alcun modo all'attività religiosa, andò aumentando la reazione religiosa alla secolarizzazione e alla modernizzazione. All'inizio tale reazione si manifestò soprattutto con una vera e propria rinascita della cultura e del pensiero religioso della Šīʿa e, infine, con un'azione sociopolitica di opposizione al processo di modernizzazione. In questo campo non tutte le voci degli šīʿiti duodecimani concordavano, e le voci di dissenso non erano tutte di carattere religioso. La maggior parte delle autorità duodecimane continuò a predicare la tradizionale dottrina di astensione dal coinvolgimento diret-

to in politica, mentre chi capeggiava l'opposizione politica, all'inizio, proveniva spesso dalla sinistra secolare, pur facendo uso di immagini, simboli e slogan di origine šī'ita. Alla fine, tuttavia, la minoranza šī'ita che predicava il controllo politico diretto e il governo della società l'ebbe vinta, distruggendo gli alleati secolari e riducendo al silenzio, almeno per il momento e almeno all'interno dell'Iran, quei duodecimani che predicavano la dottrina politica tradizionale del quietismo e il rifiuto dell'attività mondana.

Rivoluzione islamica. Con la Rivoluzione del 1978-1979, la Šī'a duodecimana entrava, quindi, in una nuova fase della sua storia. Mentre non possiamo ancora giudicare o valutare dal punto di vista religioso la natura, la direzione e il risultato di questa parte della storia (ma se ne possono vedere le immediate conseguenze politiche, economiche e sociali), è certo che questo avvenimento avrà un effetto rilevante non solo sul futuro del ruolo della Šī'a duodecimana in Iran, ma anche sul destino della Šī'a in quei paesi con minoranze šī'ite. Influirà anche sulla questione della salvaguardia dell'unità o sulla possibilità di ulteriori frammentazioni del movimento šī'ita stesso.

Lo sviluppo del pensiero šī'ita. Anche se è intrecciato con lo sviluppo del pensiero islamico in generale, il pensiero della Šī'a duodecimana ha un suo preciso sviluppo storico. Per maggiore chiarezza divideremo questo sviluppo in cinque periodi.

Primo periodo: l'era degli imam. Il primo periodo, che è singolare in quanto contiene subito le radici e i contenuti basilari di tutto il futuro pensiero duodecimano, va dalla vita del Profeta e degli imam fino all'occultamento del dodicesimo imam. Questo periodo di gestazione di tre secoli vide non solo la raccolta dei detti del Profeta e degli imam (*aḥādīṯ*), che insieme al Corano costituiscono la fonte di tutto il pensiero šī'ita, dalla legge alla teologia e alla filosofia, ma anche la nascita delle prime scuole specifiche del pensiero šī'ita, specialmente al tempo del quinto e del sesto imam. Verso il IX secolo la legge ǧa'farita era già formulata, il pensiero teologico e teosofico cominciava a prendere forma, e altre scienze intellettuali e occulte cominciavano ad essere coltivate secondo la visione dei duodecimani.

Secondo periodo: dal IX all'XI secolo. Questo periodo, che coincide con l'avvento dei Buyidi in Persia e in Iraq, vide sorgere il primo gruppo di eminenti dotti duodecimani che codificarono gli insegnamenti degli imam e portarono la dottrina šī'ita alla sua prima età dell'oro. Particolarmente degno di essere ricordato è Muḥammad al-Kulaynī (morto nel 941), autore del *Kitāb al-kāfī*, forse la più influente delle quattro raccolte di *ḥadīṯ* šī'iti. Al-Kulaynī, nato e istruito vicino a Qom, insegnò a Bagdad, dove fu sepolto. Il *Kitāb al-kāfī* consiste di tre parti: l'*uṣūl*, che tratta di teologia, profetologia, teodicea e altri argomenti simili; il *furū'*, che si occupa di giurisprudenza; e una sezione finale di articoli su argomenti vari.

Ad al-Kulaynī seguirono altri due grandi dotti della tradizione šī'ita, Ibn Bābūya (o Ibn Bābawayhi, noto anche come Ṣadūq, morto nel 991/2) e Muḥammad al-Ṭūsī (morto nel 1067/8), fondatore dell'università duodecimana di Naǧaf, ancora oggi il più importante e antico centro culturale šī'ita. Un altro eminente dotto duodecimano del tempo fu Sayyid Šarīf al-Raḍī (morto nel 1016), che raccolse i detti di 'Alī nel *Nahǧ al-balāġa*, detti che molti studiosi occidentali moderni, contrariamente all'opinione duodecimana tradizionale e contemporanea, reputano siano stati scritti dallo stesso Sayyid Šarīf al-Raḍī.

Un allievo di Ibn Bābūya e di Sayyid Šarīf al-Raḍī, Šayḫ al-Mufīd, segna l'inizio della teologia duodecimana razionale. Sebbene la famiglia nawbaḫtita avesse cominciato a utilizzare certe tesi mu'tazilite nel pensiero duodecimano del IX secolo, toccò a Šayḫ Muḥammad al-Mufīd (morto nel 1022) inaugurare l'ampio uso delle argomentazioni razionali nei dibattiti religiosi.

Terzo periodo: dall'XI al XIII secolo. Il terzo periodo del pensiero duodecimano si estende dalla caduta dei Buyidi e dalla temporanea eclissi della Šī'a fino all'invasione mongola. L'opposizione selgiuchide alla Šī'a ebbe nel complesso l'effetto di diminuire l'intensa attività intellettuale duodecimana dei due secoli precedenti. Ciò nondimeno, vi furono alcune figure di spicco, tra cui Abū Ǧa'far al-Ṭūsī (morto nel 1068), autore del famoso *Kitāb al-istibṣār* (Libro della ricerca) e del *Tahḏīb al-aḥkām* (Purificazione dei princìpi), e Abū 'Alī Ṭabarsī (morto nel 1153/4), noto per il suo commentario al Corano, *Maǧma' al-bayān* (Compendio del Discorso).

Quarto periodo: dal XIII al XVI secolo. L'invasione mongola, nonostante gli effetti devastanti, segnò anche l'inizio di una nuova fase di diffusa attività intellettuale islamica. Questo quarto periodo inizia con la grande personaltà di Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (morto nel 1274), che non solo ridiede vita alla filosofia di Avicenna nella matrice del pensiero duodecimano, ma scrisse anche il *Kitāb al-taǧrīd*, considerato il primo lavoro sistematico della teologia duodecimana e, senza dubbio, il testo più letto su questo argomento. Naṣīr al-Dīn fu anche promotore della rinascita del sapere duodecimano, le cui conseguenze si fecero sentire nei secoli successivi durante e oltre il periodo safavide. Il suo contemporaneo Naǧm al-Dīn Muḥaqqiq al-Ḥillī (morto nel 1277), esperto nei princìpi della giurisprudenza (*uṣūl*) duodecimana, scrisse l'autorevole *Kitāb al-ma'āriǧ* (Libro della Bilancia) e l'egualmente famoso *Šarā'i' al-islām* (Leg-

gi dell'Islam), dove sviluppò la scienza dell'applicazione di questi princìpi (*furū'*).

Ǧamāl al-Dīn 'Allāma al-Ḥillī (morto nel 1325), successore e allievo di Ṭūsī, fu uno dei più prolifici ed eclettici fra gli intellettuali della Šī'a duodecimana, a un tempo teologo, giurista, filosofo e politologo. Agì anche direttamente sulla scena politica, adoperandosi per la conversione alla Šī'a duodecimana del sovrano ilḫanide Ölǧeitu e partecipò alle dispute religiose, rispondendo alle critiche dei sunniti contro la Šī'a e attaccando il Sunnismo stesso. Il suo polemico *Minhāǧ al-kirāma* (La via della generosità) fu a sua volta confutato da Ibn Taymīya. Al-Ḥillī è anche particolarmente noto negli annali del pensiero duodecimano per il suo *Kašf al-murād* (Scoperta della fine desiderata), commentario del *Taǧrīd* di Ṭūsī e primo di una lunga serie di saggi e commenti scritti su questo lavoro durante i sette secoli seguenti.

Questo periodo è anche caratterizzato dallo sviluppo della filosofia islamica nel clima specifico dei duodecimani per mano di personaggi come Ṣā'in al-Dīn ibn Turka Iṣfahānī (morto nel 1427), la famiglia daštakita e Ǧalāl al-Dīn Dawānī (morto nel 1502/3), teologo e filosofo che iniziò come musulmano sunnita e finì per convertirsi alla Šī'a. La maggioranza di questi filosofi divenne ben presto seguace della scuola peripatetica di Ibn Sīnā, rilanciata da Ṭūsī e da Quṭb al-Dīn Šīrāzī (morto nel 1310/11 oppure nel 1316/7) e dalla scuola illuminativa o išrāqita di Suhrawardī (morto nel 1191).

In questo periodo, gli insegnamenti gnostici del sufi andaluso Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī (morto nel 1240), sunnita, cominciarono a penetrare nei circoli duodecimani e ad integrarsi con la gnosi šī'ita (*'irfān-i šī'ī*). Gnostici duodecimani come Sayyid Ḥaydar Āmulī (XIV secolo), autore del *Ǧāmi' al-asrār*, una sintesi della gnosi šī'ita, e Ibn Abī Ǧumhūr Aḥsā'ī (morto dopo il 1496), autore del *Kitāb al-muǧlī*, furono discepoli sia della scuola di Ibn 'Arabī, sia della gnosi che derivava dagli insegnamenti degli imam duodecimani. Altre figure del Sufismo duodecimano di questo periodo sono Ibn Ṭā'us (XV secolo), Sayyid Muḥammad Nūrbaḫš (morto nel 1464) e Muḥsin Kāšifī (morto nel 1500/1 o nel 1504/5), che furono tutti di notevole rilevanza per la successiva conversione della Persia alla Šī'a duodecimana. Nel corso di questo sviluppo, l'ordine Kubrawīya in generale ebbe un notevole influsso, ma anche più significativo fu quello della Ṣafavīya. Quest'ultimo ordine specificatamente ṣūfī duodecimano, fondato da Ṣafī al-Dīn Ardibīlī, doveva dare l'avvio a una nuova fase della storia della Šī'a con la conquista della Persia ad opera di Šāh Ismā'īl Ṣafavī nel 1499.

Quinto periodo: dal XVI al XX secolo. La quinta e ultima fase della storia del pensiero duodecimano comincia con la dichiarazione dei sovrani safavidi che riconoscevano la Šī'a duodecimana come religione di Stato in Persia, dichiarazione valida tutt'oggi. Naturalmente l'appoggio dello Stato incrementò la rinascita del pensiero duodecimano in quasi ogni campo. La giurisprudenza e la teologia fiorirono grazie a studiosi come 'Alī ibn Ḥusayn Karakī, già celebre prima dell'avvento dei Safavidi. I sovrani invitarono altri giuristi e teologi a Isfahan e in altre grandi città persiane da Ǧabal 'Āmil nel Bahrein e da Ḥilla in Iraq.

Una delle figure più caratteristiche fu Šayḫ Bahā' al-Dīn 'Āmilī, capo religioso (*šayḫ al-islām*) di Isfahan, che fu giurista, teologo, sufi, matematico, architetto e poeta. Si adoperò per divulgare la giurisprudenza duodecimana scrivendo il *Ǧāmi'-i 'abbāsī* sulla giurisprundenza in persiano, mentre componeva numerose poesie ṣūfī in un persiano talmente semplice che poteva essere capito dagli uomini della strada e dei bazar. Il suo contemporaneo e amico, Mīr Dāmād (morto nel 1630), fondò la nuova scuola di filosofia islamica che oggi è conosciuta col nome di «Scuola di Isfahan»; scrisse numerose opere in arabo e in persiano, la più importante delle quali è forse il *Qabasāt*. Il suo discepolo Ṣadr al-Dīn Šīrāzī (Mullā Ṣadrā, 1640) è senza dubbio il più grande degli ultimi filosofi islamici; esercitò un enorme influsso non solo in Persia, ma anche in India, dove il suo monumentale *Al-asfār al-arba'a* (Quattro viaggi), sintesi dei suoi insegnamenti teosofici, fu tradotto in urdu solo nel corso del XIX secolo. I suoi discepoli diretti più famosi, Mullā Muḥsin Fayḍ Kāšānī (morto nel 1680) e 'Abd al-Razzāq Lāhīǧī (morto nel 1661/2) si interessarono maggiormente alle scienze religiose, al *kalām*, e al Sufismo, tuttavia la «teosofia trascendente» (*al-ḥikma al-muta'āliya*) di Mullā Ṣadrā cominciò ad attrarre seguaci dovunque e divenne ben presto la scuola intellettuale centrale della Šī'a duodecimana.

Verso la fine del periodo safavide, gli attacchi di una corrente antifilosofica e antiṣūfī fecero sì che il Sufismo divenisse un movimento clandestino e che la scuola di Mullā Ṣadrā si riducesse al minimo. Era l'età di Muḥammad Bāqir Maǧlisī, autore della monumentale enciclopedia duodecimana *Biḥār al-anwār* e di numerose opere di giurisprudenza e di teologia. In questo periodo furono scritti anche trattati di devozione popolare.

Dopo un periodo di temporanea incertezza e confusione, caratterizzato dall'invasione afgana, dalla conquista della Persia da parte di Nādir Šāh e dal governo di Karīm Ḫān Zand, l'affermazione dei Qaǧari nel 1779 portò alla rinascita del pensiero duodecimano. Il secolo XIX vide non solo i maggiori giuristi e teologi già menzionati, ma anche numerosi filosofi illustri come Mullā 'Alī Nūrī (morto nel 1831), Mullā 'Alī Zunūzī (morto nel 1889), Āqā Muḥammad Riḍā Qumša'ī

(morto nel 1888) e Ḥāǧǧī Mullā Hādī Sabziwārī (morto nel 1871), il più famoso filosofo qaǧarita il cui *Šarḥ Al-Manẓūma* è ancora oggi uno dei testi filosofici più letti. Questi studiosi ripresero gli insegnamenti di Mullā Ṣadrā e quelli di Ibn ʻArabī inquadrandoli nel pensiero duodecimano. I loro discepoli furono a loro volta gli insegnanti diretti di eminenti filosofi duodecimani del tardo periodo qaǧarita e pahlavi, fra cui ricordiamo Sayyid Abū al-Ḥasan Rafīʻī Qazwīnī, Sayyid Muḥammad Kāẓim ʻAṣṣār e ʻAllāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʼī, che morirono tutti nella seconda metà del XX secolo. Questo periodo rappresenta, infatti, l'era più feconda e attiva, durante la quale la tradizione intellettuale duodecimana incontrò la sfida dell'Occidente moderno per la prima volta, il pensiero duodecimano tradizionale fu ravvivato e il modernismo islamico cominciò a penetrare in alcune componenti della Šīʻa duodecimana.

Dottrine della Šīʻa duodecimana e del Sunnismo a confronto

La Šīʻa duodecimana ha in comune con l'Islam sunnita la fede nell'unità di Dio, il testo del Corano e la funzione profetica di Muḥammad, compresa la finalità della sua funzione profetica e la credenza negli avvenimenti escatologici descritti nel Corano e negli *ḥadīṯ*. Ne differisce per l'importanza data alla qualità della giustizia (*ʻadl*) in quanto innata e intrinseca alla natura divina e per il significato dell'imam con tutte le conseguenze che questa dottrina comporta per quanto concerne la conoscenza esoterica, il ruolo dell'*ʻaql* o intelletto e l'atteggiamento verso le scienze intellettuali. Ancora in contrasto col Sunnismo, per il quale *ḥadīṯ* significa i detti del Profeta, nelle sue raccolte di *ḥadīṯ* la Šīʻa include i detti degli imam, sebbene distingua chiaramente fra tradizioni profetiche (*al-ḥadīṯ al-nabawī*) e tradizioni degli imam (*al-ḥadīṯ al-walawī*). Quanto alle tradizioni profetiche, le linee di trasmissione sono solitamente diverse per i musulmani sunniti e per quelli šīʻiti, ma il contenuto della maggior parte dei detti coincide. [Vedi *ḤADĪṮ*].

La Šīʻa duodecimana possiede la stessa legge sacra (*šarīʻa*) dell'Islam sunnita, con piccole differenze negli aspetti rituali, essenzialmente non più grandi delle differenze fra le quattro scuole sunnite stesse. Le regole sulle transazioni sono simili nella maggior parte dei casi; le eccezioni più importanti sono l'accettazione šīʻita del matrimonio temporaneo (*mutʻa*) e una tassa religiosa (*ḫums*) oltre alla tassa religiosa generale (*zakāt*) accettata dai sunniti. Tutto sommato, nonostante le tante polemiche con i sunniti nei secoli passati, la Šīʻa rappresenta un aspetto essenziale dell'ortodossia islamica e ha le sue radici nella rivelazione coranica e nell'anima del Profeta, proprio come il Sunnismo.

Le dottrine dei duodecimani possono sintetizzarsi nei «princìpi di religione» (*uṣūl al-dīn*) come affermano i detti degli imam. Questi princìpi comprendono *tawḥīd* (attestazione dell'unità di Dio); *ʻadl* (accettare che Dio è giusto per natura); *nubūwa* (profezia o accettazione della funzione profetica di tutti i profeti a cominciare da Adamo per finire col profeta dell'Islam); *imāma* (accettazione dei dodici imam da ʻAlī fino al Mahdi); e *maʻād* (accettare l'immortalità dell'anima, la responsabilità dell'uomo delle proprie azioni, il giudizio divino e gli stati del paradiso, del purgatorio e dell'inferno assegnati all'uomo secondo i frutti delle sue azioni e della misericordia divina).

I duodecimani intendono questi princìpi, come pure il Corano e gli *ḥadīṯ*, non solo secondo il loro significato immediato, ma anche secondo il loro senso e la loro realtà interiore. Così *taʼwīl*, il processo di muoversi dall'esterno all'interno, viene sottolineato in ogni aspetto della Šīʻa duodecimana, che si tratti delle scienze coraniche o dell'interpretazione dei riti religiosi. Secondo l'interpretazione duodecimana del concetto di imam e del potere della *wilāya*, vi è un carattere esoterico persino negli aspetti essoterici. Si potrebbe di fatto affermare che, mentre l'Islam sunnita separa nettamente l'aspetto essoterico da quello esoterico, identificando quest'ultimo col Sufismo, per i duodecimani, oltre alla presenza del Sufismo nel suo aspetto šīʻita, l'esoterismo fluisce fin nell'ambito essoterico conferendo un aspetto mistico ad ogni manifestazione della Šīʻa, compresa la devozione popolare.

Giurisprudenza. La Šīʻa duodecimana, come l'Islam sunnita, sottolinea l'importanza della legge divina (*šarīʻa*) e la necessità di seguirne le norme, la maggior parte delle quali sono essenzialmente quelle dell'Islam sunnita. La giurisprudenza duodecimana, o *fiqh*, benché analoga alle scuole sunnite di *fiqh* nell'accettazione del Corano e degli *ḥadīṯ* come fonti basilari della legge, ne differisce per alcuni aspetti importanti. Le quattro scuole sunnite di legge riconoscono tutte con diversi gradi di accentuazione l'uso di *iǧmāʻ* (consenso della comunità) e *qiyās* (analogia) come mezzi per ricavare le norme legali, quando il Corano, gli *ḥadīṯ* e la *sunna* non offrono una guida diretta.

Imposizioni divine. Per i duodecimani, tuttavia, ogni avvenimento nel mondo è il risultato dell'imposizione divina (*ḥukm*), che comprende anche i detti e le azioni degli imam. Basandosi sulla famosa affermazione del Profeta (lo *ḥadīṯ al-ṯaqalayn*) fatta ai suoi compagni secondo la quale, dopo la morte, egli avrebbe lasciato ai musulmani il Corano e la sua famiglia, i duodecimani derivano il loro *fiqh* interamente dalle imposizioni det-

tate dal Profeta e dagli imam e considerano tanto *iǧmāʿ* che *qiyās* inammissibili per l'elaborazione dei princìpi giuridici. A questo scopo essi ammettono solo due fonti: il Corano e gli *ḥadīṯ*, e la *sunna* intesi in senso šīʿita. Per *ḥadīṯ*, infatti, intendono nient'altro che i commentari sul Corano e l'ampliamento degli insegnamenti del Corano fatti dal Profeta e dagli imam, cosicché il Corano diventa sostanzialmente l'unica fonte della *šarīʿa*.

L'autorità giuridica spetta unicamente al Profeta e agli imam. Secondo il *Furūʿ al-kāfī* di al-Kulaynī, questa autorità fu trasferita dall'imam Ǧaʿfar al-Ṣādiq ai giuristi (*fuqahāʾ*), che, in assenza degli imam, ricevono l'autorità dall'Imam Nascosto, o dal Mahdi. Infatti i veri giudici dovrebbero essere scelti dagli imam e, secondo il credo duodecimano, non si dovrebbero accettare giudici scelti dalle autorità politiche, se non in caso di necessità e in situazioni che consigliano la *taqīya*, «dissimulazione». [Vedi *TAQĪYA*].

Iǧtihād. Il concetto duodecimano di *iǧtihād* (uso della riflessione giuridica) implica, quindi, non tanto il trarre conclusioni da Corano, *ḥadīṯ*, *iǧmāʿ* e *qiyās* e sulla base di essi, quanto il cercare la soluzione ai problemi che si presentano alla comunità o all'individuo ricorrendo soltanto al Corano e agli *ḥadīṯ* (compresi i detti degli imam) e basandosi completamente sull'emulazione del Profeta e degli imam e sulla loro interpretazione degli insegnamenti coranici. In questo senso per i duodecimani l'*iǧtihād* ha un raggio d'azione più limitato che per i sunniti, ma dal punto di vista della pratica vera e propria si può dire che per la Šīʿa duodecimana l'*iǧtihād* abbia un ruolo più centrale e più vitale. Nell'Islam sunnita si dice che le porte dell'*iǧtihād* siano state chiuse fin dal tempo della nascita delle scuole di legge, un migliaio di anni fa, mentre per i duodecimani, quelle porte sono rimaste sempre aperte. Difatti, si suppone che un duodecimano imiti e segua un *muǧtahid* vivente, ossia la persona che può praticare l'*iǧtihād*. Qualsiasi persona che raggiunga il grado di *iǧtihād* deve dedurre di nuovo le ingiunzioni della legge dalle fonti tradizionali, e i *muǧtahid* hanno sempre esercitato un potere e un'influenza maggiore nella Šīʿa duodecimana che nell'Islam sunnita, specialmente a partire dal tardo periodo safavide. [Vedi *IǦTIHĀD*].

Un altro aspetto tipico della giurisprudenza duodecimana è l'istituzione della «fonte di imitazione» o *marǧaʿ-i taqlīd*. Verso la metà del XIX secolo, mentre andava aumentando il potere dei *muǧtahid*, venne creata la carica del *muǧtahid* supremo che tutti i duodecimani dovevano imitare. Questo cambiamento fu stabilito da Šayḫ Murtaḍā Anṣārī (morto nel 1864), che formulò la dottrina nel suo *Farāʾid al-uṣūl* (Le perle preziose di Usūl). L'istituzione fu osservata per oltre un secolo fino al 1962, anno della morte dell'ayatollah Burūǧirdī, ultimo *muǧtahid* ad essere universalmente accettato come capo supremo della gerarchia duodecimana e imitato da tutti i duodecimani.

L'importanza dell'*iǧtihād*, nell'uso corrente fattone dai duodecimani, tuttavia, non è stata sempre la stessa per tutti i componenti della comunità. Durante il periodo safavide si accese una lotta accanita fra gli aḫbāriti da un lato, che si basavano soltanto sui detti (*aḫbār*) del Profeta e degli imam inclusi nelle quattro raccolte canoniche degli *ḥadīṯ* šīʿiti, e gli uṣūliti dall'altro, che ricorrevano all'uso della ragione per i princìpi (*uṣūl*) della giurisprudenza e la loro applicazione partendo dal Corano e dagli *ḥadīṯ*. Il fondatore della scuola aḫbārita fu Muḥammad Amīn Astrābādī (morto nel 1623/4), che, nel suo *Al-fawāʾid al-madanīya* (Benefici civili), attaccò duramente i *muǧtahid* accusandoli di distruggere l'Islam. Nel primo periodo qaǧarita, durante la guerra russo-persiana, un capo religioso aḫbārita di nome Mīrzā Muḥammad Aḫbārī del Bahrein promise al sovrano Fatḥ ʿAlī Šāh la testa del generale russo, se bandiva gli uṣūliti. Quando Mīrzā Muḥammad mantenne la promessa e gli portò la testa del generale, Fatḥ ʿAlī Šāh, temendo il suo potere, lo esiliò in Iraq. Da allora, l'influsso aḫbārita, che era stato fortissimo nel periodo Zand, cominciò a declinare e fu presto totalmente eclissato con la pubblicazione delle opere di Uṣūlī Muḥammad Bāqir Waḥīd Bihbahānī (morto nel 1792). Il secolo XIX divenne, di conseguenza, l'età d'oro della scienza dei princìpi giuridici, *uṣūl al-fiqh*, e il periodo in cui i *muǧtahid* diventarono potenti.

Il dibattito aḫbāriti-uṣūliti, che ha caratterizzato molto del pensiero duodecimano degli ultimi secoli, sotto molti aspetti somiglia al precedente dibattito muʿtaziliti-ašʿariti nell'Islam sunnita, ma, naturalmente, nel contesto degli elementi e dei fattori tipici della Šīʿa duodecimana. Gli uṣūliti insistono sulla capacità della ragione di interpretare il Corano e gli *ḥadīṯ* e sulla necessità dell'*iǧtihād*. Non accettano acriticamente i quattro codici canonici di *ḥadīṯ* šīʿiti e fanno affidamento sull'interpretazione aggiornata e viva di queste fonti della legge al punto di proibire l'imitazione di un *muǧtahid* sorpassato. Gli aḫbāriti si oppongono agli uṣūliti su tutti questi punti, e criticano specialmente il ruolo che questi ultimi riconoscono alla ragione nell'interpretazione delle regole della legge divina. [Vedi *LEGGE ISLAMICA*].

Filosofia e teosofia. La posizione dei duodecimani nei riguardi delle cosiddette scienze intellettuali (*al-ʿulūm al-ʿaqlīya*) fu sin dall'inizio più positiva di quella della scuola di teologia (*kalām*) che dominò l'Islam sunnita dal IV secolo islamico (X d.C.). Questo atteggiamento più aperto si ritrova in alcuni detti di imam dei secoli VI e VIII, per non parlare dei discorsi metafisici di

ʿAlī, contenuti nel *Nahǧ al-balāġa*. Il risultato fu che anche la filosofia o teosofia (*al-ḥikma al-ilāhīya*) costituì un aspetto importante del pensiero religioso duodecimano, che è ben lontano dall'essere solo filosofia greca in abiti arabi o persiani.

Filosofia. Molti dei primi filosofi islamici, come al-Fārābī e Ibn Sīnā (Avicenna), erano duodecimani o avevano tendenze duodecimane, ma dall'invasione mongola e dalla comparsa di Naṣīr al-Dīn Ṭūsī in poi la filosofia islamica si rifugiò soprattutto nel mondo šīʿita, e alcuni dei maggiori pensatori islamici dopo Ṭūsī, come Ibn Turkah Iṣfahānī, Mīr Dāmād e Mullā Ṣadrā, furono anche filosofi duodecimani.

La filosofia islamica posteriore a Suhrawardī e Ṭūsī si rifece direttamente anche a fonti duodecimane, specialmente al *Nahǧ al-balāġa* e all'*Uṣūl al-kāfī* di al-Kulaynī. Non si può studiare un testo come l'*Asfār* di Mullā Ṣadrā senza rendersi conto dell'importanza centrale degli insegnamenti del Corano secondo l'interpretazione del Profeta e degli imam e del *corpus* di *ḥadīṯ* šīʿita per lo sviluppo della filosofia islamica più recente. Alcune delle pagine più significative del pensiero religioso e teologico šīʿita, comunemente inteso, si trovano proprio in questi ultimi lavori. [Vedi *FALSAFA* e *IŠRĀQĪYA*].

Scienze religiose e teologia (kalām). Fin dall'inizio la Šīʿa ha insistito sull'importanza del sapere religioso. Mentre erano esclusi dal potere mondano, i primi šīʿiti, compresi naturalmente gli imam, dedicarono le loro energie alla diffusione del sapere religioso, quale era stato trasmesso dal Profeta tramite la catena degli imam. Questo sapere comprendeva i commentari al Corano, gli *ḥadīṯ*, la legge e le scienze esoteriche. Gradualmente andò formandosi una notevole quantità di opere religiose specificamente duodecimane in quasi ogni campo. Dopo il *Nahǧ al-balāġa* e la *Ṣaḥīfa al-saǧǧādīya* (Pergamena di Saǧǧād) dell'imam Zayn al-ʿĀbidīn, le opere religiose distintamente šīʿite più importanti sono i quattro codici dei detti del Profeta e degli imam raccolti durante il X e l'XI secolo: il *Kitāb al-kāfī* di al-Kulaynī, il *Man yaḥḍuruhu al-faqīh* di Ibn Bābūya, e il *Kitāb al-tahḏīb* e il *Kitāb al-istibṣār* di Muḥammad al-Ṭūsī. Da quel momento tutto il pensiero religioso duodecimano, filosofico, teologico, giuridico e politico si è rifatto a queste quattro raccolte canoniche o *al-kutub al-arbaʿa*.

Il *kalām*, la disciplina che si occupa della difesa razionale dei princìpi della fede, nella Šīʿa duodecimana si sviluppò più tardi che nell'Islam sunnita e nella Šīʿa ismailita. I duodecimani cominciarono a occuparsi del *kalām* in modo sistematico con Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, il cui *Kitāb al-taǧrīd* è il primo notevole lavoro duodecimano sul *kalām*, commentato in seguito da generazioni di teologi a cominciare dal suo discepolo famoso, ʿAllāma al-Ḥillī. Il *kalām* šīʿita si rinvigorì nel periodo safavide quando ʿAbd al-Razzāq Lāhīǧī scrisse testi fondamentali riguardanti questa disciplina. In questo periodo, tuttavia, i filosofi (*ḥukamā-yi ilāhī* in persiano) si opposero con forza a tutta la scienza del *kalām* affermando che la «scienza di Dio» o teologia in senso universale era l'argomento della loro disciplina piuttosto che la scienza dei *mutakallimūn*, coloro che seguivano lo studio noto tecnicamente come *kalām*. [Vedi *KALĀM*].

Pensiero politico e sociale. Durante quasi tutta la sua storia la Šīʿa duodecimana ha seguito l'esempio dell'imam Ḥasan e della maggioranza degli altri imam, in quanto si è tenuta lontana dal mondo quotidiano e dai suoi intrighi politici, evitando persino l'amministrazione della giustizia e trasformando la sconfitta temporale in vittoria spirituale, ponendo davanti a sé un ideale politico che coincide con il governo dell'imam e con la *parusia* che questi realizzerà. Gli imam stessi scansavano l'attività politica diretta, anche quando ne nasceva l'occasione – come nel caso dell'imam Ǧaʿfar al-Ṣādiq, cui Abū Muslim offrì il califfato – oppure gliela si impediva – come nel caso dell'imam Riḍā, che fu avvelenato dopo essere stato scelto come successore del califfo abbaside al-Maʾmūn.

Rapporto col potere. Ciò nonostante, il caso dell'imam Ḥusayn, che si ribellò al califfo omayyade Yazīd, presenta l'altro aspetto della Šīʿa, ossia quello della protesta politica contro l'iniquità e l'ingiustizia. Dopo l'occultamento del dodicesimo imam, quasi tutti i più importanti giuristi e dotti duodecimani riconfermarono la teoria politica secondo la quale il califfato sunnita era illegittimo e il vero sovrano del mondo era l'Imam Nascosto, mentre in sua assenza si doveva accettare, a certe condizioni, il sovrano o il sultano che fosse giusto e che appoggiasse, o almeno permettesse, la pratica della Šīʿa, anche se, nonostante questo concetto, vi furono occasionalmente rivolte šīʿite contro l'autorità stabilita. Con la fondazione di un regno šīʿita duodecimano sotto i Safavidi in Persia, oppure, su scala minore, con la fondazione di Stati duodecimani nel Bijapur e in altri Stati del Deccan in India, questo accordo fra le autorità šīʿite e lo Stato fu, in un certo senso, formalizzato e servì come base di un patto fra religione e Stato su cui fondare l'ordine sociopolitico. Nella Persia dei Qaǧari, in una o due occasioni, l'accordo fu abbandonato in favore della teoria del governo diretto dei giuristi, come nel caso di Mullā Aḥmad Narāqī (morto nel 1828/9) secondo l'interpretazione di certi personaggi a lui successivi, mentre altri, come Sayyid Muḥammad Bāqir Šaftī (morto nel 1844), presero nelle proprie mani l'amministrazione della giustizia. Tuttavia, solo con la dichiara-

zione sul governo dei giureconsulti (*vilāyat-i faqīh*), fatta dall'ayatollah Khomeini, la classica teoria šī'ita fu respinta a favore di un governo diretto dei giuristi e quest'ultima concezione fu messa in pratica.

Problemi socio-economici. Per quanto riguarda il pensiero sociale, le idee dei duodecimani non differiscono molto da quelle dei sunniti, a partire dall'importanza primaria che entrambi danno alla famiglia, come unità sociale fondamentale. La Šī'a duodecimana permette il matrimonio temporaneo (*mut'a*) che, benché fosse chiaramente praticato al tempo del Profeta, fu bandito dall'Islam sunnita sotto il califfato di 'Umar. Inoltre, le scuole di legge šī'ite, più di quelle sunnite, insistono sull'eredità alle donne e ai minori della famiglia prima che ai fratelli e alle sorelle.

Quanto all'ordine economico, sebbene le corporazioni di arti e mestieri e gli ordini di cavalleria, che risalivano ad 'Alī, esistessero in tutto il mondo islamico, essi si integrarono facilmente nel mondo religioso e nella fede dei duodecimani ed ebbero un legame organico e aperto con gli aspetti formali, essoterici della religione più di quanto non avvenisse con i sunniti. Difatti, anche nel mondo sunnita l'atmosfera religiosa degli ordini delle corporazioni (*aṣnāf*) e di quelli della cavalleria (*futūwāt*) somigliava a quella della Šī'a, dato che tali organizzazioni erano legate agli ordini ṣūfī, per la maggior parte dei quali le catene di trasmissione (*silsila*) risalgono ad 'Alī. (Anche nella Šī'a, tuttavia, dove queste organizzazioni erano legate alla dimensione formale ed essoterica della religione, vi sono stati importanti ordini ṣūfī, come lo Ḫāksār, che agganciarono le corporazioni e le associazioni cavalleresche alla struttura religiosa generale).

Pratiche religiose. I duodecimani condividono con i sunniti la credenza nell'esecuzione rituale obbligatoria delle preghiere canoniche (*ṣalāt* o *namāz*), del digiuno (*ṣāwm*) e del pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*), pur con alcune piccole differenze rispetto alle quattro scuole di legge sunnite. Nel caso delle preghiere, ad esempio, restano invariati i tempi, i numeri e le posizioni, ma i duodecimani aggiungono due formule nel richiamo alla preghiera (*aḏān*) e, solitamente, riuniscono le preghiere del mezzogiorno e del pomeriggio, così come quelle della sera e della notte, invece di interporre una o due ore fra di esse. Ancora, il digiuno viene iniziato solitamente alcuni minuti prima e terminato alcuni minuti dopo rispetto alla pratica sunnita; vi sono egualmente differenze trascurabili nelle cerimonie dello *ḥaǧǧ*, la più importante delle quali è una circumambulazione in più della Ka'ba per gli šī'iti.

Riti speciali. Ciò che è più caratteristico delle pratiche religiose duodecimane è, invece, l'esecuzione di certi riti in aggiunta a quelli obbligatori. Nel caso della preghiera, i duodecimani recitano lunghe litanie e cantano molte preghiere derivate unicamente dai detti degli imam, pratica che nel mondo sunnita viene eseguita solo nel clima del Sufismo. Tra le più famose di queste preghiere vi sono il *Du'ā'* (Supplica) *di Kumayl* e il *Du'ā' di Ṣabāḥ* di 'Alī, la *Pergamena di Saǧǧād* dell'imam Zayn al-'Ābidīn e il *Ǧawšan-i kabīr* (Grande armatura) attribuita al Profeta e, di solito, recitata nelle notti del Ramaḍān. Vi sono numerose altre preghiere degli imam raccolte nell'*Uṣūl al-kāfī* di al-Kulaynī e nel *Biḥār al-anwār* di Maǧlisī e che fanno parte della devozione duodecimana; vanno dalle frasi di carattere contemplativo e metafisico sulla dottrina della natura divina ad espressioni di desiderio intimo dell'anima dell'amore di Dio. Le raccolte del XX secolo, come il *Mafātīḥ al-ǧinān* di 'Abbās Qummī comprendono orazioni che, imperniate sui momenti canonici della preghiera, del digiuno e del pellegrinaggio, ritmano tutto il calendario della vita della comunità duodecimana.

Pellegrinaggi. I sepolcri degli imam sono considerati estensioni dei due centri supremi di Mecca e Medina; quindi i pellegrinaggi a questi siti, per non parlare delle autentiche *imām-zāda*, o tombe dei discendenti degli imam, sono caldamente raccomandati dai giuristi e dalla gerarchia religiosa ufficiale ed hanno un ruolo molto importante nella vita religiosa šī'ita. I più importanti di questi luoghi sacri sono: Naǧaf, dove è sepolto 'Alī (benché alcuni affermino che la sua tomba sia a Mazār-i Šarīf in Afganistan); Karbala, dove sono sepolti l'imam Ḥusayn e la sua famiglia; Kāẓimayn, con le tombe del quinto e del nono imam; Mašhad, il mausoleo dell'imam 'Alī al-Riḍā; e Samarra, dove sono sepolti il decimo e l'undicesimo imam e dove il dodicesimo imam andò in occultamento.

In alcuni dei maggiori siti, come Mašhad, si trovano famosi monumenti dell'arte islamica; altri, compresi Naǧaf e Qom, sono divenuti attraverso i secoli importanti centri universitari, e i pellegrinaggi a questi stessi siti sono serviti a divulgare la cultura religiosa, sia con la trasmissione orale, sia con le opere scritte.

Oltre a queste località, vi sono altri importanti centri di pellegrinaggio šī'ita: la tomba di Sayyida Zaynad, sorella dell'imam Ḥusayn, alle porte di Damasco (a lei è dedicato anche un *maqām*, o «stazione», al Cairo), e quella di Ḥazrat-i Ma'ṣūma, sorella dell'ottavo imam, a Qom. Una meta di pellegrinaggio unica, sacra tanto ai musulmani šī'iti che a quelli sunniti, è il Ra's al-Ḥusayn al Cairo, dove è sepolta la testa dell'imam Ḥusayn; ancora oggi il mausoleo è un centro spirituale del Cairo.

Pratiche popolari. Fra le tante osservanze popolari šī'ite, la commemorazione del martirio dell'imam Ḥusayn a Karbala, il decimo giorno del mese di Muḥarram, segna il massimo della intensità emotiva e dell'im-

pegno nel calendario religioso. Nel mondo islamico, a parte il pellegrinaggio annuale a Mecca, non vi è cerimonia religiosa più impressionante delle enormi processioni di ʿĀšūrā' in Persia e nel subcontinente indiano. Fin dal XV secolo ha preso piede la pratica di *rawẓah-ḫvānī*, ossia di cantare la storia di Karbala, e, subito dopo, della *ta'ziya*, o dramma della passione, in cui viene rappresentata la stessa tragedia. [Vedi *'ĀŠŪRĀ'*, *RAWẒA-ḪVĀNĪ*, e *TA'ZIYA*]. Vi sono molte altre osservanze šīʿite, che vanno da azioni religiosamente accettabili, come il sacrificio di animali per allontanare il male, il pagamento di somme di denaro (*ṣadaqa*) ai poveri per lo stesso scopo, o l'offerta di un pasto religioso (*sufra*), i cui avanzi sono dati ai poveri, a diverse forme di magia e di scienze occulte popolarizzate, cui è stata data una sembianza religiosa e che sono divenute parte della tradizione religiosa popolare nonostante la disapprovazione ufficiale delle autorità religiose.

[Vedi anche *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE ISLAMICHE*, *RELIGIONE POPOLARE ISLAMICA*, *CULTO E PRATICHE DI CULTO ISLAMICHE*, e la biografia dei principali dotti e di altre figure menzionate sopra].

BIBLIOGRAFIA

H. Algar, *Religion and the State in Iran, 1785-1906*, Berkeley 1969.

S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1984.

A. Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ'u'llah*, Milano 1959.

M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, Syracuse 1982.

W.C. Chittick (trad. e cur.), *A Shi'ite Anthology*, Albany/N.Y. 1981.

H. Corbin, *En Islam iranien*, I-IV, Paris 1971-1972.

H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux dix-septième et dix-huitième siècles*, Paris 1981.

H. Corbin, S.H. Nasr, Osman Yahia, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris 1964.

D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1933.

H. Enayat, *Modem Islamic Political Thought*, London 1982.

J.A. Gobineau (Comte de), *Les religions et philosophies dans l'Asie centrale*, 2ª ed. 1863, rist. Paris 1957.

Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Al-Bāb al-Hādī 'Ashar*, W.M. Miller (trad.), London 1928.

J.N. Hollister, *The Shī'a of India*, London 1953.

S. Hussain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London 1979.

N.R. Keddie (cur.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven 1983.

M.M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids. Šiʿism, Ṣūfism, and the Gulāt*, Wiesbaden 1972.

M.J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut 1978.

Shaykh al-Mufīd, *Kitāb al-irshād*, I.K.A. Howard (trad.), London 1981.

S.H. Nasr, *Ithnā 'ashariyya*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-.

S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, 2ª ed. London 1975.

Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran*, Paris 1980.

A. Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany/ N.Y. 1981.

R. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980.

Le Shî'isme imāmite, Colloque de Strasbourg, Paris 1970.

R. Strothmann, *Die Zwölfer Schī'a*, Leipzig 1926.

'Allāmah S.M. Ḥusayn Ṭabaṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, S.H. Nasr (trad. e cur.), Albany/N.Y. 1975.

SEYYED HOSSEIN NASR

SIRHINDĪ, AḤMAD (971-1034 eg. / 1564-1624 d.C.), eminente sufi indiano, conosciuto anche con l'appellativo di *muğaddid-i alf-i ṯānī* («rinnovatore del secondo millennio [dell'era islamica]»). Fu prolifico scrittore di mistica e teologia islamica. Il suo famoso carteggio, indirizzato sia ai sufi suoi seguaci, sia ad alcuni alti esponenti di Stato, è stato ripetutamente acclamato come una pietra miliare nello sviluppo del pensiero religioso musulmano in India.

Le attività religiose di Sirhindī si collocano sotto l'egida della confraternita ṣūfī naqšbandita, che venne introdotta nel subcontinente indiano dal maestro spirituale di Sirhindī, Muḥammad al-Bāqī Billāh. Sirhindī assunse un ruolo prestigioso all'interno di quest'ordine e ne determinò anzi l'espansione dell'influenza in India e altrove; attirò così numerosi discepoli, che egli stesso istruì alla dottrina mistica naqšbandita, e dedicò grande attenzione ai progressi spirituali dei credenti in cammino verso la perfezione. Le sue opere riflettono un lavoro indefesso nell'integrare i concetti base dell'Islam all'interno di una prospettiva unitaria ṣūfī. Conformemente alla classica tradizione ṣūfī, egli tentò di analizzare i concetti islamici in modo bivalente, così da scoprirne in ciascuno l'aspetto interiore e segreto (*bāṭin*) al di là di quello esteriore (*ẓāhir*). In altre parole, tutte le cose hanno forma (*ṣūra*) e spirito (*ḥaqīqa*), e lo scopo primario di un sufi consiste nel comprendere l'aspetto interiore e spirituale dei comandamenti divini e degli articoli di fede.

Il contributo più originale di Sirhindī al pensiero mistico si può forse rintracciare nella sua descrizione della trasformazione spirituale in corso alla fine del I millennio dell'era islamica quando, a seguito di intricati cambiamenti nella struttura delle «realtà» mistiche (*ḥaqā'iq*), la condizione spirituale della comunità musulmana migliorò in maniera sostanziale. Le perfezioni profetiche, che si erano via via affievolite dalla morte di

Muḥammad, riguadagnarono ora il loro splendore. Colui che possedeva queste perfezioni era il *muǧaddid*, ossia il rinnovatore o rivivificatore del secondo millennio. È verosimile che Sirhindī vedesse se stesso in questo ruolo religiosamente cruciale e, di certo, i suoi discepoli lo vedevano in tale luce.

La maggior parte degli studiosi dell'India musulmana medievale sostengono che Sirhindī abbia svolto un ruolo chiave nella storia dell'Islam indiano. Da sempre, i musulmani indiani si sono dovuti confrontare con un grande dilemma: quale comportamento dover adottare nei confronti della civiltà induista. In risposta, si sono sviluppate due opposte correnti di pensiero: secondo alcuni, i musulmani indiani sono tenuti a prendere in considerazione le caratteristiche degli induisti e a cercare un terreno comune alle due civiltà; secondo altri, la minoranza musulmana, in costante pericolo di assimilazione da parte dell'ambiente politeista induista, deve conservare la primigenia purezza dell'Islam e respingere ogni influenza locale. Sirhindī comparve sulla scena indiana durante il regno dell'imperatore moghul Akbar (1556-1605), che sistematicamente cercò di rendere l'Islam e la dinastia regnante più accettabili agli Indiani non musulmani. Il passo più deciso in questa direzione fu l'abolizione della *ǧizya*, una tassa che la legge islamica imponeva agli abitanti non musulmani di uno Stato musulmano. Sirhindī si oppose strenuamente alla politica conciliante di Akbar nei riguardi degli induisti. Attaccò violentemente l'Induismo, sostenendo che l'onore dell'Islam reclamava l'umiliazione degli infedeli e la risoluta imposizione della legge islamica su di loro. Dal momento che Sirhindī espresse queste sue idee mediante lettere indirizzate ad esponenti della corte moghul, molti studiosi gli hanno attribuito l'intenzione di sovvertire gli orientamenti eretici dell'epoca di Akbar per restaurare la primigenia purezza dell'Islam indiano.

Tuttavia, recenti studi hanno dimostrato che una tale interpretazione è alquanto dubbia. È vero che Sirhindī scrisse a esponenti di Stato suggerendo cambiamenti nella politica imperiale, ma nulla prova che, toccato da questi suoi sforzi, l'Impero moghul abbia cambiato attitudine nei confronti degli induisti. Sirhindī fu, innanzitutto e soprattutto, un ricercatore di verità religiose. La stragrande maggioranza delle sue epistole trattano di temi tipicamente ṣūfī. I concetti di profezia (*nubūwa*) e santità (*wilāya*), la relazione tra la legge religiosa (*šarī'a*) e la via mistica (*ṭarīqa*), le teorie dell'unità dell'essere (*waḥdat al-wuǧūd*) e dell'unità dell'apparenza (*waḥdat al-šuhūd*): questi sono gli argomenti che polarizzano l'attenzione di Sirhindī nella maggior parte delle sue opere. L'attenzione a tali materie dimostra che Sirhindī appartiene alla corrente di riflessione mistica instaurata da Ibn al-'Arabī, sebbene i due differiscano sotto certi aspetti. I problemi causati dalle relazioni tra lo Stato islamico e la popolazione induista, problemi che in età moderna hanno rivestito enorme importanza e hanno assunto un ruolo sempre più centrale nelle moderne interpretazioni del pensiero di Sirhindī, non erano forse così in prima linea negli interessi dell'autore.

BIBLIOGRAFIA

Il *magnum opus* di Sirhindī è la raccolta delle sue lettere in persiano, *Maktūbāt-i imām-i rabbānī*, Istanbul 1899, rist. 1973. Cfr. anche F. Rahman (trad. e cur.), *Selected Letters of Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Karachi 1968. La teologia di Sirhindī è argomento centrale in B.A. Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawḥīd*, Lahore 1943, rist. 1986. Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, London 1971, rist. 2000, sviluppa i concetti centrali del pensiero di Sirhindī, ripercorre lo sviluppo della sua immagine nella letteratura posteriore e presenta una nutrita bibliografia.

YOHANAN FRIEDMANN

STUDI ISLAMICI. Definizione che comprende lo studio della religione dell'Islam e degli aspetti islamici delle culture e delle società musulmane. Innanzitutto, occorre riconoscere che lo stesso termine *Islam* è usato con accezioni diverse: per i fedeli musulmani esso indica una norma e un ideale; per gli studiosi, musulmani e non musulmani, esso indica l'oggetto di studio o una sorta di simbolo per individuare il centro della loro ricerca, mentre per gran parte del pubblico occidentale, in quanto entità esterna al mondo musulmano, esistono percezioni diverse di ciò che è sentito «straniero» come l'Islam. Più estesamente, una netta distinzione deve essere fatta tra l'Islam normativo (che si riferisce alle prescrizioni, alle norme e ai valori riconosciuti dalla comunità come espressione della guida divina) e l'Islam effettivo (che comprende tutte le forme, i movimenti, le pratiche e le ideologie che sono di fatto esistite in molte comunità musulmane nei vari luoghi e nei vari tempi). In altre parole, le nozioni sull'Islam che sono necessarie alla comprensione degli studiosi non corrispondono agli ideali che tali nozioni rappresentano agli occhi dei musulmani in quanto aderenti all'Islam, al significato che essi gli attribuiscono o alla verità che gli riconoscono.

Questa distinzione popolare tra la pratica e la teoria, tra i fatti e il significato (soggettivo) dei dati religiosi deve essere mantenuta non solo al fine dell'analisi e della comprensione, ma anche per attuare confronti validi. Le pratiche possono essere paragonate ad altre pratiche, come le teorie ad altre teorie, ma una certa pratica

presente in una religione non dovrebbe essere confrontata con la teoria ad essa connessa presente in un'altra religione. Da un punto di vista scientifico, inoltre, non sussiste alcun motivo per sostenere che una specifica società musulmana rappresenti le norme e gli ideali islamici meglio di un'altra. Occorre procedere riferendo le teorie e le pratiche prevalenti in un gruppo o in un altro, e tentando di spiegare le differenze e di dar conto delle implicazioni connesse. Qualunque sia la verità eterna dell'Islam valida in ogni luogo e in ogni tempo, le sue teorizzazioni e le sue pratiche in momenti e luoghi specifici devono essere studiate così come si sono presentate o si presentano a tutt'oggi.

Lo scopo degli studi islamici

Sulla base di queste distinzioni preliminari, è possibile identificare tre filoni distinti che rientrano sotto il titolo generico di studi islamici:

1. *Lo studio normativo della religione islamica* è in genere condotto da musulmani con lo scopo di acquisire conoscenza della verità religiosa. Ciò implica lo studio delle scienze religiose islamiche: l'esegesi del Corano (*tafsīr*), la scienza delle tradizioni (*ʿilm al-ḥadīṯ*), la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia metafisica (*kalām*). Svolti tradizionalmente nelle moschee e in speciali scuole religiose (*madrasa*), in genere questi studi oggigiorno sono impartiti nelle facoltà di diritto religioso (*šarīʿa*) e di scienze religiose (*ʿulūm al-dīn*) delle università o di speciali istituti islamici delle varie nazioni musulmane. Occorre notare, comunque, che gli studi normativi dell'Islam possono essere intrapresi anche da non musulmani, come ad esempio da cristiani che intendano svolgere un'opera di evangelizzazione nella comunità musulmana o sviluppare una teologia religiosa nella quale un ruolo specifico sia assegnato all'Islam.
2. *Lo studio non normativo della religione islamica* viene svolto in genere presso le università e ha per oggetto sia ciò che i musulmani considerano essere il vero Islam (soprattutto le scienze religiose islamiche) sia ciò che è considerato essere l'Islam vivente (le concrete espressioni religiose dei musulmani). Questi studi di carattere non normativo della religione islamica possono essere intrapresi allo stesso modo da musulmani e da non musulmani: essenziale è l'osservanza delle regole generali della ricerca scientifica. Questo è ciò che in genere viene definito «studi islamici».
3. *Lo studio non normativo degli aspetti islamici delle società e delle culture musulmane* in senso lato non è indirizzato nei confronti dell'Islam in quanto tale. In questo caso, si prende in considerazione un contesto allargato, affrontando aspetti dell'Islam da un punto di vista storico, letterario, antropologico culturale o sociologico, e non specificamente religioso.

Nel presente contributo, si è focalizzata l'attenzione sulle due forme non normative degli studi, definite studi islamici in senso stretto l'una (2), e in senso più ampio l'altra (3). Gli studi islamici in senso stretto si concentrano sulla religione islamica in quanto tale, mentre gli altri si occupano degli aspetti che sono parte integrante delle comunità musulmane e che, sebbene selezionati all'interno dell'esperienza islamica, possono avere un significato religioso (cioè islamico) per gruppi musulmani specifici e non averne alcuno per altri.

Nel caso di studi di determinate comunità musulmane, può essere fatta un'ulteriore distinzione. Da un lato, alcuni concetti islamici generali possono essere tenuti in considerazione – implicitamente o esplicitamente – dai ricercatori, anche quando la ricerca sia limitata ad una sola o a poche situazioni concrete; in studi di questo tipo, malgrado il loro carattere specialistico, l'Islam nel suo insieme rimane nell'orizzonte del ricercatore. Dall'altro lato vi sono studi che, analizzando comunità musulmane di un'area e di un periodo specifici, non prendono in considerazione nessun concetto generale dell'Islam. Eppure queste ricerche rientrano implicitamente nell'ambito degli studi islamici nel senso più ampio della definizione, nella misura in cui siano di una qualche utilità per gli islamologi.

Storia degli studi islamici in senso stretto

Lo sviluppo di un interesse scientifico nei confronti dell'Islam in quanto religione rappresenta in parte la risposta critica alle numerose immagini di Muḥammad e della religione islamica in generale ampiamente diffuse nell'Europa medievale. Sebbene la scienza e la filosofia arabe fossero apprezzate e ammirate, l'Islam era dipinto come il grande avversario del Cristianesimo. Il primo tentativo di acquisire una conoscenza più scientifica e basata su fonti dirette della religione islamica fu effettuato da Pietro il Venerabile, abate di Cluny (1094 circa-1156), il quale finanziò un'*équipe* di traduttori che lavorò in Spagna. Uno dei risultati di quest'operazione fu la prima traduzione in latino del Corano, portata a termine nel 1143 da Robert Ketton.

Sin dall'inizio del XVI secolo, l'arabo e le altre lingue cosiddette islamiche (in primo luogo persiano e turco) vennero studiate nelle università europee: la competenza linguistica era il principale prerequisito per un'indagine sull'Islam. Altro prerequisito era lo studio serio della storia islamica, condotto in un primo tempo (dal

XVI secolo) come storia dei popoli musulmani, in particolar modo dei Turchi, e in un secondo momento (a partire dal XVIII secolo) come storia della religione islamica che, grazie all'Illuminismo, venne compresa e stimata in modo più adeguato. Di grande interesse è l'oggettiva descrizione della religione islamica basata su fonti musulmane presentata da Adrian Reland nel suo *De religione mohammedica libri duo* (1705; 2ª ed. 1717). Questi primi approcci condussero allo sviluppo degli studi islamici come disciplina basata sulla critica testuale e sull'analisi storica, e con un progetto di redazione di una storia della religione e della cultura islamiche. Come moderno settore disciplinare, gli studi islamici nacquero a metà del XIX secolo con la pubblicazione delle biografie di Muḥammad di Gustav Weil (1843), William Muir (1861; ed. riv. 1912) e Aloys Spenger (I-III, 1861-1865). I primi studi sul Corano furono quello di Weil (*Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 1844; 2ª ed. 1878) e quello di Theodor Nöldeke (*Geschichte des Qoran*, I-II, 1860; 2ª ed. riv. 1909-1938). Due opere di Alfred von Kremer (*Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 1868, e *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, 1873) rappresentano i primi tentativi di presentare la storia dell'Islam come un'unità integrata.

Gli studi islamici in quanto parte degli studi orientali. Nel XIX secolo, lo sviluppo degli studi islamici è stato parte integrante della crescita generale degli studi orientali, comunemente definiti col termine di «orientalismo». Questo sforzo ha rappresentato il primo serio incontro intellettuale tra l'Europa e un'altra civiltà, sebbene sia stato un incontro unilaterale nel quale gli stereotipi culturali sull'«Oriente» hanno inevitabilmente svolto un loro ruolo. Gli studi orientali sono stati modellati profondamente su quelli classici, nati nel XVI secolo; essi erano basati sulla filologia in senso lato, cioè sullo studio di una determinata cultura attraverso i testi da essa prodotti. Gli studi islamici in questo senso hanno condotto a quell'approccio non normativo alla religione islamica indicato nel suddetto punto 2. Questo settore è stato sempre complesso, presupponendo un intenso studio dell'arabo e delle altre lingue «islamiche», studio che consente la preparazione di edizioni critiche e l'analisi dei testi, e comprende anche la critica testuale e la storia letteraria. La familiarità con i testi è a sua volta il prerequisito necessario allo studio storico. Con i contributi derivanti dallo studio delle manifestazioni artistiche, architettoniche e religiose dell'Islam contemporaneo, le ricerche testuali, storiche e antropologiche nel loro complesso preparano la strada per lo studio della cultura e della religione islamiche.

All'interno della tradizione orientalistica, gli studi islamici vennero concepiti come una disciplina culturale e mostrano alcuni assunti della civiltà europea del tempo, in particolare quello della superiorità della civiltà occidentale e dell'eccellenza dei suoi studiosi. L'attenzione è stata posta in genere sulle differenze presenti tra la civiltà islamica e la cultura europea, accordando a quest'ultima, etnocentricamente, un peso maggiore. Oltre all'interesse per le sue origini, può essere scorta una certa predilezione per il periodo «classico» della civiltà islamica, una preferenza questa che è possibile intravedere anche in altre branche degli studi orientali. La specializzazione condusse a ricerche sempre più dettagliate, e l'ideale di una visione onnicomprensiva dell'Islam sovente si è ridotto alla mera padronanza di una enorme quantità di dati. Proprio come la preponderanza di fatti negli studi orientali ha dato agli studi islamici un orientamento piuttosto «positivista», anche l'approccio alla religione islamica si è basato essenzialmente sulla formulazione della successione dei fatti storici, dando poco importanza al problema del significato di questi stessi fatti, e cioè all'aspetto dell'interpretazione.

Lo studio non normativo della religione islamica. La storia della religione islamica è stata affrontata in tre modi fondamentali. Un gran numero di storici, sulla falsariga dei molti studi di Julius Wellhausen (1844-1918) sulla fase islamica antica, ha concentrato la propria attenzione sulla storia esterna dell'Islam. Storici più tardi, come Claude Cahen e Bernard Lewis, hanno mostrato quanta luce fosse possibile gettare sulle istituzioni e sui movimenti musulmani se osservati nel loro contesto di storia economica, sociale e politica.

Un altro tipo di ricerca storica si è concentrato su quello che può essere definito come lo sviluppo interno alla cultura e alla religione islamica. Questo approccio venne introdotto da una delle più importanti personalità degli studi islamici, Ignácz Goldziher (1850-1921), il quale tentò di stabilire la struttura fondamentale di una storia intellettuale dell'Islam. Un altro studioso che ha lavorato nella stessa direzione è stato Helmut Ritter (1892-1971), il quale ha mostrato le connessioni interne che legano molti concetti religiosi, per lo più mistici e teologici, nel loro sviluppo storico.

A metà strada tra gli storici generali e gli storici delle religioni si trovano gli storici della cultura del periodo medievale come Carl Heinrich Becker (1876-1933), Jörg Kraemer (1917-1961) e Gustav Edmund von Grunebaum (1909-1972): tutti costoro collocarono gli sviluppi religiosi nel più ampio quadro culturale della storia politica e militare. Non può non essere menzionato il nome di Marshall G.S. Hodgson (1921-1968), che inserì la storia dell'Islam nel suo insieme all'interno di una ricostruzione storico-culturale mondiale.

Questi tre orientamenti storiografici si riscontrano

anche nel gran numero di ricerche storiche specialistiche su determinate comunità musulmane del passato, come pure negli studi che si occupano della storia contemporanea delle società musulmane. A questo proposito, è necessario limitarsi ad indicare a grandi linee i punti principali della storia degli studi, menzionando alcuni nomi e omettendone molti altri di non minore importanza. (Le categorie che seguono ricalcano quelle proposte da Charles J. Adams nel suo lavoro di carattere generale del 1976 *Islamic Religious Tradition*).

Muḥammad. Molti orientamenti diversi si sono sviluppati a partire dai contributi delle summenzionate biografie di metà Ottocento. Nella sua biografia in due volumi (*Mohammed*, 1892-1895), Hubert Grimme ha dato largo spazio ai fattori sociali nella vita di Muḥammad e ha messo l'accento sulla figura del Profeta in quanto riformatore sociale; Frants Buhl ha raccolto tutti i materiali storici al suo tempo accessibili per la sua considerevole biografia di Muḥammad, *Das Leben Muhammed* (1930; 2ª ed. 1955). Tor Andrae, nel suo *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* del 1918 (trad. it. di F. Gabrieli, *Maometto. La sua vita e la sua fede*, Bari [1934], rist. 1981), ha studiato la visione che di Muḥammad, profeta e figura paradigmatica, ebbero i musulmani nel periodo successivo. Un lavoro di rottura negli studi del contesto in cui Muḥammad visse e operò è il contributo in due volumi di W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (1953) e *Muhammad at Medina* (1956), in cui si focalizza l'attenzione su quei cambiamenti economici e sociali in Arabia (Mecca) che fecero da cornice all'attività profetica di Muḥammad. La stimolante biografia di Maxime Rodinson, *Mohammed* (1961; la trad. ingl. è del 1971; trad. it. *Maometto*, Torino [1972] 1995, 3ª ed.), interpreta i dati storici da una simile prospettiva, inserendoli però in una dimensione psicologica. Dopo un periodo in cui l'attenzione è stata volta dagli studiosi ebrei alle influenze ebraiche su Muḥammad e dagli studiosi cristiani a quelle cristiane, sembra essere sorta un'era in cui gli studiosi occidentali riconoscono l'originalità delle realizzazioni di Muḥammad. Le biografie di Muḥammad scritte da studiosi musulmani sono troppo numerose per darne conto estesamente in questa sede: l'opera classica è quella di Ibn Isḥāq (morto probabilmente nel 767), tradotta da A. Guillaume con il titolo di *The Life of Muhammad* (1955). E.S. Sabanegh ha studiato alcune biografie egiziane moderne nel suo *Muhammad b. Abdallah "le Profhète". Portraits contemporains, Egypte 1930-1950* (1982).

Il Corano. Dopo l'importante traduzione in lingua inglese di George Sale (1697?-1736), pubblicata nel 1734 con un famoso «discorso preliminare», hanno visto la luce molte traduzioni del Corano, tra cui occorre ricordare quella di Richard Bell (1937), quella di A.J. Arberry (1955) e quella, riconosciuta dai musulmani, di Marmaduke Pickthall (1930). Lo studio classico del testo coranico resta l'opera in tre volumi di Theodor Nöldeke, nella sua seconda edizione (1909-1938) ampliata e rivista con il contributo di altri studiosi. Arthur Jeffery ha pubblicato due studi importanti: *The Textual History of the Qur'ān* (1937) e *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (1938). All'accurata traduzione tedesca (1962) di Rudi Paret è seguita la pubblicazione del suo importante commento (1971). Rilevante il contributo di Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (1981). Nel suo *Quranic Studies* (1977), John Wansbrough ha messo in discussione la consolidata teoria di un precoce assemblaggio del testo coranico.

Degno di nota è il fatto che, mentre è stato effettuato un grande progresso per quel che concerne gli aspetti critico-testuali, linguistici e letterari del Corano, lo studio dei suoi contenuti, dei concetti e della visione del mondo in esso proposti – ovvero lo studio del suo significato – è stato avviato solo recentemente. In quest'ambito, un ruolo pionieristico è stato svolto dall'analisi semantica del Corano proposta da Toshihiko Izutsu nei suoi contributi: *The Structure of the Ethical Terms in the Qur'ān* (1959; ed. riv. 1966) e *God and Man in the Koran* (1964). È superfluo ricordare che studi critici del Corano e di Muḥammad hanno offeso alcune sensibilità musulmane più o meno allo stesso modo in cui critiche della Bibbia hanno offeso alcuni biblisti cristiani.

Lo studio del Corano implica quello dei commentari (*tafsīr*) musulmani del Corano stesso: cfr. *Koran und Koranexegese* di Helmut Gätje (1971) e *Lectures du Coran* di Mohammed Arkoun (1982).

Ḥadīṯ. La posizione critica che Golziher espose nel suo *Muhammedanische Studien*, II (1890; trad. ingl. 1971), circa la datazione storica degli *ḥadīṯ* («tradizioni»), che furono ascritti a Muḥammad e ai suoi Compagni, ma che in realtà sono di composizione posteriore, venne ripresa in seguito da Joseph Schacht (1902-1969) in *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950), che estese il dibattito alla loro autenticità, coinvolgendo in esso non solo i musulmani ma anche gli studiosi occidentali. Il più tardo contributo di Fuat Sezgin (nella sua *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, 1967) ha messo in discussione l'estremo criticismo di Goldziher e Schacht, sebbene la falsità di molte attribuzioni a Muḥammad rimanga accertata. Dal momento che la *sunna* (composta dagli *ḥadīṯ*) è la seconda fonte, dopo il Corano, della conoscenza religiosa e del diritto nell'Islam, anche in questo caso i musulmani sono particolarmente sensibili alla critica degli studiosi esterni. A questo proposito, cfr. G.H.A. Juynboll, *The Authenti-*

city of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt (1969).

Diritto. I primi studiosi a chiarire la struttura del diritto religioso (*šarī'a*) nell'Islam, il suo carattere ideale e le regole del ragionamento giuridico dei giuristi musulmani furono Goldziher e Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), che studiò anche le applicazioni del diritto islamico, a fianco di quello consuetudinario, in Indonesia. Ulteriori approfondimenti vennero svolti da Éduard Sachau (1845-1930), Gothelf Bergsträsser (1886-1933) e specialmente da Joseph Schacht, che riassunse le sue scoperte in *An Introduction to Islamic Law* (1964). Le attuali tendenze all'islamizzazione negli Stati musulmani stanno facendo nuovamente tornare l'interesse per gli aspetti giuridici. Tra gli studiosi che si sono occupati dei cambiamenti nell'applicazione della *šarī'a* nei moderni Stati islamici, i nomi di J.N.D. Anderson e Noel J.A. Coulson meritano una menzione a parte.

Teologia metafisica. È stato solo nel corso del XX secolo che la speculazione teologica islamica (*kalām*) è stata mostrata in tutta la sua originalità. Un importante studio sulle credenze musulmane antiche è *The Muslim Creed* (1933) di A.J. Wensinck. L'*Introduction à la théologie musulmane* (1948) di Georges Anawati e Louis Gardet dimostra la somiglianza strutturale presente fra i trattati teologici medievali cristiani e musulmani. Qui, come in altre opere, gli autori mettono l'accento sul carattere apologetico della teologia islamica. D'altro canto, Harry A. Wolfson nel suo *The Philosophy of the Kalam* (1976) individua con attenzione i parallelismi tra il pensiero teologico islamico, cristiano ed ebraico. Di una certa importanza sono i recenti studi di Richard M.D. Frank e J.R.T.M. Peters sulla teologia mu'tazilita.

Filosofia islamica. Sulla scia del volume di T.J. De Boer sull'argomento (*The History of Philosophy in Islam*, 1901; trad. ingl. 1903; rist. 1961), la filosofia islamica è stata interpretata come uno sviluppo di quella aristotelica con aggiunte neoplatoniche. Un contributo importante su questa linea filosofica è *Greek into Arabic* (1962) di Richard Walzer. In seguito, comunque, è apparso chiaro che nell'Islam sono presenti tradizioni filosofiche più antiche di natura maggiormente gnostica. Esse possono essere rintracciate nei circoli intellettuali šī'iti, sia in quelli duodecimani iraniani sia in quelli settimani ismailiti. Questa scoperta si deve in particolare alle ricerche di Henry Corbin (1903-1978), i cui scritti – come *En islam iranien* (I-IV, 1971-1972) – hanno portato alla luce mondi spirituali nascosti ma ancora attivi. A questo proposito, cfr. anche *Die islamiche Gnosis. Die estreme Schia und die 'Alawiten* (1982) di Heinz Halm.

Misticismo. Il pensiero e le esperienze mistiche musulmane hanno attirato l'attenzione di molti studiosi occidentali solo a partire dal XX secolo, specialmente grazie al lavoro di Reynold A. Nicholson (1868-1945) e di Louis Massignon (1883-1962). Il primo si è concentrato su alcuni degli autori maggiori e sulle loro opere, come ad esempio il *Maṯnawī* di Ǧalāl al-Dīn Rūmī; il secondo ha studiato lo sviluppo della terminologia mistica e ha prodotto una biografia del mistico del X secolo al-Ḥallāǧ (I-IV, 1922; trad. ingl. 1982). Questo indirizzo di studi è stato proseguito da A.J. Arberry (1905-1969), che si è interessato soprattutto di poesia mistica, e da studiosi più tardi, come Annemarie Schimmel col suo *Mystical Dimensions of Islam* (1976). Grande attenzione è stata posta nello studio dei vari ordini mistici musulmani, per esempio da J. Spencer Trimingham e F. de Yong.

Arte e architettura islamiche. Questo campo necessita di una trattazione separata rispetto alle varie discipline che compongono gli studi islamici dal momento che ha per oggetto materiali diversi dai testi scritti ed è connesso con la storia dell'arte in genere. Tra gli studiosi che meritano di essere menzionati figurano K.A.C. Creswell (1879-1974) e Richard Ettinghausen (1906-1979), e in tempi più recenti Oleg Grabar e Robert Hillenbrand. Lo studio di questo settore sta via via integrandosi sempre più con la più ampia storia culturale dell'Islam.

Istituzioni religiose. Negli ultimi decenni, importanti risultati sono stati ottenuti nella comprensione delle relazioni tra le istituzioni religiose islamiche e le società nella quali esse erano presenti. In *La Cité musulmane* (1954), Louis Gardet ha tentato di tracciare il profilo della società ideale secondo la prospettiva dell'Islam ortodosso, mentre H.A.R. Gibb e Harold Bowen, nelle prime due parti di *Islamic Society and the West* (1950-1957), hanno dato conto della «struttura religiosa» musulmana del XVIII secolo, specialmente per quel che riguarda il processo di modernizzazione. Una notevole attenzione è stata riservata alle autorità religiose (*'ulamā'*, gli *šayḫ* ṣūfī) e ai diversi ruoli da queste rivestiti nella società. *Scholars, Saints and Sufis*, il volume curato da Nikki R. Keddie (1972), riporta gran parte di queste ricerche svolte nei primi anni Settanta. In quest'ambito è importante anche lo studio di A.C. Eccel *Egypt, Islam and Social Change. Al-Azhar in Conflict and Accommodation* (1984). Cfr.: *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction* (1982) di Michael Gilsenan e *Islamic Dilemmas. Reformers, Nationalists and Industrialization* (1985), a cura di Ernest Gellner.

L'Islam contemporaneo. Già nel XIX secolo, viaggiatori, impiegati statali come Christiaan Snouck Hurgronje e antropologi come Edvard A. Westermarck (1862-1939) hanno fornito delle descrizioni della vita

musulmana dell'epoca, e questo tipo di ricerche è cresciuto considerevolmente nel corso del XX secolo, soprattutto per merito di antropologi. Rudolf Kriss e Hubert Kriss-Heinrich, ad esempio, hanno scritto un manuale sull'Islam popolare, *Volksglaube im Bereich des Islams* (I-II, 1960-1962); Klaus E. Müller ha trattato credenze e pratiche diffuse presso gruppi settari islamici nel suo *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien* (1967); e Costance Padwick, nel suo *Muslim Devotions* (1961), ha studiato i manuali di preghiera in uso all'epoca in Egitto.

Fin dagli anni Sessanta del XX secolo molti studi importanti sull'Islam contemporaneo, nel più ampio contesto della società e delle sue strutture, sono stati pubblicati soprattutto ad opera di studiosi di scienze sociali: ad esempio, Clifford Geertz, nel suo *Islam Observed* (1968, trad. it. *Islam analisi socio-culturale dello sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, Brescia 1973), confronta le strutture islamiche marocchine e giavanesi. Altri contributi che, su questa falsariga, si sono concentrati sulle strutture ṣūfī, sono *Saints and Sufi in Modern Egypt* (1973) di Michael Gilsenan e i due lavori sul Marocco, *Saints of the Atlas* (1969) e *Muslim Society* (1981), di Ernest Gellner. A questo stessa categoria appartengono i molti scritti di Jacques Serque che trattano della società araba e del ruolo svolto al suo interno dall'Islam. La letteratura sulla condizione delle donne nelle società musulmane sta crescendo rapidamente: si veda, ad esempio, il volume a cura di Lois Beck e Nikki R. Keddie, *Women in the Muslim World* (1978).

Sviluppi moderni nell'Islam. Studi d'insieme sui moderni sviluppi delle nazioni musulmane presero l'avvio nel 1932 con la pubblicazione del volume a cura di H.R.A. Gibb, *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, cui seguirono nel 1947, a firma dello stesso Gibb, *Modern Trends in Islam*, e nel 1957 *Islam in Modern History* di Wilfred Cantwell Smith. Da allora è divenuto chiaro che i recenti sviluppi devono essere studiati all'interno della società nella quale essi hanno luogo e che, sebbene alcuni parametri possano essere validi per quasi tutte le nazioni musulmane, in ciascun paese i vari gruppi, incluso il governo, possiedono la loro propria visione dell'Islam. Il maggiore contributo per la formulazione di questi concetti è il volume *Der Islam in der Gegenwart*, uscito a cura di Werner Ende e Udo Steinbach nel 1984 (trad. it. *L'Islam oggi*, a cura di Agostino Cilardo, Bologna 1991). Inoltre, gli eventi rivoluzionari in Iran hanno mostrato che gli islamologi di tradizione orientalista semplicemente non avevano strumenti adeguati per interpretare ciò che avveniva nei paesi musulmani. D'altro canto, *Religion in the Middle East. Three Religions in Concord and Conflict* (I-II, 1969) a cura di A.J. Arberry deve essere ricordato in questa sede come esempio di ricerca imparziale e obiettiva sulle tre grandi religioni che coesistono nel Medio Oriente, in un contesto tormentato da tensioni politiche, contesto nel quale la religione è stata abusivamente chiamata in causa per ogni scopo e le buone relazioni fra le tre tradizioni sono state ostacolate da pretese di esclusività.

Gli studi islamici attuali nel senso più ampio

Come in altri campi di studio e in altre discipline, anche negli studi islamici sono entrati nuovi argomenti, sia a causa dello sviluppo interno alla ricerca scientifica sia a causa dei cambiamenti che attualmente hanno luogo nei Paesi musulmani, cambiamenti che richiedono un'interpretazione.

Problemi metodologici. Un intenso dibattito epistemologico sembra essere stato assente negli studi islamici fino agli anni Sessanta, principalmente a causa della pesante eredità della tradizione dotta. Tuttavia, vi sono state altre correnti anche in seno agli studi islamici e, con l'inserimento della ricerca testuale all'interno di una più ampia prospettiva culturale e financo religiosa, studiosi quali Louis Massignon, Gustav E. von Grunebaum, Wilfred Cantwell Smith e Clifford Geertz sono stati in grado di osservare l'universo islamico in modi nuovi. In questa sede, analizzeremo tre problematiche di capitale importanza: 1) la questione delle identità islamiche; 2) la sempre maggiore rivendicazione delle identità islamiche; 3) l'Islam come religione e fede viva.

La questione delle identità islamiche. Tra gli studiosi occidentali che hanno riesaminato le consolidate letture della tradizione islamica, John Wansbrough ha aperto la via ad una nuova corrente di studi critici sul testo coranico con la sua opera, già precedentemente citata, *Quranic Studies* e ha esteso la sua ricerca anche alla storia islamica antica con il suo *The Sectarian Milieu* (1978). In un'opera ancora più controversa, *Hagarism. The Making of Islamic World* (1977), Patricia Crone e Michael Cook hanno sostenuto che la formazione storica della religione e della civiltà islamica può essere spiegata dal punto di vista di una complessa rete di relazioni ebraico-arabe. Sebbene la loro posizione abbia trovato pochi consensi, essa può condurre altri studiosi a riconsiderare nelle proprie ricerche il peso del materiale storico falsificato.

La rivendicazione delle identità islamiche. La crescente partecipazione di studiosi musulmani nel campo degli studi islamici ha avuto l'effetto contrario rispetto a quello appena descritto. L'intenzione di rivendicare l'identità islamica diviene evidente in libri quali *Islamic Perspectives. Studies in Honor of Sayyid Abul Ala Maw-*

dudi (1979), a cura di Khurshid Ahmad e Zafar Ishaq Ansari, e *Islam and Contemporary Society* (1982), a cura di Salem Azzam. Un contributo essenziale degli studiosi musulmani è quello di rendere concezioni islamiche accessibili agli altri islamologi; il loro lavoro dovrebbe condurre, oltre a ciò, a dibattiti interni alla comunità musulmana. Degni di nota, per esempio, sono l'impostazione semiotica proposta da Mohammed Arkoun in *Lectures du Coran* (1983) e gli studi sulla storia del pensiero islamico di Fazlur Rahman, come nel caso del suo *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy* (1979).

L'Islam in quanto religione vivente. Recentemente, una riflessione di natura metodologica ed epistemologica è stata ampiamente stimolata dal crescente interesse per l'Islam in quanto religione e fede viva, che si connette con specifiche contingenze politiche e con problematiche economiche e sociali. Ne consegue che il significato di eventi e processi di cambiamento delle nazioni musulmane viene studiato sempre più nel contemporaneo quadro culturale e religioso islamico. Tre sono le domande fondamentali in questo settore degli studi islamici in senso lato:

1. Quale tipo di gruppi sostiene e diffonde le varie interpretazioni specifiche dell'Islam, e chi sono i *leader* di questi gruppi?
2. Come si collegano specifici cambiamenti delle istituzioni religiose (o di istituzioni legittimate dalla religione) a cambiamenti della società nel suo complesso, e quali sono le ricadute di questi cambiamenti sociali sulle istituzioni e viceversa?
3. Quali funzioni sociali di carattere generale esercitano le ideologie e le pratiche islamiche in seno alle varie società musulmane, oltre al loro specifico ruolo religioso?

Tali questioni possono riguardare anche le società musulmane del passato, sempre che vi siano dati storici sufficienti per dare ad esse una risposta. Certamente, è un segno di progresso epistemologico che gli argomenti esclusi dalla ricerca cinquanta anni fa a causa della mancanza di adeguati strumenti metodologici possano adesso rientrare nel campo d'indagine degli studi islamici. Possiamo pensare alle distinzioni che ora è possibile fare tra le implicazioni religiose e quelle di altra natura (ad esempio, politiche) dei dati islamici, come pure alla nostra capacità di penetrazione nel fascino che specifiche ideologie e pratiche islamiche esercitano su alcuni gruppi.

La tradizione in senso lato. Anche il concetto di tradizione ha suscitato nuovo interesse negli studi islamici soprattutto presso gli storici e gli antropologi, i quali riconoscono che le varie generazioni di musulmani hanno interpretato la loro vita, il loro mondo e la storia all'interno di una cornice religiosa e culturale, cioè la «tradizione», della società in cui sono nate. Da un lato, abbiamo la «grande» tradizione normativa con elementi che vanno dal Corano e da parti della *šarī'a* a particolari credenze, pratiche cultuali, e figure ed episodi paradigmatici nella storia islamica. Dall'altro lato, nello studio di ciascuna regione dobbiamo tener conto di numerosi elementi della «piccola» tradizione locale, che includono eventi leggendari nella storia dell'area, miracoli e doni di santi specifici, gli effetti meritori di certe pratiche e così via, cioè di tutto ciò che costituisce la religione popolare locale.

Nuovi argomenti di ricerca. In conseguenza di queste e di altre problematiche metodologiche, nuovi campi di ricerca si sono sviluppati all'interno del nostro orizzonte di studi: tra questi, ne ricordiamo alcuni a mo' d'esempio.

Rinascita dell'Islam. Forme diverse di rinascita islamica sono state segnalate in vari Paesi da osservatori musulmani e non. Mentre i media hanno segnalato il carattere politico ed «esotico», o addirittura odioso, di tale rinnovamento, è necessaria un'indagine scientifica che studi i vari settori della vita e della società interessati dal fenomeno (così come i suoi aspetti religiosi e non religiosi) attraverso criteri di matrice islamica e criteri derivati dallo studio scientifico della religione. È necessario anche tenere presenti i movimenti di riforma e rinnovamento più antichi.

Ideologizzazione dell'Islam. Nel corso degli ultimi cento anni si è sviluppato un gran numero di ideologie islamiche; ciò che per secoli è stata considerata una religione basata sulla rivelazione sembra essere diventato, in alcuni settori, un sistema islamico o un'ideologia di natura cognitiva, in cui la dimensione della fede e della conoscenza religiosa ha ceduto il passo a un definito insieme di convinzioni e valori. Questo fenomeno di ideologizzazione risponde a un'esigenza di razionalizzazione e può servire per scopi apologetici, ad esempio, in opposizione alla critica occidentale, o contro tendenze interne alla secolarizzazione. Spesso l'aggettivo «islamico» suggerisce la ricerca di una corrispondenza tra la più antica tradizione culturale e religiosa e le soluzioni proposte per i problemi del presente.

Islam, azione politica e comportamento sociale ed economico. Dopo un periodo di dominio occidentale in cui un'espressione politica dell'Islam è stata pressoché impossibile, l'Islam è giunto nuovamente a svolgere vari ruoli politici in contesti sia progressisti sia conservatori, in genere aggirando l'autorità degli esponenti istruiti in diritto religioso, gli *'ulamā'*. Una domanda sorge spontanea: quali sono le possibilità e i limiti dell'uso e dell'abuso dell'Islam in ambito politico, sociale

ed economico? L'Islam ha permesso lo sviluppo di sistemi economici molto diversi (inclusa una forma di capitalismo), come dimostrato da Maxime Rodinson (1966). È possibile continuare a chiedersi in che modo l'Islam possa essere messo in relazione – positivamente o negativamente – allo sviluppo economico, e determinare a quali valori di base debba essere subordinata la crescita economica in un contesto islamico. Che l'Islam sia essenzialmente uno stile di vita e un comportamento sociale è divenuto nuovamente evidente, per esempio, nella diffusione del velo e nelle espressioni di solidarietà tra musulmani di zone del mondo lontane tra loro.

L'interpretazione che i musulmani danno di sé. Nel corso della storia degli studi islamici, sono stati compiuti gravi fraintendimenti ermeneutici, ossia errori di interpretazione. Gli studiosi occidentali, ad esempio, tendono a reificare l'Islam, dimenticando che l'«Islam» in sé non esiste, che con «Islam» si intende sempre l'Islam *interpretato*, e che i musulmani continuano a dar vita a questo processo di interpretazione. Molta maggiore attenzione dovrebbe essere posta, senza ricorrere a interpretazioni o spiegazioni imposte dall'esterno, a ciò che autori, oratori, gruppi e movimenti musulmani vogliono dire concretamente quando si esprimono in specifiche situazioni. In questo, come in altri settori della disciplina, sarebbe appropriato condurre studi in collaborazione con ricercatori musulmani.

Interazioni con altre comunità e loro rappresentazioni dell'Islam. Probabilmente è segno della rinascita degli studi islamici il fatto che l'Islam non sia più studiato soltanto come una cultura, una tradizione e una religione isolata che ha assimilato elementi estranei, ma che maggiore attenzione sia accordata alla diffusione dell'Islam, ai processi di interazione con altre comunità e alle immagini islamiche delle altre religioni e del mondo non musulmano in genere. Questa linea di ricerca è attestata innanzitutto nei lavori di studiosi arabi come Albert Hourani, Abdallah Laroui e altri, ma anche da pubblicazioni quali *The Muslim Discovery of Europe* (1982) di Bernard Lewis (trad. it. *I musulmani alla scoperta dell'Europa*, prefazione di Francesco Gabrieli, Roma-Bari 1991, Milano 1992 [2ª ed.]) e *Euro-Arab Dialogue. Relations between the Two Cultures* (1985) a cura di Derek Hopwood. Lo sviluppo di questi studi è la conseguenza dell'aver riconosciuto alla religione e alla cultura islamiche un ruolo autonomo nelle relazioni religiose e culturali a livello internazionale, relazioni a loro volta connesse a quelle politiche e di altra natura. Anche la recente creazione, in molte nazioni occidentali, di ampie comunità musulmane che vivono fianco a fianco alla maggioranza non musulmana può aver generato, sia in America settentrionale che in Europa occidentale, una maggiore sensibilità nei confronti della convivenza di culture e religioni diverse.

Lo studio della religione nelle società islamiche. Lo studio della religione come uno degli epicentri degli studi islamici ha ricevuto una profonda attenzione da parte di Wilfred Cantwell Smith, in particolare nel suo *On Understanding Islam* (1980). Il maggiore problema epistemologico negli studi islamici sembra ancora essere la difficoltà di correlare le categorie scientifiche di descrizione, analisi e interpretazione con adeguate «letture», concettualizzazioni e traslazioni dei dati grezzi delle realtà islamiche. Dal momento che «l'Islam» non è un dato empirico nello stesso modo in cui lo è un testo concreto, una pratica o persino un'ideologia, sia il modo in cui l'Islam è «tematizzato» sia il presunto concetto di «realtà» dell'Islam dipendono largamente dai concetti e dalle categorie con cui uno specifico studioso sta lavorando. È naturale che alcuni insiemi di concetti portino alla negazione di qualunque «realtà» dell'Islam, o quantomeno alla negazione della possibilità di qualsiasi conoscenza scientifica di una realtà siffatta. Ciò non significa che una posizione di questo tipo precluda un importante lavoro nel campo degli studi islamici, ma piuttosto significa che, in questo caso, il concetto di «Islam» ha poco senso scientifico.

Pertanto, come andrebbe affrontata e studiata la religione nell'ambito degli studi islamici? Il punto fermo deve essere il riconoscimento del fatto che l'Islam è sempre connesso agli individui, alle singole società e alla comunità musulmana allargata. Mentre testi, monumenti, pratiche sociali e così via, sacri e profani che siano, esistono comunque in quanto tali, ciò non è vero per l'«Islam», che esiste innanzitutto in quanto significato per le persone, sia musulmane sia esterne (includendo anche gli islamologi non musulmani). Il significato soggettivo di un dato specifico, comunque, può essere differente per ciascun individuo; in termini astratti, i significati religiosi non sono intrinseci a fatti specifici. Se siamo interessati a tali significati, un accurato studio scientifico degli aspetti religiosi dell'Islam dovrebbe evitare l'uso di termini generici derivati dalle lingue occidentali, come ad esempio *religione*, *visione del mondo*, *ideologia*, *fede* e così via, e dovrebbe, al contrario, basarsi sull'analisi di quei dati che hanno significato per i gruppi di musulmani, dati che, per così dire, hanno un valore semiotico o simbolico per i musulmani.

L'Islam in quanto *religione*, nel senso stretto del termine, probabilmente può essere definito più come una rete di segni o come un sistema semiotico; quando tali segni sono interiorizzati divengono dei simboli. È interessante notare che il Corano allude a questo processo. Certamente, l'Islam costituisce la giusta risposta umana agli *āyāt* («segni», a volte il termine è tradotto con

«simboli») che al genere umano sono stati dati dal Corano, dalla natura e dalla storia. Gli *āyāt* sono i punti di incontro, di legame della rivelazione divina e della riflessione umana. Facendo pieno uso della ragione, ai musulmani è ingiunto di trarre le giuste conclusioni da questi *āyāt* per la loro vita sulla terra, per la vita e l'ordine della società e per la beatitudine eterna. Il musulmano è chiamato ad abbandonare se stesso a Dio che ha inviato gli *āyāt* e ad obbedire al suo volere come viene comunicato attraverso gli *āyāt* stessi. Egli deve fare appello ad altre persone affinché seguano e comprendano anch'esse i segni. Prima di ogni altra cosa, egli deve comprendere che lo stesso Corano è un «segno» rivelato all'umanità. La religione nel senso islamico è fede (in Dio), conoscenza (dei segni dati da Dio) e uno stile di vita che si accordi a tutto ciò.

Dal momento che quest'interpretazione corrisponde al concetto islamico di religione, essa evita di appiattire i dati islamici su concezioni coniate in Occidente, che sono connesse a ideali, visioni, ideologie e fedi fondamentalmente alieni all'Islam visto dai musulmani. Coincidente col centro dell'interesse dei musulmani, questo approccio scopre il senso dell'universo, dell'umanità e della società, come pure le regole della giusta condotta e del corretto pensare attraverso lo studio degli *āyāt* che forniscono significato, orientamento e guida. Uno studio dell'Islam come rete di segni rivelerà alcuni strumenti invariabili del significato religioso, strumenti che consentono la comunicazione tra musulmani nel tempo e nello spazio. Nell'affrontare l'Islam come un sistema di segni religiosi e di comunicazione, si evita di passare da un estremo all'altro, cioè dalla reificazione dell'Islam (e dalla conseguente ricerca di una sua essenza eterna) alla negazione di una qualsiasi realtà dell'Islam confrontato con il mondo reale.

BIBLIOGRAFIA

I dati bibliografici completi dei contributi citati nella sezione del testo dedicata alla storia degli studi islamici si trovano in C.J. Adams, *Islamic Religious Tradition*, in L. Binder (cur.), *The Study of the Middle East*, New York 1976, pp. 29-96. Per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. C.J. Adams (cur.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York 1977 (2ª ed.), pp. 407-66.

M.H. Kerr (cur), *Islamic Studies. A Tradition and his Problems*, Malibu/Cal. 1983 affronta ammirevolmente l'intero campo degli studi islamici. Sulla storia degli studi islamici, cfr. M. Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam*, in J. Schacht e C.E. Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford 1974 (2ª ed.), pp. 9-62. Rodinson ha riassunto il suo punto di vista in *La Fascination de l'Islam*, Paris 1980 (trad. it. *Il fascino dell'Islam*, Bari 1988).

J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris 1970 (3ª ed.) studia cinque grandi islamologi: Goldziher, Snouck Hurgronje, Becker, Macdonald e Massignon; si può integrare con un altro lavoro dello stesso autore: *Changes in Perspective in Islamic Studies over the Last Decades*, in «Humaniora Islamica», 1 (1973), pp. 247-60.

I contributi indicati qui di seguito si occupano dello sviluppo degli studi islamici, in particolare nei Paesi europei. Gran Bretagna: A.J. Arberry, *Oriental Essays. Portraits of Seven Scholars*, New York 1960. Francia: C. Cahen e C. Pellat, *Les études arabes et islamiques*, in «Journal asiatique», 261 (1973) numero speciale *Cinquante ans d'orientalisme en France, 1922-1972*, pp. 89-107. Germania: R. Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities. German Orientalists since Theodor Nöldeke*, Wiesbaden 1968; J. Frick, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1956. Paesi Bassi: J. Brugman e F. Schrödder, *Arabic Studies in the Netherlands*, Leiden 1979. Spagna: J.T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth Century to Present*, Leiden 1970.

Gli studi islamici in Occidente non hanno evitato le critiche degli islamologhi musulmani; cfr., per es.: A.L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists. A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism*, Genève 1965, e *Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and the Arabs*, London 1979. Altri contributi che meritano di essere citati a questo proposito sono: A.A. Malik, *Orientalism in Crisis*, in «Diogenes», 44 (1963), pp. 103-40; A. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley 1976; E. Said, *Orientalism*, New York 1978 (trad. it. *Orientalismo*, Torino 1991, Milano 2001, 3ª ed.); S. al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, in «Hamsin», 8 (1981), pp. 5-26.

Infine, ampie trattazioni degli aspetti metodologici si trovano in J. Waardenburg, *Islam Studies as a Sign and Signification System*, in «Humaniora Islamica», 2 (1974), pp. 267-85, *Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in F. Steppat (cur.), *XXI. Deutscher Orientalistentag. 24-29. März 1980 in Berlin. Ausgewählte Vorträge*, Wiesbaden 1982, pp. 197-211; *Assumptions and Presuppositions in Islamic Studies*, in «Rocznik Orientalistyczny», 43 (1984), pp. 161-70. Per un'applicazione, cfr. J. Waardenburg (cur.), *Islam. Norm, ideaal en werkelÿkheid*, Weesp-Antwerpen 1984.

JAQUES WAARDENBURG

SUFISMO. Una delle manifestazioni più autenticamente creative della vita religiosa dell'Islam è la tradizione mistica nota come Sufismo. Il termine deriva probabilmente dal vocabolo arabo *ṣūf* («lana»), in quanto gli aderenti al Sufismo indossavano indumenti di lana grezza come simbolo del loro rifiuto del mondo.

Le origini

Etimologie diverse, tuttavia, sono state proposte da alcuni mistici musulmani, come Abū Bakr al-Kalābāḏī (morto tra il 990 e il 995) e ʿAlī al-Huǧwīrī (morto pro-

babilmente nel 1071 o 1072): *ṣaff*, «rango», a indicare il carattere elitario del gruppo; *ṣuffa*, «panca», con allusione alla «Gente della panca», i primi seguaci del Profeta Muḥammad che si riunivano nella moschea di Medina; *ṣafā'*, «purezza», con riferimento alla severità morale tipica dei sufi. La soluzione del problema etimologico, comunque, non è così essenziale: basti riconoscere che i termini sufi e Sufismo evocano una complessa articolazione di significati, tra cui il rifiuto del mondo, l'unione profonda con il Profeta e con il suo messaggio, la ricerca spirituale capace di innalzare alla totale intimità con Dio.

Alcuni tra i primi studiosi occidentali del Sufismo ritennero che il misticismo fosse incompatibile con la concezione musulmana di un Dio onnipotente e trascendente, con il quale l'uomo può condividere ben poca intimità. Essi conclusero che il misticismo ṣūfī nacque dal contatto dell'Islam con altre religioni, specialmente il Cristianesimo e il Buddhismo. Questa teoria non è più considerata valida per due ragioni: in primo luogo perché la concezione coranica del rapporto fra l'uomo e Dio è molto complessa, poiché sottolinea egualmente la trascendenza e l'immanenza; in secondo luogo perché, pur non negando che l'Islam si è sviluppato all'interno di un ampio pluralismo religioso, non si può concludere che gli aspetti comuni all'Islam e ad altre religioni siano necessariamente da quelle derivati.

La visione coranica del rapporto tra Dio e uomo presenta una serie di contrasti. Da un lato, infatti, Dio è l'onnipotente creatore e signore del cosmo, che sostiene l'universo in ogni istante (Corano 10,3ss.); gli uomini sono i suoi servitori, finiti, vulnerabili, e predisposti al male (2,30ss. e 15,26ss). Dio è legislatore e giudice (sure 81 e 82); tutto ciò che egli vuole accade (2,142; 3,47; 3,129; 5,40; 13,27). I servi di Dio hanno il dovere assoluto di abbracciare il suo volere, senza mai chiederne il significato, poiché essi saranno ricompensati o puniti secondo le loro azioni. Violare questo rapporto padrone-servo (*rabb-'abd*) conduce inesorabilmente al sommo peccato di *širk*, la sostituzione di un altro potere a quello di Dio.

Ma d'altro canto l'inaccessibilità del Dio trascendente va compresa nel contesto di quei versetti coranici che parlano della sua costante presenza nel mondo e insieme nel cuore dei suoi fedeli. Non soffiò egli il proprio spirito in Adamo al momento della creazione (Corano 15,29; 38,72)? E non è forse egli più vicino all'uomo di quanto lo sia la sua vena giugulare (50,15)? La presenza di Dio pervade tutto, perché a lui appartengono l'occidente e l'oriente, l'intera creazione,

> ... e ovunque vi volgiate ivi è il volto di Dio, ché Dio è ampio sapiente (2,115).

Il Corano impone a ogni musulmano la pratica di ricordare Dio (33,41), poiché il cuore tranquillo è quello in cui il ricordo di Dio è diventato una seconda natura (13,28s.). Il versetto coranico decisivo per i sufi, tuttavia, è quello che descrive la stipulazione del patto primordiale fra Dio e le anime degli uomini in un tempo anteriore alla creazione del cosmo:

> E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi (dicendo): «Non sono Io, chiese, il vostro Signore?» Ed essi risposero: «Sì, l'attestiamo» (7,172).

Questo accadimento unico, che conferma l'unione di Dio e delle anime di tutti gli uomini, è divenuto famoso nella letteratura ṣūfī come «il Giorno dell'*Alast*», il giorno in cui Dio chiese «Alastu bi-rabbikum» («Non sono il vostro Signore?»). Lo scopo di ogni mistico musulmano è di ricatturare questa esperienza di amorosa intimità con il Signore dei mondi.

L'esperienza dell'unione mistica, quindi, non deve essere considerata estranea all'Islam. Al contrario, lo sviluppo spirituale interiore diviene, relativamente presto, argomento delle opere di importanti commentatori coranici. Dei due metodi tradizionali di esegesi coranica predominanti, il *tafsīr* sottolinea gli elementi essoterici del testo (grammatica, filologia, storia, dogmi, ecc.), mentre il *ta'wīl* si rivolge alla ricerca di significati nascosti, alla dimensione esoterica del testo coranico. Il *ta'wīl* è stato il metodo preferito dai sufi (e in generale dagli šī'iti).

I primi commentatori, come Muqātil ibn Sulaymān (morto nel 767), spesso univano il metodo letterale a quello allegorico a seconda del versetto considerato. Più importante è il contributo del sesto imam della Šī'a, Ǧa'far al-Ṣādiq (morto nel 765), dal quale emerge non soltanto la cultura del commentatore, ma anche la sua spiritualità. Penetrare il senso profondo del Corano dipende, quindi, anche dallo sviluppo spirituale dell'interprete. Poiché testo e commentatore interagiscono dinamicamente, in quanto realtà viventi, il Corano rivela tanto più se stesso, quanto più il musulmano è progredito nella vita spirituale. Il potere del testo è tale che molti suoi interpreti ṣūfī posteriori, come Sahl al-Tustarī (morto nell'896), al solo udire la recitazione del testo sacro cadevano in estasi.

Il movimento ascetico. I primi elementi catalizzatori per lo sviluppo del misticismo islamico, tuttavia, non furono tutti di natura spirituale. Un ruolo centrale ebbero anche i drammatici capovolgimenti sociali e politici seguiti all'avvento al potere della dinastia degli Omayyadi, alla metà del VII secolo. La capitale dell'Impero fu spostata da Medina all'opulenta e cosmopolita

Damasco e il rapido espandersi dell'Islam diffuse enormi ricchezze ed eterogeneità etnica in quello che in origine era stato un movimento arabo di carattere piuttosto spartano. Per reazione alla mondanità degli Omayyadi, comparvero i primi asceti, che individualmente predicavano il ritorno ai valori eroici del Corano e la rinuncia alle ricchezze e agli allettamenti del potere terreno. I centri principali del movimento ascetico dei secoli VIII e IX furono l'Iraq, specialmente le città di Bassora, Kufa e Bagdad, la provincia del Khorasan, specialmente la città di Balkh, e l'Egitto.

Ḥasan al-Baṣrī. Figura di spicco di questo periodo fu Ḥasan al-Baṣrī, nato a Medina nel 642, ma vissuto a Bassora, dove morì nel 728, rinomato per la sua devozione e per l'eccezionale eloquenza. Al centro della sua predicazione era il rifiuto del mondo (*al-dunyā*), da lui descritto, in una lettera al califfo omayyade ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (in carica dal 717 al 720), come un serpente velenoso, morbido al tatto, ma mortale. Ḥasan contrappone questo mondo, transeunte e corrotto, al mondo futuro, l'unico permanente e appagante.

Questo atteggiamento antimondano condusse Ḥasan a posizioni estreme, di cui un esempio si trova nella lettera citata, dove viene affermato che la creazione fu un errore. Egli continua dicendo che Dio odiò il suo lavoro, fin dal primo momento che lo vide. Questa posizione teologica si scontra con il concetto fondamentale del valore della creazione, comune all'Islam, all'Ebraismo e al Cristianesimo. Il *Genesi* afferma (1,31): «Dio vide quanto aveva fatto ed era cosa molto buona». Ci porterebbe lontano dall'obiettivo del presente articolo indagare sull'origine di questa condanna del mondo materiale, che ricorda la posizione degli gnostici; è sufficiente ricordare che l'ambivalenza verso la materialità rimase un aspetto significativo del misticismo islamico successivo. L'influsso delle idee gnostiche, in ogni modo, continuò a plasmare a lungo il Sufismo, specialmente nelle provincie orientali dell'Impero. Gli studi di Henry Corbin hanno contribuito a disvelare agli studiosi del Sufismo questo mondo complesso della gnosi dei sufi e soprattutto degli ismailiti.

L'ascetismo di Ḥasan, pur negando il mondo, non comportava il totale abbandono della società o delle strutture sociali. Al contrario, Ḥasan fungeva da coscienza morale dello Stato e criticava coraggiosamente le strutture del potere quando giudicava che varcassero i limiti della moralità. Egli peraltro rifuggì dal ruolo di rivoluzionario e rifiutò il proprio appoggio a certi movimenti che cercavano di rovesciare i politici giudicati irreligiosi. Come Socrate, preferiva operare per il cambiamento dei governanti con la persuasione, non con la violenza. La dedizione di Ḥasan agli ideali ascetici non lo portò a dimenticare la vita di famiglia: si sposò e, nonostante le ristrettezze, allevò dei figli. Ḥasan al-Baṣrī è considerato una figura centrale del primo sviluppo del Sufismo, ma è ricordato anche fra coloro che trasmisero le tradizioni (*ḥadīṯ*) e come difensore della libertà umana nei primi dibattiti dell'Islam.

Ibrāhīm ibn Adam. Mentre di Ḥasan al-Baṣrī ci rimangono alcuni scritti, di valore molto dubbio sono invece le fonti scritte che riguardano la vita e l'insegnamento di molti dei primi asceti. La scarsità della documentazione rende difficile, se non impossibile, distinguere tra i fatti autentici e gli abbellimenti dei devoti. Il primo esempio è la vita del noto asceta Ibrāhīm ibn Adam (morto forse nel 770). Si tramanda che fosse un principe della città di Balkh, precedentemente buddhista, che avrebbe poi rinunciato al trono per seguire il cammino dell'ascetismo. Alcuni studiosi occidentali hanno sottolineato il parallelismo fra la sua vita e la leggenda del Buddha.

Le leggende su Ibrāhīm ne mettono in luce la generosità, l'altruismo e, soprattutto, la fiducia completa in Dio (*tawakkul*). Il quietismo di Ibrāhīm, peraltro, non lo portò a dipendere dagli altri per la sua sussistenza. Preferiva, infatti, lavorare e disprezzava chi contava soltanto sull'elemosina. Sembra certo che abbia preso parte a due battaglie navali contro i Bizantini e che abbia perso la vita in combattimento nel corso del secondo scontro.

Molti racconti della vita di Ibrāhīm spiccano per le pratiche ascetiche attribuitegli. Egli amava il ridicolo e l'umiliazione e, sorprendentemente, accettava con gioia l'offesa fisica: essere battuto a sangue, trascinato con una corda legata al collo, bagnato con l'urina e così via. Chiaramente tali narrazioni sono aggiunte agiografiche posteriori. Eppure queste situazioni grottesche, apparentemente masochistiche, furono accettate come elementi integranti della storia della sua vita da molti autori ṣūfī. Questi racconti consentono una migliore comprensione dell'ascetismo di questi primi tempi del Sufismo.

Rābiʿa al-ʿAdawīya. La transizione vera e propria dall'ascetismo all'autentico misticismo d'amore è documentata nella teoria spirituale di una delle prime grandi figure femminili ṣūfī, Rābiʿa al-ʿAdawīya (morta nell'801). Venduta come schiava da bambina, fu infine liberata per la profondità della sua fede. L'interesse di Rābiʿa non era l'ascetismo fine a se stesso, ma piuttosto l'ascetismo inteso come strumento capace di favorire un rapporto d'amore con Dio. L'ascetismo era soltanto uno dei mezzi per raggiungere l'unione con Dio; ritenere che il fine ultimo consistesse nelle pratiche ascetiche e non nell'intimità con l'Amato era, nel suo pensiero, una distorsione nel cammino del Sufismo.

L'amore nutrito da Rābiʿa era assolutamente altrui-

stico: né il timore dell'Inferno, né il desiderio del Paradiso potevano distogliere il suo sguardo dall'Amato. La sua visione dell'amore altruistico (*maḥabba*) e dell'intimità mistica (*uns*) è conservata in alcune preghiere e poesie che le vengono attribuite e che sono fra le più antiche espressioni artistiche dell'esperienza mistica islamica.

Un gruppo di vivaci leggende, trasmesso da varie fonti musulmane, tratta della rivalità spirituale fra Rābi'a al-'Adawīya e Ḥasan al-Baṣrī. L'enigma di questi racconti consiste nella descrizione di un rapporto storicamente improbabile: Ḥasan, infatti, morì nel 728, quando Rabi'a era tutt'al più adolescente. Nonostante la sua dubbia storicità, questo ciclo di racconti costituisce un'interessante rappresentazione dei rapporti tra uomo e donna nei primi circoli ṣūfī. Quasi sempre la perspicacia spirituale e la maturità emotiva di Rābi'a la collocano molto al di sopra del suo rivale maschile, Ḥasan, la cui ingenuità e presuntuosa sicurezza lo espongono al ridicolo. A volte il racconto si presenta proprio nei termini di un aperto conflitto uomo-donna, quando per esempio Ḥasan e i suoi compagni sostengono che nessuna donna avrà mai la capacità di eguagliare la perfezione spirituale di un uomo. Rābi'a dimostra, al di là di ogni dubbio, come essi siano nel torto, ma possiamo osservare che il suo successo è in parte dovuto al fatto di avere abbandonato il tradizionale ruolo femminile per assumere atteggiamenti maschili. Si dice, per esempio, che ella abbia ripetutamente rifiutato le proposte di matrimonio di Ḥasan e sia rimasta nubile e senza figli per tutta la vita.

Ḏū al-Nūn al-Miṣrī. Numerosi tra i primi sufi, come Rābi'a, utilizzarono espressioni artistiche e indagini teoriche sofisticate, che costituirono in seguito una base solida per le speculazioni dei successivi mistici ṣūfī. Alcune figure centrali, come Ḏū al-Nūn al-Miṣrī (morto nell'859), furono poeti oltre che pensatori. Nessuno dei suoi scritti mistici è giunto fino a noi, ma molti dei suoi discorsi, delle sue preghiere e poesie sono stati conservati da scrittori posteriori. Era maestro nell'epigramma e raffinato poeta. Ma la vera forza del suo talento letterario si evidenzia, soprattutto, nelle preghiere.

Figlio di genitori nubiani, era nato nell'Alto Egitto alla fine del secolo VIII. Molti eventi reali della sua vita non sono facilmente distinguibili dalle invenzioni dei devoti, ma ne emerge, comunque, un nucleo di dati storici affidabili. Benché vivesse al Cairo, Ḏū al-Nūn viaggiò moltissimo e, durante un soggiorno a Bagdad, si inimicò il califfo al-Mutawakkil (in carica dall'847 all'861). Lo scontro fu provocato dal rifiuto di Ḏū al-Nūn di accettare la dottrina mu'tazilita sulla creazione del Corano. Per questo atto di sfida fu imprigionato; durante il processo per eresia, tuttavia, impressionò talmente il califfo con la sua apologia della vita dei sufi che al-Mutawakkil gli concesse la vita e la libertà.

Le espressioni che gli sono attribuite attestano la profondità del suo sentire mistico e l'abilità con cui elaborava la terminologia e le strutture per analizzare la vita mistica. Eccelse nell'esprimere le sfumature dei vari stadi (*maqāmāt*) e stati (*aḥwāl*) che i mistici percorrono lungo il cammino ṣūfī. A lui è attribuita la prima costruzione di una teoria coerente della *ma'rifa*, la gnosi spirituale, che egli contrappone allo *'ilm*, il percorso tradizionale della ragione discorsiva.

Un elemento centrale del misticismo di Ḏū al-Nūn è la *coincidentia oppositorum*. Il Dio che dona il suo amore ai fedeli è lo stesso Dio che affligge con pene e tormenti colui che lo ama. Dio è, allo stesso tempo, *al-muḥyī*, «colui che dona la vita», e *al-mumīt*, «colui che uccide». La leggenda vuole che alla sua morte si trovassero scritte sulla sua fronte le seguenti parole:

Questo è l'amato da Dio
Che morì amando Dio.
Questo è l'ucciso da Dio
Che morì per la spada di Dio.

L'estasi mistica. L'evoluzione dei princìpi teorici e ascetici che guidavano il percorso mistico dei sufi e la crescente ricercatezza delle espressioni artistiche del misticismo d'amore non furono gli unici segni della maturazione della tradizione mistica islamica. Un altro settore di interesse e di esplorazione creativa dei sufi dei secoli IX e X tendeva a perfezionare la conoscenza dell'obiettivo dell'esperienza mistica.

L'insistenza di Rābi'a sul primato dell'amore nell'unione mistica costituì la base generale per la discussione, la quale, tuttavia, non risolse la questione più pressante, ossia se l'unione mistica comporti il completo annullamento dell'anima dell'amante nell'Amato, oppure se l'obiettivo del misticismo sia un rapporto amoroso in cui l'amante e l'Amato conservano comunque la loro indipendenza. In termini più tecnici: in che cosa consistono le esperienze dell'annullamento mistico (*fanā'*) e della persistenza nell'unione (*baqā'*)?

Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Il dibattito raggiunse drammaticamente l'apice quando le espressioni estatiche di alcuni mistici provocarono e scandalizzarono gli elementi più tradizionalisti, sia all'interno sia all'esterno del movimento ṣūfī. Uno dei primi estatici fu Abū Yazīd (noto come Bāyazīd) Ṭayfūr ibn 'Īsā al-Bisṭāmī, morto nell'874 e vissuto in isolamento a Bisṭām, nella provincia di Qūmis. Della sua vita si conosce ben poco: si dice che sia stato iniziato alle gioie dell'unione mistica da un certo Abū 'Alī al-Sindī e che abbia stretto amicizia con Ḏū al-Nūn.

I suoi agiografi musulmani e alcuni scrittori di tendenza spiritualista hanno, comunque, conservato molte espressioni estatiche (*šaṭaḥāt*) attribuite ad Abū Yazīd. Questi detti differiscono dalle espressioni di unione dei primi sufi nella loro apparente affermazione della totale identificazione dell'amante con l'Amato. Esclamazioni come «Subḥānī!» («Gloria a me!») e «Mā a'ẓama ša'nī!» («Quanto è grande la mia maestà!») sconvolsero i non iniziati, perché apparivano colpevoli di *širk*, associazionismo, e in molti suscitarono il sospetto che il Sufismo fosse un movimento eretico.

In un testo famoso, peraltro giudicato spurio, ma che ci è stato conservato in differenti versioni, Abū Yazīd descrive vivacemente come egli abbia rivissuto il viaggio notturno (*mi'rāğ*) del Profeta in forma di ascesa mistica, durante la quale il suo «io» veniva gradualmente assorbito nell'«egli» dell'Amato. Alla fine «egli» e «io» erano perfettamente intercambiabili, in quanto gli attributi dell'essenza di Abū Yazīd erano stati sussunti in Dio.

Questa particolare concezione dell'annullamento mistico (*fanā'*) è caratteristica della teoria di Abū Yazīd. Il *fanā'* completo si raggiunge soltanto dopo il completo abbandono dei propri attributi: nulla viene risparmiato, né la personalità, né le conquiste spirituali. Abū Yazīd paragona questo processo allo sforzo del serpente per liberarsi dalla propria pelle, oppure ai colpi violenti con cui il fabbro lavora il ferro incandescente. I mistici provano i più drammatici cambiamenti di emozioni e di esperienze spirituali: l'anima vacilla fra l'estasi espansiva del *basṭ*, in cui l'io sembra letteralmente riempire una stanza, e l'implosione del *qabḍ*, in cui l'io sembra ridursi alle dimensioni di un minuscolo passero.

A causa dell'apparente estremismo delle sue espressioni estatiche, al-Bisṭāmī fu onorato dai sufi posteriori come il sostenitore del sentiero dell'intossicazione (*sukr*), in contrasto con il sentiero della sobrietà (*ṣaḥw*), legato invece al famoso sufi di Bagdad Abū al-Qāsim al-Ğunayd (morto nel 910). Questa distinzione fra sufi «intossicati» e sufi «sobri» accompagnò l'intera storia del misticismo islamico.

Al-Ḥallāğ. Nonostante la loro potenza drammatica, le espressioni estatiche di Abū Yazīd al-Bisṭāmī sono eclissate da quelle del più famoso fra i mistici di Bagdad, Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāğ. Nato nell'857 ad al-Ṭūr, nella provincia iraniana di Fārs, la sua iniziazione al Sufismo cominciò molto presto, quando era ancora adolescente. Per oltre vent'anni visse in isolamento e fu istruito da alcuni fra i grandi maestri ṣūfī del tempo: Sahl al-Tustarī, 'Amr al-Makkī e al-Ğunayd.

Ben presto, tuttavia, al-Ḥallāğ ruppe con i suoi maestri e divenne predicatore itinerante. I suoi vagabondaggi lo portarono attraverso l'Arabia, l'Asia centrale e il subcontinente indiano. Venne in contatto con i saggi e i mistici di altre tradizioni religiose, che allargarono gli orizzonti della sua esperienza religiosa. Con il progredire della maturazione spirituale, attirò un numero sempre crescente di discepoli. Divenne noto come *ḥallāğ al-asrār*, il «cardatore di anime», un gioco di parole sul cognome al-Ḥallāğ che significa «cardatore di cotone».

L'essenza della predicazione di al-Ḥallāğ era una continua esortazione alla riforma morale e all'esperienza di unione intensa con l'Amato. Fra i suoi scritti in prosa e in poesia una frase si distingue come espressione paradigmatica dell'estasi mistica: «Anā al-Ḥaqq!» («Io sono la Verità divina!»). Per gli estranei al Sufismo e per i più sobri fra gli stessi sufi questa esclamazione autodivinizzante di al-Ḥallāğ rappresentava uno *širk*, o addirittura una audace riformulazione del concetto cristiano dell'incarnazione (*ḥulūl*).

Il principale intento di al-Ḥallāğ non era, con ogni probabilità, quello di essere considerato in primo luogo un metafisico. Di conseguenza le accuse contro di lui furono provocate da una errata comprensione dell'intento delle sue espressioni mistiche. Sarà compito dei sufi successivi articolare filosoficamente la dottrina dell'identità fra Dio e la creazione. Le espressioni estatiche di al-Ḥallāğ, invece, appartengono a una tradizione il cui scopo principale era quello di celebrare il potere trasfigurante dell'esperienza dell'unione mistica con l'Amato; soltanto secondariamente egli contribuì allo sviluppo della terminologia tecnica e della speculazione teorica sulla natura del misticismo.

Molti studiosi hanno giudicato la dichiarazione di al-Ḥallāğ sull'intimità unitiva con il divino una delle cause del suo arresto e della sua uccisione ad opera delle autorità abbasidi. Non vi è dubbio che le espressioni estatiche di al-Ḥallāğ e le sue interpretazioni di alcuni elementi della pratica rituale islamica furono oggetto di aspre critiche da parte della gerarchia religiosa. Ma la sua uccisione, probabilmente, fu provocata non soltanto del suo misticismo, ma anche da intrighi politici.

I ripetuti annunci pubblici con cui al-Ḥallāğ proclamava le sue visioni di unione mistica trasgredivano, infatti, uno dei princìpi fondamentali dei grandi maestri ṣūfī della sua generazione. Il mistico perfetto non doveva mai divulgare fra i non iniziati esperienze che fossero al di là della loro comprensione: la vera natura dell'unione doveva essere discussa soltanto con gli adepti, oppure rimanere segreta. Questa concezione elitaria non corrispondeva alla nozione di misticismo, molto più «democratica», di al-Ḥallāğ. E proprio per questa sua mancanza di prudenza fu attaccato dal suo precedente maestro, al-Ğunayd, e fu bollato dalle autorità

laiche come soggetto politicamente pericoloso e come agitatore di folle.

Alla fine, al-Ḥallāǧ si trovò invischiato negli intrighi politici del Califfato durante il regno di al-Muqtadir (908-932). Fu ammirato e difeso da un visir, condannato dal successivo, protetto dalla madre di un califfo e, infine, condannato a morte dal figlio di costui. Al-Ḥallāǧ passò circa otto anni in prigione, prima dell'esecuzione, nel 922. I particolari orrendi sono ricordati dai suoi discepoli: fu fustigato, mutilato, esposto su un patibolo e infine decapitato. Il suo corpo venne bruciato. La morte, tuttavia, non fu per lui una sconfitta: desiderava ardentemente, al contrario, divenire martire per amore. Era convinto che fosse dovere delle autorità religiose condannarlo a morte, così come era suo dovere continuare a predicare ad alta voce l'intimità unitiva da lui condivisa con il divino:

> Uccidetemi, fidati amici miei,
> poiché nella mia morte è la mia vita!
> Morte per me è vivere, e
> Vivere per me è morire.
> Annullare la mia essenza
> è la più nobile benedizione.
> Perdurare negli umani attributi,
> il più vile dei mali.

La creatività di al-Ḥallāǧ si manifesta in modo singolare nel suo uso ingegnoso degli opposti. Nel *Kitāb al-ṭawāsīn*, per esempio, descrive la sua attività mistica come quella di Iblīs (il demonio) e come quella del Faraone. Entrambi furono condannati da Dio, afferma al-Ḥallāǧ, eppure nessuno dei due mutò il proprio cammino. Secondo il Corano, Iblīs era in origine il capo degli angeli e il più convinto monoteista. Quando Dio gli impose di inchinarsi alla nuova creatura, Adamo, egli rifiutò, nonostante la minaccia di Dio di condannarlo per sempre, e scelse, come al-Ḥallāǧ, di divenire martire per amore.

> Il mio rifiuto è «Santo sei tu!».
> La mia ragione è la pazzia, pazzia per te.
> Cos'è Adamo, diverso da te?
> E chi è Iblīs per distinguere l'uno dall'altro?

Tutti e tre sono reietti, trasgressori della legge per mirare all'obiettivo più alto. E la causa della trasgressione è, per ciascuno, il rapporto d'amore con Dio, che diviene una legge superiore per il sufi perfetto.

> Il mio amico e il mio maestro sono Iblīs e il Faraone. Iblīs fu minacciato con il fuoco, ma non rinunciò alla sua predicazione. E il Faraone fu annegato nel Mar Rosso, ma non riconobbe alcun mediatore ... E se io fossi ucciso, o crocifisso, o se mi fossero tagliati mani e piedi, io non rinuncerei alle mie predicazioni.

'Ayn al-Quḍāt. Un modo ancora più raffinato di trattare la scienza degli opposti (*coincidentia oppositorum*) si evidenzia nelle opere di un altro mistico martire dell'Islam, 'Ayn al-Quḍāt al-Hamaḏānī, nato nell'Iran occidentale nel 1098. Da giovane si dimostrò studente brillante, impadronendosi delle scienze religiose tradizionali dell'Islam. Ebbe riconoscimenti anche per la qualità del suo stile letterario, sia in arabo che in persiano. Il maestro ṣūfī che ebbe maggiore influsso sulla sua formazione spirituale fu Aḥmad al-Ġazālī (morto nel 1128), insegnante rinomato e fratello del più famoso teologo mistico dell'Islam, Abū Ḥāmid al-Ġazālī (morto nel 1111). Il contributo al Sufismo dello stesso Aḥmad è notevole, specialmente attraverso il suo trattato classico sull'amore mistico, *Sawāniḥ*.

A mano a mano che la fama di 'Ayn al-Quḍāt si diffondeva, aumentavano i suoi discepoli, e ben presto il maestro, come al-Ḥallāǧ, incorse nell'ira delle autorità religiose e politiche. Fu accusato di avere idee eretiche, la più grave delle quali era l'affermazione della completa identità fra Creatore e creazione. Imprigionato a Bagdad, fu più tardi trasferito nella sua città natale di Hamaḏān, dove fu messo a morte in modo raccapricciante nel 1131, a soli trentatré anni.

La coincidenza degli opposti, secondo 'Ayn al-Quḍāt, si riflette nella nozione stessa del Dio dell'Islam. Basta considerare la confessione di fede musulmana (Šahāda) per averne conferma: «Lā ilāha illā Allāh» («Non vi è altro dio che Dio»). *Lā ilāha* («non c'è dio») è il regno degli attributi divini maligni, che generano falsità e che inducono l'anima dei mistici ad allontanarsi dalla verità. Passare da *lā ilāha* a *illā Allāh* («altro che Dio») significa per il fedele ṣūfī affrontare il custode di Dio, che sta a guardia dell'ingresso dell'*illā Allāh*. E questo custode è il demonio, Iblīs. Proprio come al-Ḥallāǧ nel suo *Kitāb al-ṭawāsīn* afferma che il demonio Iblīs è un modello di devozione, anche 'Ayn al-Qudāt utilizza questo motivo paradossale per drammatizzare la tensione degli opposti in Dio. Egli collega Iblīs con Muḥammad, dichiarando che entrambi sono soltanto aspetti diversi della medesima realtà divina. Iblīs viene descritto come la luce nera della perdizione, mentre Muḥammad è la luce bianca della verità e della conoscenza; entrambi, comunque, hanno origine dallo stesso attributo di Dio, ossia il suo potere. Muḥammad è la luce guida del potere di Dio, mentre Iblīs è il suo fuoco distruttore.

I simboli più suggestivi usati da 'Ayn al-Qudāt per rappresentare il conflitto all'interno di Dio, sono, forse, quelli del ricciolo e del neo sul volto dell'Amato. La ciocca di capelli che scende con un arrogante ricciolo sulla guancia dell'Amato gode di uno stato privilegiato di intimità. Invece di respingere il fedele dalla soglia di

illā Allāh con la spada del potere divino, o di ingannare l'anima con la luce nera, l'Iblīs-ricciolo distrae e seduce il sufi con gesti amorosi e civettuoli, intrappolando così l'anima in conquiste assai poco spirituali. L'immagine di Iblīs-ricciolo deve, naturalmente, avere la sua controparte in Muḥammad. Oltre al ricciolo, l'amante ha un altro segno di bellezza, un neo scuro sulla guancia, che equivale a Muḥammad. Ricciolo e neo, in ogni caso, sgorgano dal volto di Dio: il ricciolo è il seduttore, il neo la guida alla Verità.

Tutte le immagini paradossali usate da 'Ayn al-Quḍāt – la tensione tra ricciolo e neo, tra luce nera e luce bianca, tra *lā ilāha* e *illā Allāh* – vogliono indicare che Dio stesso è la fonte dei paradossi. 'Ayn al-Quḍāt è convinto che per raggiungere la vera conoscenza spirituale si deve fare esperienza di entrambi i poli del paradosso:

> Miscredenza e fede sono due veli posti fra Dio e il suo servo, perché l'uomo non deve essere né miscredente, né musulmano.

La letteratura mistica

La scienza degli opposti, con il suo ricco simbolismo e con le sue ipotesi provocatorie, attrasse soltanto un numero esiguo di sufi, a causa della sua natura esoterica e dell'eccessiva raffinatezza intellettuale necessaria. Per contro, verso la fine del IX secolo cominciarono a comparire alcuni testi il cui scopo era di coinvolgere un più ampio spettro di fedeli musulmani, uomini e donne, guidandoli all'esperienza mistica.

La tradizione dei manuali. I manuali non ponevano l'accento sulle dimensioni arcane del Sufismo, ma sulla sua accessibilità e soprattutto sulla sua conformità con l'ortodossia islamica. Uno dei primi manuali destinati al novizio ṣūfī è il *Kitāb al-ri'āya* (Libro della considerazione) di Abū 'Abd Allāh Ḥāriṯ ibn Asad al-Muḥāsibī (morto nell'857). In questo testo si enfatizza l'importanza dell'esame di coscienza come mezzo efficace per progredire nella vita spirituale.

Fra i classici di questo genere di letteratura religiosa ṣūfī ricordiamo il *Kitāb al-ta 'arruf* (Libro della sapienza) di Abū Bakr Muḥammad al-Kalābāḏī (morto nel 990 o nel 995); il *Kitāb al-luma'* (Libro delle osservazioni concise) di Abū Naṣr 'Abd Allāh ibn 'Alī al-Sarrāǧ (morto nel 988); *Al-risāla al-qušayrīya* (La lettera qušayrita) di Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qušayrī (morto nel 1074); il *Kašf al-maḥǧūb* (Svelare il velato) di 'Alī ibn 'Uṯmān al-Ǧullābī al-Huǧwīrī (morto nel 1071 o nel 1072), e il *Qūt al-qulūb* (Nutrimento del cuore) di Abū Ṭālib Muhāmmad ibn 'Alī ibn 'Aṭīya al-Ḥāriṯī al-Makkī (morto nel 996).

Guida spirituale. Il primo scopo di questi manuali era certamente quello di servire come guida per i novizi, all'inizio del loro cammino lungo il sentiero ṣūfī. Lo dimostra la forma letteraria: un maestro scrive a un discepolo, oppure risponde alle sue domande. La struttura interna dei testi varia notevolmente da un autore all'altro. A volte si tratta di raccolte di intuizioni unite insieme senza alcuno schema, come perle differenti; altri testi, come il *Kašf al-maḥǧūb* di al-Huǧwīrī, forniscono un'analisi coerente e sistematica del Sufismo.

I primi sufi si erano basati in larga misura sul rapporto personale fra maestro (*šayḫ, pir*) e discepolo (*murīd, ṭālib*) per fornire la guida necessaria al progresso spirituale. Ma coll'aumentare del numero dei discepoli e dei maestri famosi, i manuali scritti divennero sussidi preziosissimi per la guida spirituale. I manuali, infatti, trasmettevano gli insegnamenti dei maggiori maestri ṣūfī e permettevano che la loro saggezza si estendesse a un numero sempre maggiore di fratelli. I manuali non sostituirono mai la relazione diretta tra maestro e discepolo, ma fra i mistici musulmani divennero ben presto preziosi per la loro autorevolezza e il loro prestigio.

Oltre a fornire una guida spirituale, questi manuali affrontavano anche altri problemi di importanza cruciale. In primo luogo era necessario legittimare il Sufismo nel più ampio spettro della vita religiosa islamica. A questo scopo, autori come al-Kalābāḏī e al-Qušayrī si sforzarono di dimostrare che il Sufismo era conforme alla sintesi teologica ortodossa, cioè l'Aš'arīya. Al-Sarrāǧ, da parte sua, si adoperò a provare che il Sufismo era in sintonia con il Corano, con gli *ḥadīṯ* e con la tradizione giuridica islamica (*šarī'a*).

Un altro motivo di tensione tra i sufi e i difensori dell'ortodossia era il conflitto potenziale tra i santi ṣūfī e i profeti tradizionali. Per i sunniti un profeta rappresentava la massima perfezione spirituale, di cui Muḥammad era l'esempio primo. Per sostanziare questa affermazione, la teologia musulmana affermava che tutti i profeti possedevano il dono speciale dell'immunità dal peccato (*'iṣma*); ciascuno di loro, inoltre, aveva il potere di compiere un miracolo (*mu'ǧiza*) per confermare la sua missione. Alcuni sufi, invece, sostenevano che il santo si collocava a un livello spirituale più elevato del profeta, in quanto possedeva l'intimità unitiva con il divino. Quasi tutti gli autori di manuali, tuttavia, assunsero un atteggiamento meno polemico, allo scopo di rafforzare il carattere ortodosso del Sufismo, e riconobbero che il più alto livello di santità è quello del profeta. Se il profeta era immune dal peccato fin dalla nascita, il santo era soltanto protetto (*maḥfūẓ*) contro i peccati più gravi, e comunque soltanto dopo il pieno raggiungimento della santità. Mentre i miracoli di un profeta erano unici e incontestabili, i miracoli dei santi (*karāmāt*) erano ripetibili e soggetti all'influenza satanica.

L'obiettivo comune a tutti i manuali ṣūfī è l'analisi attenta dei vari stadi e stati che si incontrano lungo il percorso mistico ṣūfī. Gli stadi sono i diversi livelli di crescita permanente nel corso della vita mistica; gli stati, invece, rappresentano le esperienze emotive e psicologiche passeggere, associate ai vari stadi. Il metodo per l'indagine analitica degli stadi e degli stati dell'esperienza mistica portò alla formulazione di un complesso lessico tecnico, divenuto in seguito la base per ogni discorso comune fra le successive generazioni di sufi. Da questa indagine scaturirono, tra l'altro, alcune teorie di psicologia spirituale altamente raffinate. Gli psicologi ṣūfī miravano, soprattutto e innanzitutto, a procurare ai novizi gli strumenti per tenere sotto controllo il *nafs*, l'anima inferiore (vedi sura 12,53), identificata con l'elemento satanico presente nell'uomo. Al-Makkī descrive il *nafs* come una realtà arrogante, ingannatrice, invidiosa, una bestia che sguazza nell'eccesso.

Il novizio ṣūfī non era, comunque, del tutto disarmato nel suo conflitto con il *nafs*. Tutti gli uomini, infatti, possiedono una forza angelica (*malak*), inviata da Dio proprio per lottare contro il *nafs* nell'arena del cuore (*qalb*). Come dice al-Muḥāsibī, sia il *malak* che il *nafs* usano le stesse armi, in particolare i vari impulsi interni (*ḫawāṭir*) che nascono nel cuore e spingono, alternativamente, al bene o al male. A volte i moti del cuore si riconoscono subito come bisbigli satanici (*waswasa*) del *nafs*, oppure come impulsi del *malak*. Ma spesso l'origine degli *ḫawāṭir* rimane poco chiara, poiché il demonio-*nafs* è maestro nell'ingannare l'anima del sufi e nel sedurlo convincendolo a intraprendere qualche azione che, pur non peccaminosa, lo distoglie dal cammino verso il bene più grande. È proprio nell'affrontare questi dilemmi che le tecniche della psicologia ṣūfī esposte nei manuali mostrano grande sottigliezza e autentica raffinatezza.

Al-Ġazālī. L'impegno di molti autori di manuali per legittimare il Sufismo all'interno dell'Islam culmina nel lavoro di un uomo il cui contributo allo studio islamico della religione si colloca ben al di là del misticismo. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī nacque nel 1058 a Ṭūs, vicino all'odierna città iraniana di Mašhad. I suoi primi studi furono nel campo della giurisprudenza (*fiqh*), ma ben presto si distinse in teologia (*kalām*) e infine in filosofia (*falsafa*), che all'epoca era rappresentata dal neoplatonismo di al-Fārābī e di Ibn Sīnā (Avicenna).

Un tema ricorrente nelle opere di al-Ġazālī è il rapporto fra ragione e rivelazione. I grandi filosofi arabi propendevano in favore della ragione, affermando che la verità è raggiungibile senza l'aiuto della rivelazione. Le conclusioni raggiunte dai filosofi, tuttavia, non erano sempre conformi all'ortodossia ricavata dal Corano. Essi mettevano in dubbio, per esempio, il dogma della creazione del mondo dal nulla, la resurrezione dei morti, la conoscenza totale di Dio, dei particolari come degli universali.

Al-Ġazālī sostenne la verità della rivelazione contro la speculazione filosofica, senza porsi, del resto, come alcuni estremisti fondamentalisti, contro la filosofia. Al contrario, l'attrattiva che aveva su di lui la logica filosofica è evidente in molte sue opere, perché era convinto che la filosofia poteva contribuire sostanzialmente alla comprensione della giurisprudenza e della teologia islamiche. Non fu tanto contro il ragionamento filosofico che egli si scagliò nel suo *Tahāfut al-falāsifa* (L'incoerenza dei filosofi), quanto semplicemente contro gli eccessi della filosofia.

L'influsso del suo pensiero fu favorito dall'appoggio ricevuto dalle autorità politiche, specialmente dal visir selgiuchide Niẓām al-Mulk, che nel 1091 lo nominò professore alla *madrasa* niẓāmita di Bagdad. Fu proprio a Bagdad, nel periodo dell'insegnamento, che una crisi personale trasformò radicalmente il corso della sua carriera: mentre prima i suoi interessi erano rivolti ai problemi speculativi e teorici, ora la sua attenzione si volse al ruolo dell'esperienza religiosa nella vita del fedele musulmano.

Nel 1095 al-Ġazālī soffrì di una grave crisi emotiva e psicologica. Lo stato di ansia lo lasciò quasi catatonico, come scrisse più tardi nella sua autobiografia, *Al-munqiḏ min al-ḍalāl* (Il liberatore dall'errore). Fu angosciato da terribili dubbi sulla propria capacità di giungere a una qualsiasi verità religiosa, e, cosa ben peggiore, si sentiva deluso davanti al vuoto dei rituali esteriori e della legge. Abbandonò così l'insegnamento e cercò la soluzione ai suoi dubbi nel Sufismo, che, sperava, gli avrebbe permesso l'esperienza personale della verità o *ḏawq* (letteralmente: «sapore»).

Il successo di questa sua ricerca è documentato dagli ultimi scritti, che incoraggiano l'integrazione tra la vita interiore e la vita dell'osservanza esteriore. Ciascuna, separatamente, conduce all'eccesso, alla miopia spirituale; insieme, invece, portano a una vita di equilibrio e a una dinamica crescita spirituale. Su questo argomento al-Ġazālī scrisse quello che doveva diventare il suo libro più importante, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose), sintesi della sua visione della vita islamica e, ancora oggi, parte integrante della formazione degli studiosi musulmani.

Dopo undici anni di lontananza dall'insegnamento, al-Ġazālī fu convinto a ritornare dal visir Faḫr al-Mulk, figlio del suo defunto protettore, Niẓām al-Munk. Questa seconda fase di insegnamento non durò molti anni, perché decise di ritirarsi nel convento ṣūfī di Ṭūs prima della sua morte, avvenuta nel 1111. Enor-

me è stato il suo influsso sulla vita intellettuale dell'Islam. Nella storia del Sufismo è ricordato soprattutto per avere contribuito all'accettazione dell'esperienza mistica come dimensione perfettamente integrata nella religione islamica.

Altri generi letterari. Nel periodo classico, oltre ai manuali ṣūfī, si svilupparono altri importanti generi di letteratura mistica. Favole, epigrammi, poemi epici, poesie, aforismi, furono tutti veicoli creativi per l'espressione mistica. Gli antichi commentatori del Corano e i predicatori itineranti si erano concentrati sulla vita dei profeti per trovare ispirazione. Questo aveva dato origine alle *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (Racconti dei profeti), raccolte di vivaci storie didattiche, spesso con intenti moraleggianti. Allo stesso modo, molti autori mistici raccolsero la vita di famosi sufi in opere che avevano la forma di dizionari biografici, che finirono per diventare un significativo sostegno dei manuali.

Nonostante che gli autori spesso non distinguessero tra eventi storici e invenzioni devote, questi compendi agiografici sono essenziali per darci notizie sulla vita e l'insegnamento dei grandi maestri del Sufismo classico. Alcuni biografi, inoltre, ci offrono degli squarci interessanti su taluni movimenti ṣūfī, sulle teorie mistiche e simili.

La prima storia sistematica della vita dei mistici ṣūfī è attribuita ad Abū 'Abd al-Raḥmān al-Azdī al-Sulamī (morto nel 1021). La sua opera *Ṭabaqāt al-ṣūfīya* (Generazioni di sufi) divenne la base per due successive versioni ampliate, le *Ṭabaqāt al-ṣūfīya* di Abū Ismā'īl Abd Allāh Anṣārī (morto nel 1089) e le *Nafaḥāt al-uns* (Effluvi di piacere) di Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Ǧāmī (morto nel 1492). Il più completo lavoro di agiografia ṣūfī è la prodigiosa *Ḥilyat al-awliyā'* (Collana di santi), in più volumi, di Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (morto nel 1037). In seguito, altri scrittori continuarono la tradizione, fra questi Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (morto nel 1221?) con la sua *Taḏkirat al-awliyā'* (Biografie dei santi).

'Abd Allāh Anṣārī e gli epigrammi. Molti di questi autori si distinsero in più generi di letteratura mistica. 'Abd Allāh Anṣārī di Herat, città che oggi si trova in Afganistan, è noto per alcune opere importanti sulla teoria mistica, ma soprattutto per i suoi epigrammi, *Munāǧāt* (Conversazioni intime), un piccolo trattato che costituisce, tuttavia, una pietra miliare nella letteratura ṣūfī e il *vademecum* per numerosi musulmani di lingua persiana. Sebbene il testo sembri apparentemente semplice, esso contiene il nucleo della complessa teoria di Anṣārī sull'unione mistica.

Per apprezzare il contributo di Anṣārī al misticismo islamico, è necessario considerarlo nel contesto dei dibattiti teologici seguiti alla sintesi classica di al-Aš'arī (morto nel 935) e della sua scuola. Nel IX secolo sorsero numerose controversie su interpretazioni contrastanti dei versetti del Corano relativi alla libertà e alla predestinazione, alla natura degli attributi divini e all'origine del bene e del male. Il gruppo più importante, difensore della libertà radicale e della responsabilità morale fu quello dei mu'taziliti, le cui idee furono profondamente influenzate dal pensiero greco. Poiché gli uomini sono responsabili delle proprie azioni, affermavano, Dio non può essere in alcun modo biasimato per la turpitudine umana. La ricompensa e la punizione sono assolutamente giuste, perché Dio stesso è giusto. Inoltre, la giustizia di Dio richiede che le azioni abbiano un intrinseco valore morale, riconoscibile anche dagli uomini.

La logica della visione mu'tazilita era messa in discussione da quei versetti del Corano che sottolineano l'assoluta onnipotenza di Dio e si interrogano sulla capacità umana di determinare il proprio destino, poiché Dio «travia chi vuole e guida chi vuole» (16,93). La soluzione proposta da al-Aš'arī e dai suoi seguaci era di non ammettere né la libertà radicale, né la predestinazione totale, ma di affermarle entrambe vere. Questo ricorso al paradosso come mezzo ermeneutico è tipico della teologia e del misticismo dell'Islam. Bisogna tuttavia chiarire che la posizione di al-Aš'arī tendeva piuttosto verso la predestinazione che verso la libertà. Egli era un convinto sostenitore del completo controllo da parte di Dio sulle azioni umane, poiché la libertà consiste in pratica soltanto nella compiacenza di Dio di permetterci di partecipare alla sua determinazione del nostro destino. Dio prima crea le nostre azioni e poi ce le attribuisce.

Anche la causalità secondaria viene messa in discussione, perché asserire che la natura agisce indipendentemente, seguendo le proprie leggi, significa riconoscere alla natura un suo potere indipendente e separato da Dio, una posizione, questa, in odore di *širk*. Per difendere il potere assoluto di Dio, al-Aš'arī si trovò costretto a negare il bene o il male intrinseco delle azioni umane. Un'azione è buona o malvagia soltanto perché Dio ha predeterminato che essa lo sia. Mentire, ad esempio, è male perché Dio ha decretato così; se egli cambiasse idea, mentire sarebbe una cosa giusta.

Più conservatrici di quelle di al-Aš'arī erano le idee di Anṣārī. Seguace di Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855), Anṣārī difese l'interpretazione strettamente letterale del Corano. Mentre i mu'taziliti proponevano una interpretazione allegorica delle descrizioni antropomorfiche degli attributi di Dio nel Corano, e gli aš'ariti ne affermava l'esistenza, anche se in un modo non percepibile dalla ragione umana, Anṣārī e gli ḥanbaliti affermavano che i versetti andavano presi in sen-

so letterale. La sua posizione, di conseguenza, apparve addirittura più paradossale di quella degli aš'ariti più moderati.

Come Anṣārī scrive nelle sue *Munāǧāt*, Dio ci ordina di obbedirgli e poi ci impedisce di farlo. Adamo ed Eva, per esempio, non vengono sedotti da Satana, ma da Dio. La loro seduzione è predestinata e perciò essi sono obbligati a cedervi. Nonostante ciò, tuttavia, i sufi non concludono che gli uomini sono sollevati da ogni responsabilità riguardo alle loro azioni malvagie. Per quanto possa sembrare paradossale, Anṣārī esorta il mistico devoto ad assumere lo stesso atteggiamento di Adamo ed Eva davanti alla tragedia del loro peccato. Essi compresero di essere soltanto delle pedine nelle mani di Dio, ma si incolparono egualmente per l'azione: «Quelli risposero: "O nostro Signore, noi siamo stati iniqui contro noi stessi!"» (sura 7,23).

Anṣārī passa naturalmente, nelle *Munāǧāt*, dalla discussione sulla paradossale tensione fra libertà e predestinazione a quella fra bene e male. Egli riflette un atteggiamento verso l'etica che è caratteristico di molti sufi estatici: qualunque cosa Dio voglia per il mistico, sia benedizione o maledizione, intimità o separazione, ciò è sempre cosa buona, perché viene da Dio. Questo atteggiamento va contro l'etica consueta dell'Islam sunnita, che colloca la guida delle azioni umane e l'indicazione del valore morale nella sintesi del Corano, degli *ḥadīṯ* e della *šarī'a*.

Per il sufi perfetto, tuttavia, esiste una legge più alta, ossia il rapporto d'amore, che determina l'azione e offre i mezzi per valutare la bontà o la malvagità di particolari comportamenti. Il risultato è che per l'*élite* ṣūfī diventano lecite alcune pratiche che sarebbero disapprovate dalla legge religiosa della comunità.

Questa posizione è stata spesso citata come prova delle pericolose tendenze antinomiche tipiche del Sufismo. Ma a un esame più accurato questo comportamento non è tanto distante dalla sintesi classica di al-Aš'arī. Questi, come abbiamo visto, affermava che un'azione è buona o cattiva perché Dio predetermina che essa lo sia; inoltre che se Dio cambiasse parere su una particolare azione, cambierebbe anche il valore morale di questa. Nella condotta di parecchi sufi si nota, infatti, la realizzazione concreta di questo caso ipotetico, poiché essi sostengono che la qualità del loro rapporto d'amore con il divino li innalza a un livello etico più elevato, tale da essere, a volte, completamente diverso dal livello inferiore. Anṣarī consiglia i sufi di muoversi al di là della costante preoccupazione del premio e della punizione, e al di là della comune nozione di bene e di male. Lo scopo è soltanto quello di compiacere l'Amato: questo costituisce il bene.

Anṣārī si spinge al punto di affermare che il rapporto amante-amato trasporta l'uomo su un piano in cui anche i cinque pilastri dell'Islam appaiono superflui. Il pellegrinaggio a Mecca diventa un'occasione di turismo; l'elemosina va lasciata ai filantropi; il digiuno è un modo ingegnoso per risparmiare cibo; le preghiere rituali sono comportamenti da vecchiette. L'obiettivo dei mistici non devono essere le leggi e le strutture rituali della comunità islamica (*umma*), perché il rapporto d'amore sostituisce tutto.

Anṣārī rappresenta un esempio evidente del mistico il cui conservatorismo religioso e teologico non gli impedisce le più esuberanti espressioni di unione. Egli non è il solo, tuttavia, a intuire che l'adepto ṣūfī deve spesso muoversi al di là delle costrizioni della legge islamica. Abū Sa'īd ibn Abī al-Ḫayr (morto nel 1089) di Mayhana, nel Khorasan, per esempio, realizza lo stesso approccio paradossale alla pratica religiosa. Iniziò come ascetico fanatico, isolandosi dalle normali relazioni sociali e seguendo fedelmente le imposizioni della legge. Si racconta che un giorno fu scoperto dal padre mentre recitava il Corano appeso a testa in giù sopra una fossa.

All'età di quarant'anni, tuttavia, Abu Sa'id raggiunse la gnosi (*ma'rifa*) e le sue azioni cambiarono completamente. Insieme ai suoi seguaci divenne famoso per i digiuni. Alla preghiera rituale sostituì le devozioni ṣūfī. Una volta gli fu chiesto che cosa pensasse dei cinque pilastri dell'Islam, specialmente del pellegrinaggio a Mecca: egli rispose che era una perdita di tempo fare un viaggio così lungo soltanto per girare inttorno a una casa di pietra (la Ka'ba). Era il cubo sacro, piuttosto, che avrebbe dovuto girare inttorno a lui! Queste affermazioni, per quanto scandalose per gli estranei al Sufismo e anche per alcuni dei mistici più moderati, non intendevano schernire la legge. Al contrario, gli spirituali interpretavano il loro comportamento come quello che veniva imposto loro dall'Amato.

Il maṯnavī: Farīd al-Dīn 'Aṭṭār. Gli epigrammi di 'Abd Allāh Anṣārī, brevi e accessibili a un'ampia gamma di persone, sono in acuto contrasto con il genere poetico del *maṯnavī*, introdotto nel Sufismo dal poeta ghaznavide Ḥakīm Abū al-Maǧd Maǧdūd ibn Ādam Sanā'ī (morto forse nel 1131). I distici rimati del *maṯnavī* erano già stati precedentemente resi famosi nella letteratura profana dal famoso poeta persiano Firdawsī nell'opera *Šāh-nāma* (L'epica dei re). La struttura generale dei *maṯnavī* mistici di Sanā'ī, di cui il più noto è *Ḥadīqat al-ḥaqīqa* (Il giardino della verità), venne imitata da molti autori ṣūfī posteriori. Il testo è costituito da insegnamenti mistici inframmezzati da favole, aneddoti, proverbi, e simili a mo' d'esempio. I diversi *maṯnavī*, comunque, variano in lunghezza, qualità di stile, organizzazione e sviluppo dei temi.

Se l'introduzione dei *maṯnavī* nel Sufismo è importante, l'autore, invece, non è ricordato per l'eccellenza del suo stile. Il vero maestro di questo genere letterario è infatti il poeta persiano e guida spirituale Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (morto forse nel 1221). ʿAṭṭār visse gran parte della sua vita nella città di Nishapur, o nei suoi dintorni, vicino all'odierna città di Mashhad. Si racconta che venne ucciso durante il sacco della città ad opera dei Mongoli. Il suo nome indica la sua professione, quella dello speziale, e sembra che continuasse il suo lavoro anche mentre componeva trattati mistici.

Dall'opera di ʿAṭṭār emerge un uomo colto sia nel campo della religione, sia in quello della letteratura profana. Dimostrò grande acume nel trattare le sottigliezze della vita spirituale. Il suo successo era dovuto anche al fatto che possedeva la necessaria abilità letteraria per plasmare le proprie idee in espressioni di forma squisita. ʿAṭṭār è poeta, narratore, teorico spirituale; diverte, lusinga e conduce il lettore attraverso i numerosi livelli della conoscenza spirituale.

Il più noto dei suoi *maṯnavī* è la favola mitica *Manṭiq al-ṭayr* (La conferenza degli uccelli). Il testo si muove su livelli diversi. A prima vista si tratta di una favola vivace che racconta di un gruppo di uccelli che decidono di cercare il loro re, il Sīmurġ, di cui hanno soltanto pallidi ricordi. Il viaggio è lungo e difficile, il percorso incerto. Molti uccelli abbandonano la ricerca per debolezza, apatia o paura; altri muoiono lungo la via. Finalmente trenta uccelli arrivano al palazzo del Sīmurġ. Su questo avvenimento poggia il gioco di parole che è l'ossatura della storia, poiché «trenta uccelli» in persiano è «*sī murġ*».

Il livello più profondo su cui si regge la favola è quello di una analisi meticolosa del percorso dei sufi. Ascetismo, illuminazione e finalmente unione vengono esplorati a fondo. La struttura interna del testo assomiglia a una scala a chiocciola. Gli uccelli/anime progrediscono verso l'alto, spesso ritornando al punto precedente, ma sempre a un livello più avanzato. Gli uccelli non sono anime tutte uguali, ma rispecchiano la varietà delle personalità umane. La loro forza e le loro difficoltà riflettono, inoltre, i problemi incontrati dai diversi sufi che si sono incamminati lungo il percorso della ricerca.

La forza generale di questo lavoro sta nella sua meticolosa organizzazione. Bisogna studiare attentamente il testo per apprezzare la cura con cui ʿAṭṭār ne sviluppa la struttura tematica ai diversi livelli. L'ultima sezione del lavoro descrive le sette valli attraverso le quali deve passare il piccolo gruppo rimasto per raggiungere il Sīmurġ. La vallata finale è quella del *fanā'*, dell'«annullamento», dove i trenta uccelli si fonderanno con il loro amato Sīmurġ come le falene si fondono con la fiamma.

Lirica e maṯnavī: Ǧalāl al-Dīn Rūmī. Nonostante la sua eccellenza letteraria e analitica, ʿAṭṭār è superato dal più grande dei poeti mistici persiani, Ǧalāl al-Dīn Rūmī (noto come Mawlānā, «il nostro maestro»). Nacque a Balkh nel 1207, figlio di Bahā' al-Dīn Walad, grande giurista, insegnante e guida spirituale. Verso il 1219 Bahā' al-Dīn lasciò Balkh, minacciata dall'invasione dei Mongoli. La famiglia si pose in cammino per il pellegrinaggio a Mecca, passando per la città di Nishapur, dove, si racconta, Bahā' al-Dīn e il giovane figlio incontrarono ʿAṭṭār, che predisse la futura grandezza di Rūmī. Bahā' al-Dīn si stabilì, quindi, a Konya in Anatolia (nota come Rūm, da cui il nome Rūmī). Fu ricevuto cordialmente dalle autorità selgiuchidi, allora al potere, e riprese la sua carriera come insegnante e šayḫ. Seguendo le orme paterne, Ǧalāl al-Dīn divenne un esperto delle scienze religiose islamiche e della teologia filosofica. Dopo la morte di Bahā' al-Dīn, nel 1231, Ǧalāl al-Dīn occupò il posto del padre come insegnante.

La formazione ṣūfī di Rūmī progredì con grande impegno sotto la guida di Burhān al-Dīn Muḥaqqiq, uno dei discepoli del padre. L'incontro con Šams al-Dīn di Tabriz, nel 1244, produsse una crisi nello sviluppo spirituale di Rūmī. Per due anni furono inseparabili, perché in Šams Rūmī trovava il veicolo attraverso il quale raggiungere la vera estasi dell'amore mistico. La loro amicizia divenne fonte di gelosia e di scandalo per la famiglia e per i seguaci di Rūmī. Improvvisamente, Šams lasciò Konya per destinazione ignota. Rūmī era sconsolato, ma, con l'aiuto del figlio Sulṭān Walad, riuscì a far ritornare Šams. Ma la felicità riconquistata durò ben poco, perché Šams scomparve per sempre nel 1248: secondo alcune testimonianze attendibili Šams sarebbe stato ucciso, forse con la connivenza della famiglia di Rūmī.

L'intenso rapporto d'amore fra Rūmī e Šams diede origine ad alcune fra le più straordinarie liriche in lingua persiana. Rūmī fu prolifico: i suoi versi sono più di quarantamila, raccolti in un volume che porta il nome del suo amato, *Divān-i Šams-i Tabrīzī.* Eccelle nell'uso di immagini, che vanno dalle realtà mondane del cibo, della tessitura e simili, fino alla sottile trattazione della musica, della natura e dei simboli religiosi. Emerge, ovviamente, l'immagine di Šams, «il sole», davanti alla cui luminosità e intensità Rūmī si smarrisce. L'agonia della separazione e la felicità della riunione si alternano, pervadendo tutta la sua poesia, Le emozioni evocate coprono l'intera gamma dell'esperienza umana. Rūmī non esita a scandalizzare; rabbia, crudeltà e sensualità volgare sono presenti insieme all'estasi dell'annullamento nell'Amato, dimostrando che la ricerca dei sufi non va interpretata soltanto in chiave romantica. L'amore non ha soltanto la capacità di appagare, può anche distruggere.

L'altro capolavoro di Rūmī, *Maṯnavī-yi ma'navī* (Distici spirituali) fu scritto dietro insistenza di un suo discepolo, Ḥusām al-Dīn Chelebī. Come molti sufi di questo periodo, Ḥusām al-Dīn scoprì nei *maṯnavī* di Sanā'ī e di 'Aṭṭār una miniera di saggezza spirituale. Ḥusām al-Dīn credeva indispensabile che il suo venerato maestro conservasse allo stesso modo i suoi insegnamenti per i posteri. Fu così che Rūmī venne convinto a dettare i suoi *maṯnavī* a Ḥusām al-Dīn, che trascriveva il testo e, quindi, lo rileggeva al maestro per la correzione. Il prodotto finale è sostanzioso: sei libri per un totale di quasi trentamila versi. Sono giunte fino a noi anche alcune opere minori di Rūmī, lettere, discorsi e sermoni.

Mentre le opere di 'Aṭṭār, specialmente i suoi *maṯnavī*, sono pregevoli per il loro chiaro sviluppo strutturale, quelli di Rūmī ricordano da vicino la tecnica del flusso di coscienza. Prima di affrontare l'analisi del pensiero di Rūmī è necessario avere grande dimestichezza con la sua opera.

Si è detto spesso che i *Maṯnavī* di Rūmī sono il Corano dei Persiani. Se è vero che il testo ha goduto e gode di enorme popolarità nelle regioni di lingua persiana, vi è anche un secondo motivo per cui il paragone è esatto. Il Corano comunica soprattutto attraverso unità singole, a volte autonome, e non come un insieme strutturato. Allo stesso modo, molte sezioni dei *Maṯnavī* hanno una loro unità interna. Eppure le sezioni del testo sono legate liberamente insieme come un filo di perle di diversa misura, forma e colore. I temi compaiono e scompaiono, per essere poi ripresentati da una diversa prospettiva. Cercare nei *Maṯnavī* un elemento strutturale unificatore significa probabilmente tradire l'intendimento dell'autore. Il suo fascino sta invece nella fluidità e nel carattere allusivo. A volte questo può risultare insoddisfacente; ma l'insoddisfazione si trasforma ben presto in fascino, quando il lettore è coinvolto ancora una volta ad addentrarsi nel labirinto del pensiero di Rūmī.

La gnosi e Ibn 'Arabī

La storia del misticismo islamico è piena di menti brillanti e creative. Fra queste personalità eccezionali, però, una si staglia su tutte con il suo genio unico. Abū Bakr Muḥammad ibn al-'Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā'ī era nato a Murcia, nella Spagna musulmana, nel 1165. Gli furono attribuiti i titoli onorifici di «Al-Šayḫ Al-Akbar» («*doctor maximus*») e «Muḥyī al-Dīn» («il rianimatore della religione»). Alla fine divenne famoso col nome di Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī.

Quando era ancora bambino, la famiglia si spostò a Siviglia, dove il ragazzo ricevette la prima parte dell'istruzione nelle discipline tradizionali della religione islamica. Nel suo sviluppo spirituale fu profondamente influenzato da due donne ṣūfī, specialmente da Fāṭima di Cordova. La maggior parte delle sue capacità mistiche, tuttavia, si sviluppò a partire da esperienze visionarie, la prima delle quali avvenne nel corso di una malattia che lo colpì durante l'adolescenza. Per tutta la vita continuò ad avere visioni, alle quali si affidava totalmente. Questa tendenza visionaria di Ibn 'Arabī è evidente anche nella sua pretesa di essere stato iniziato al Sufismo dalla mitica figura di Ḫiḍr, un essere misterioso, creduto immortale, citato in un racconto coranico (sura 18) e appartenente alle leggende preislamiche. Per i sufi Ḫiḍr è un santo e una guida spirituale dal potere eccezionale: essere scelti come suoi discepoli è un privilegio raro.

Poco dopo i vent'anni Ibn 'Arabī viaggiò a lungo per la Spagna e l'Africa settentrionale ampliando le proprie vedute intellettuali. Egli descrive un incontro straordinario, a Cordova, con il più grande filosofo aristotelico musulmano, Ibn Rušd (noto come Averroè nell'Occidente latino). L'incontro è colmo di simbolismo, poiché Ibn Rušd rappresenta la fiducia totale dei filosofi nella ragione (*'aql*), mentre Ibn 'Arabī considera la gnosi (*ma'rifa*) l'unico mezzo per conoscere la pienezza della verità.

Nel 1201 Ibn 'Arabī lasciò la Spagna e l'Africa settentrionale per sempre, intraprendendo viaggi che dovevano condurlo nei più importanti centri della cultura islamica. Nel 1223 si stabilì a Damasco, dove rimase fino alla morte nel 1240. Il suo mausoleo continua ad essere un importante centro di pellegrinaggio.

Ibn 'Arabī fu insieme eccezionale pensatore originale e sintetizzatore. Molte delle sue idee hanno permeato i primi sviluppi intellettuali del Sufismo e della teologia filosofica. La sua grandezza, tuttavia, sta nell'abilità di sistematizzare la teoria ṣūfī in una dottrina coerente, solidamente sostenuta dalla metafisica. Ibn 'Arabī, quindi, non deve essere visto come un eccentrico estraneo alla corrente ortodossa, ma piuttosto come un genio capace di riunire diversi motivi della filosofia mistica e riplasmarli in una unità anche artisticamente elevata.

La vastità del *corpus* degli scritti di Ibn 'Arabī complica notevolmente qualsiasi tentativo di analisi complessiva del suo pensiero. Inoltre lo stile è spesso tormentato, riflesso della natura esoterica delle sue idee. I due scritti più importanti sono *Al-futūḥāt al-makkīya* (Le rivelazioni meccane), composto sulla spinta di una esperienza visionaria avuta durante un pellegrinaggio, e *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Le sfaccettature della saggezza).

Waḥdat al-Wuǧūd. Il concetto centrale del sistema di Ibn 'Arabī è la *waḥdat al-wuǧūd*, l'«unità dell'essere». Gli studiosi si sono chiesti se con questa espressio-

ne Ibn 'Arabī intendesse un sistema monistico, dove non esiste nulla al di fuori dell'Uno. In caso affermativo, comunque, non ci troveremmo di fronte a un drastico mutamento della metafisica musulmana, perché in realtà Ibn 'Arabī non fa che portare alle estreme conseguenze logiche la sintesi aš'arita. L'affermazione aš'arita che l'onnipotenza di Dio è totale e che egli controlla l'universo implica, infatti, che Dio è l'unico vero agente. Non è illogico, quindi, supporre, come fa Ibn 'Arabī, che Dio debba anche essere l'unico vero esistente.

L'essenza divina in se stessa è assolutamente trascendente: il *lā ilāha* («non c'è dio») della professione di fede dei musulmani è, infatti, inconoscibile. Il piano dell'unità incondizionata (*aḥadīya*), tuttavia, non è l'unico piano in cui esiste la realtà divina. Il piano dell'unicità (*wāḥidīya*) si caratterizza per l'unità nella pluralità, un'unità in cui risiedono le qualità di tutti i possibili esistenti. Ancora una volta la soluzione ultima è il paradosso. Il divino è indifferenziato e totalmente trascendente; eppure nel divino si trovano le qualità di tutti i potenziali esseri.

La realtà, quindi, è stratificata, una progressione di manifestazioni spirituali. La realtà ultima è il *theos agnostos*, il «Dio sconosciuto», da cui emergono i diversi piani dell'esistenza divina, culminanti nel Dio della rivelazione, Allāh, l'*illā Allāh* (altro che Dio) della professione di fede. La creazione del cosmo non è fatta dal nulla (*creatio ex nihilo*), come per la teologia della tradizione occidentale, ma dal desiderio del Dio sconosciuto di uscire dall'isolamento. Un *ḥadīṯ* caro ai sufi esprime l'intenzione di Dio: «Ero un tesoro nascosto e ho desiderato essere conosciuto, così ho creato la creazione per poter essere conosciuto».

La creazione è, quindi, la manifestazione dell'Uno nella pluralità degli esseri creati. Il sospiro del desiderio di Dio fuoriesce e con esso l'universo, lo specchio nel quale egli conosce se stesso. L'immaginazione creativa di Dio è l'agente attraverso il quale viene creato il cosmo. Il processo non è statico, ma dinamico, poiché Dio insieme espira e inspira, riportando la creazione alla sua origine nell'Uno. Pertanto la gnosi comporta, per i sufi, il progresso lungo il percorso che conduce dall'illusione (l'ingenua convinzione che l'uomo sia una realtà indipendente e distinta da Dio) all'intuizione che fa coincidere la creazione con l'autorivelazione di Dio.

L'Uomo Perfetto. Lo specchio emesso dall'Uno, però, non è uniformemente lucido. L'essere creato in cui l'Assoluto diventa più pienamente cosciente di sé è l'uomo. In ogni generazione è presente *al-insān al-kāmil*, l'Uomo Perfetto, anello di congiunzione fra l'Essere Assoluto e il regno creato. Il processo dinamico di emanazione e di ritorno avviene grazie alla mediazione dell'Uomo Perfetto. Il processo, infatti, sarebbe impossibile senza questo essere, il sufi più perfetto, il *quṭb* («polo»), l'asse attorno al quale ruota il cosmo.

La visione emanazionistica della creazione espressa da Ibn 'Arabī reinterpreta, tra l'altro, l'opinione tradizionale dello scopo del misticismo nell'Islam. Molti dei primi sufi descrissero il loro percorso come una crescita nell'unione amorosa fra un'anima, che conserva la sua indipendenza essenziale, e l'Amato che, essendo la fonte della creazione, è distinto da questa. Per Ibn 'Arabī e per i suoi seguaci, invece, lo scopo non è tanto l'amore, quanto la sapienza, è il passaggio dall'illusione della pluralità all'intuizione gnostica che ciascuno è sempre stato, e sempre sarà, totalmente unito con la fonte dell'intero essere.

Il concetto espresso con la formula *waḥdat al-wuǧūd*, inoltre, ha implicazioni di grande portata per la concezione ṣūfī della libertà umana e dell'etica. Nulla si manifesta nella creazione se Dio non lo vuole. Questo è un assioma sia per Ibn 'Arabī, sia per l'Islam tradizionale. Secondo il sistema di Ibn 'Arabī, nell'Uno esistono gli archetipi di tutti gli esseri potenziali. Quando queste realtà potenziali divengono concrete nel regno illusorio della pluralità, esse agiscono in perfetto accordo con i loro archetipi celesti. Nel regno del mondo creato, quindi, la scelta libera di un individuo è pura illusione. Ogni mutamento è predeterminato dall'archetipo di quella particolare realtà. La libertà esiste soltanto in quanto tutte le creature partecipano della libertà dell'Uno, con il quale alla fine si identificano.

E anche l'etica va vista alla luce del potere determinante degli archetipi celesti. Nel regno della creazione, la legge (*šarī'a*) stabilisce quali azioni si accordano con la rivelazione di Dio. Dalla prospettiva dell'Uno, nondimeno, tutte le azioni sono buone, dal momento che sono manifestazioni dell'immaginazione creativa divina e sono in armonia con gli archetipi celesti. La responsabilità è relativa, perché ha significato soltanto nel mondo illusorio della creazione. Alla fine tutto ritorna all'Uno indifferenziato: perciò non ci sono né ricompensa né punizione eterne in senso tradizionale.

La complessità del pensiero di Ibn 'Arabī non può essere riassunta in pochi paragrafi. Gli studiosi, inoltre, non hanno ancora raggiunto una sufficiente padronanza dei suoi lavori per riuscire a districare le sue idee involute e, a volte, contraddittorie. Del tutto evidente, invece, è l'influenza profonda di Ibn 'Arabī e della sua scuola sul Sufismo posteriore. Discepoli come Ṣadr al-Dīn Qūnawī (morto nel 1274), in Anatolia, e commentatori della sua opera quali 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Ǧāmī (morto nel 1492), in Persia, diffusero le sue idee in tutto il mondo islamico.

Le confraternite ṣūfī

La storia del Sufismo è ben più che una storia della teoria e dell'espressione mistica. Al misticismo islamico, per esempio, è collegata una importante dimensione sociale, che deve essere esplorata per completare il quadro. Anche alcuni tra i primi sufi, per quanto individualisti, cercarono infatti il consiglio e il parere dei loro compagni di cammino. Fin dall'inizio, quindi, il sodalizio (*ṣuḥba*) è stato considerato essenziale per il progresso della vita spirituale. [Vedi *ṢUḤBA*].

I rapporti fluidi tra i sufi si trasformarono ben presto in legami ben strutturati tra maestro e discepolo, aggiungendo un nuovo livello di complessità sociale. Non soltanto i discepoli andavano a fare visita ai loro maestri, ma molti presero alloggio presso di loro. I primi conventi sufi sembrano localizzabili nell'isola di Abadan intorno alla fine del secolo VIII.

I mutamenti politici nell'Impero islamico contribuirono a stabilizzare le strutture istituzionali ṣūfī. Intorno alla metà dell'XI secolo i Selgiuchidi strapparono il controllo del Califfato abbaside ai Buyidi šī'iti. I Selgiuchidi, sunniti devoti, si erano appropriati del sistema didattico religioso della *madrasa* per indottrinare gli intellettuali nell'ortodossia sunnita. Il sostegno pubblico da loro offerto alle istituzioni ṣūfī permise ai Selgiuchidi un controllo più rigido sul tipo di devozione trasmessa ai nuovi adepti, ma, allo stesso tempo, la protezione del governo assicurava la sopravvivenza delle diverse istituzioni ṣūfī.

Verso il XIII secolo si erano formati diversi tipi di istituzioni ṣūfī, ciascuna con uno scopo diverso. Il *ribāṭ* era una residenza e insieme un centro di istruzione, sviluppatosi nelle regioni arabe dell'Impero. Gli *ḫānqāh*, istituzioni del tutto simili, avevano invece le loro radici negli ambienti persianizzati del Khorasan, anche se alla fine si diffusero anche nei centri arabi. L'istruzione più approfondita aveva luogo nelle *zāwiya*, in cui solitamente alloggiava uno šayḫ; *ḫalwa* era il nome dato al ritiro di un singolo sufi o di un derviscio (derviscio deriva dal termine persiano per sufi, *darvīš*, «povero», «mendicante»).

Ma ancora più importanti dell'ambiente fisico in cui si riunivano i sufi sono le infrastrutture derivate delle comunità stesse dei sufi. Nel secolo XI continuavano a prevalere le organizzazioni fluide: il legame che le univa era il desiderio della *ṣuḥba* e della guida di uno šayḫ. Spesso un maestro e i suoi discepoli costituivano un'unità sociale fortemente coesa soltanto fino alla morte del maestro, poiché spesso dopo questo evento il gruppo si scioglieva.

Verso il secolo XIII la situazione era cambiata in modo notevole. Molti gruppi ṣūfī erano diventati delle organizzazioni sociali stabili, che avevano al loro centro il fondatore e il suo insegnamento. La sopravvivenza del gruppo non dipendeva più dall'esistenza in vita di un particolare šayḫ: poiché l'autorità passava dal maestro al discepolo, ne derivava una solida base strutturale, necessaria alla crescita della comunità e al suo sviluppo nella continuità. Il nuovo maestro era il fedele custode dell'eredità spirituale del fondatore e diventava, a volte, un innovatore per merito proprio. [Vedi *DARWĪŠ*; *ḪĀNAGĀH* e *MADRASA*].

Silsila. Queste organizzazioni stabili furono chiamate *ṭarīqa* («vie»), note in occidente come ordini, confraternite, fratellanze dei sufi. Ogni šayḫ fondatore aveva la sua *silsila* («catena»), l'eredità spirituale che contribuiva notevolmente alla sua fama nella comunità ṣūfī. La *silsila* è, propriamente, la genealogia che, partendo dal nome del maestro vivente, risale all'indietro al suo maestro e così via retrocedendo nella storia. Spesso uno šayḫ importante era stato iniziato più di una volta, da parecchi maestri illustri, in questo modo aggiungendo statura alla sua genealogia spirituale.

Due sono le principali *silsila*, più tardi suddivise in centinaia di confraternite diverse. La prima catena, generalmente considerata più moderata, risale a Abū al-Qāsim al-Ǧunayd, la celebre guida spirituale da cui alla fine si staccò al-Ḥallāǧ. La seconda *silsila*, più esaltata, deriva dal primo grande estatico ṣūfī, Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Queste indicazioni sono molto generali e l'appartenenza all'uno o all'altro gruppo indica soltanto una genealogia spirituale, non necessariamente un preciso atteggiamento nei riguardi dell'esperienza mistica.

I seguaci del ramo che risale ad al-Bisṭāmī sono spesso chiamati malāmatiti, «biasimevoli». Ma questo appellativo può trarre in inganno, perché non significa che disprezzassero la legge islamica; al contrario, molti di loro erano estremamente meticolosi nell'osservanza. Alla fine, comunque, il nomignolo finì per indicare, in senso lato, tutti quei sufi che rifuggivano dai fronzoli pubblici del Sufismo e del culto in generale; essi erano caratterizzati dalla virtù della sincerità assoluta (*iḫlāṣ*). La Malāmatīya rifiutava l'iniziazione ṣūfī e la guida di uno šayḫ, e non si impegnava nelle pratiche devozionali pubbliche tipiche dei sufi. I seguaci eseguivano tutti i loro atti rituali in privato. Il loro individualismo li faceva apparire sospettabili e marginali. La Malāmatīyā, comunque, va chiaramente distinta dalla Qalandarīya, il gruppo dei dervisci vaganti, molti dei quali si dedicavano a pratiche che irridevano apertamente la legge religiosa e la morale tradizionale.

La centralità delle *silsila* nelle confraternite ṣūfī non è un tratto assolutamente eccezionale. Un aspetto analogo, infatti, è rintracciabile nella struttura letteraria degli *ḥadīṯ*, che sono chiaramente articolati in due parti

ben distinte: la catena dei trasmettitori (*isnād*) e il corpo del testo (*matn*). Secondo la tradizione musulmana, l'autenticità di un *ḥadīṯ* è garantita dalla credibilità dell'*isnād*. Come il potere della parola sacra dell'*ḥadīṯ* è stato conservato dalla catena dei trasmettitori, così gli insegnamenti e i poteri di uno šayḫ particolare continuano a vivere grazie alla sua *silsila*. Non è naturalmente questo il luogo per discutere della validità storica degli *isnād*. Ciò che conta è che essi sono importanti per i musulmani in quanto permettono di collocare con certezza gli *ḥadīṯ* nel periodo della rivelazione originale. Non c'è dubbio che gli insegnamenti degli *ḥadīṯ* sono delle innovazioni, ma si tratta comunque di osservazioni dettagliate sul volere di Dio, già espresso in termini generali nel Corano. In modo analogo, dunque, le *silsila* degli šayḫ ṣūfī attribuivano loro legittimità religiosa. Anche se gli ordini ṣūfī possono variare notevolmente negli insegnamenti e nelle opinioni sull'esperienza mistica, ognuno di essi può affermare, grazie alla sua genealogia spirituale, di essere solidamente ancorato alle fondamenta del Sufismo.

La venerazione dei santi. L'istituzionalizzazione delle *ṭarīqa* e il valore delle *silsila* accrebbero notevolmente la posizione religiosa e politica del maestro. Mentre nel passato lo šayḫ fungeva soprattutto da esperto e da confidente, ora era diventato anche il depositario del potere spirituale. La genealogia degli šayḫ non forniva soltanto un elenco di maestri; implicava anche che il potere spirituale di ciascuno dei grandi maestri sufi fosse stato trasmesso fino a quest'ultimo suo discendente.

Gli šayḫ dei grandi ordini ṣūfī vennero quindi ad assumere qualità quasi sovrumane. Furono chiamati *awliyā'* (sing. *walī*), «intimi» o «amici» di Dio. La loro perfezione spirituale li collocava molto al di sopra del livello dei loro discepoli e delle masse dei fedeli musulmani. La diffusione dell'insegnamento di Ibn ʿArabī, in particolare la sua concezione dell'Uomo Perfetto, sviluppata dagli intellettuali suoi discepoli, specialmente da ʿAbd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Ǧīlī (morto nel 1428), costituiva la base razionale con cui spiegare questo ruolo cosmico dello šayḫ venerato come un santo. Molti degli šayḫ degli ordini più autorevoli venivano riconosciuti dai loro seguaci come *quṭb*, «polo» o «asse», intorno a cui ruota il cosmo intero, l'Uomo Perfetto, il punto in cui l'immaginazione creativa di Dio si manifesta più pienamente nel mondo dell'illusione. La contemporanea rivendicazione di questa eccezionale posizione da parte di un certo numero di maestri fu causa di attriti e rivalità fra le confraternite più potenti.

Ibn ʿArabī e i suoi predecessori collegavano il concetto di *quṭb* con un'intera gerarchia di esseri cosmici. Al-Huǧwīrī li descrive come i funzionari della corte divina, costituita da trecento *aḫyār* («eccellenti»), quaranta *abdāl* («sostituti»), sette *abrār* («fedeli devoti»), quattro *awtād* («pilastri»), tre *nuqabā'* («capi») e un *quṭb* (noto anche come *ġawṯ*, «soccorso»). Diversa è la gerarchia di Ibn ʿArabī: il *quṭb* è affiancato da due *a'imma* («guide»), quattro *awtād*, sette *abdāl*, dodici *nuqabā'* e otto *nuǧabā'* («nobili»). La gerarchia cosmica, a prescindere dalla formazione particolare, è il potere spirituale grazie al quale sono assicurati l'ordine e la continuità dell'esistenza del cosmo.

Il termine *walī* viene spesso tradotto con «santo», ma ciò induce in errore, perché nell'Islam non esiste alcuna gerarchia religiosa che abbia il potere di canonizzare una persona come santa, come avviene nel Cattolicesimo. Lo stato di *walī*, infatti, viene conseguito per acclamazione pubblica. Eppure sussistono alcune analogie fra i santi cristiani e gli *awliyā'* musulmani, in quanto entrambi possiedono un potere spirituale trasmissibile ai discepoli e ai devoti. Nell'Islam questo potere è chiamato *baraka* («benedizione»). La *baraka* di un *walī* può trasformare spiritualmente un individuo, ma anche procurare benedizioni materiali assai realistiche. *Baraka*, dunque, va intesa in un senso il più possibile concreto. Viene spesso trasmessa attraverso il tatto, in modo simile all'imposizione delle mani o all'applicazione delle reliquie, pratiche comuni in altre tradizioni religiose dell'Occidente. [Per ulteriori chiarimenti su *awliyā'* e *baraka*, vedi *RELIGIONE POPOLARE ISLAMICA* e *WALĀYA*].

Gli šayḫ perfetti sono oggetto di venerazione non soltanto dopo la morte, ma anche quando sono ancora in vita. In genere si attribuisce loro il potere di compiere miracoli (*karāmāt*), benché i loro miracoli siano soggetti all'influsso satanico, contrariamente a quanto accade ai profeti. I poteri straordinari degli *awliyā'* non diminuiscono dopo la loro morte; al contrario, la loro intercessione, a volte, sembra addirittura più efficace. Di conseguenza le tombe dei grandi *awliyā'* ṣūfī sono ancora oggi importanti centri di pellegrinaggio devoto.

Le pratiche rituali. Non è facile fornire un quadro generale sul modo di vivere dei membri delle diverse comunità, dato il carattere differente delle varie confraternite. Vi sono, comunque, alcuni tratti comuni. I membri a pieno titolo si affidavano all'obbedienza verso lo šayḫ, che li iniziava all'ordine e forniva loro l'abito rappezzato (*ḫirqa*), segno della loro entrata nel cammino dei sufi. Venivano invitati a sottomettersi completamente al volere del maestro, per essere condotti come corpi senza vita nelle mani di chi li lava. Alcuni rimanevano celibi, altri si sposavano; alcuni vivevano una vita di estrema povertà, altri conducevano un'esistenza agiata.

Comuni a tutte le confraternite ṣūfī erano le pratiche rituali chiamate *ḏikr* («ricordo») e *samāʿ* («ascolto»).

Ḏikr. Lo stimolo alla pratica del *ḏikr* proveniva da quei versetti coranici che impongono al fedele di ricordare spesso Dio. Fra i sufi questo invito si trasformò in un esercizio complesso, eseguito dal singolo o dal gruppo. Molte confraternite diedero all'esercizio del *ḏikr* la loro impronta particolare. La maggior parte delle tecniche, tuttavia, richiede la ripetizione ritmata di una frase, spesso coranica, in cui appaia uno dei nomi di Dio. Nell'Islam, Allāh ha cento nomi, novantanove dei quali sono noti, mentre il centesimo è nascosto. Alcuni sufi che pretendevano il ruolo di *quṭb* affermavano di aver avuto la rivelazione di questo segreto preziosissimo.

I metodi di *ḏikr* più raffinati prevedevano il controllo del respiro e dei movimenti del corpo e parecchie altre tecniche complesse per giungere al dominio di tutti i sensi, così come della psiche e dell'immaginazione. In alcuni gruppi ṣūfī, come la Naqšbandīya, il *ḏikr* è un esercizio privato. Lo scopo è di passare dal *ḏikr* vocale al *ḏikr* silenzioso, dove ogni stadio rappresenta un livello più intenso di unione con l'Amato, finché, nello stadio finale, il *ḏikr* penetra nei più remoti recessi dell'essere e l'orante non sa più distinguere fra chi ricorda e chi è ricordato. [Vedi *ḎIKR*].

Samāʿ. L'altra pratica rituale dei sufi è il *samāʿ*. Esso prevede un accompagnamento musicale, in genere collettivo, al canto di versetti del Corano o di lirica d'amore mistico. Ha lo scopo di condividere l'esperienza mistica con tutti gli spettatori. Spesso comprende la danza, condotta al ritmo musicale. A seconda dei vari gruppi, la danza può assumere la forma di lenti movimenti armoniosi oppure di frenetiche rotazioni nell'estasi della possessione.

Come il *ḏikr,* anche il *samāʿ* è stato oggetto di numerose controversie fra i sufi. Se nessuno mette in dubbio l'efficacia del canto del Corano, molti sospettano della musica e del canto della poesia d'amore mistico. La maggior parte degli šayḫ consideravano in modo neutro la musica e il canto: né buoni, né cattivi per natura. Ma il *samāʿ* ha il potere di attrarre lo spirito dei discepoli e di indurli a comportamenti immorali. Perciò molti šayḫ ammettevano la pratica soltanto per i sufi più preparati, mentre invitavano i novizi a diffidare. [Vedi *SAMĀʿ*].

Ḏikr e *samāʿ* hanno avuto una funzione importante al di fuori del gruppo dei membri più culturalmente preparati degli ordini ṣūfī. Gli sviluppi teorici nel Sufismo, dal XIII secolo in poi, furono ispirati dai lavori di Ibn ʿArabī e dei suoi interpreti. Ma la natura esoterica e complessa di questa scuola di pensiero era di fatto molto al di là della portata della maggioranza dei musulmani. Furono gli esercizi rituali degli ordini che riuscirono a colmare il vuoto e a provvedere ai bisogni spirituali immediati dei fedeli. Così il Sufismo finì per rappresentare, per molti, non una teoria astrusa, ma la pratica concreta, accessibile a tutti.

L'importanza attribuita a *ḏikr* e *samāʿ* ha portato nel Sufismo popolare una certa confusione nella distinzione fra l'esperienza mistica raggiunta dopo un serio apprendimento spirituale e l'esperienza autoindotta. Ancora oggi le sessioni più «volgari» di *ḏikr* e *samāʿ* spesso consistono in autoipnosi, isteria, stati indotti da droghe e culminano in emozioni violente spacciate per esperienze mistiche. Ma nonostante questi sospetti di volgarizzazione, *ḏikr* e *samāʿ* rimangono sfoghi emotivi importanti per le comunità musulmane e costituiscono potenti eventi sociali, durante i quali i diversi livelli della società si trovano a interagire su un piano di eguaglianza. E nelle mani degli adepti più preparati spiritualmente *ḏikr* e *samāʿ* diventano strumenti efficaci per creare un'atmosfera d'eccezione, in cui raggiungere intensi momenti di esperienza religiosa.

L'interesse per *ḏikr* e *samāʿ*, assai diffuso tra i fedeli musulmani, ha portato a un aumento di adesioni alle confraternite ṣūfī. I nuovi membri, però, dovrebbero essere più correttamente chiamati semplici affiliati. Essi, infatti, anche se acquisiscono qualche insegnamento dallo šayḫ, limitano il loro contatto con il gruppo alla presenza periodica alle sessioni di *ḏikr* e *samā*, vivendo altrimenti la normale vita dei laici. In alcune parti del mondo islamico, oggi, l'appartenenza a un qualunque ordine ṣūfī è diventato per molti quasi un obbligo sociale, senza che vi sia, in questi affiliati, uno spiccato interesse per il misticismo o una approfondita comprensione.

Alcuni ordini particolari si sono collegati e quasi identificati con determinati gruppi sociali, con alcune regioni geografiche e con particolari corporazioni professionali. Nel XIII secolo, ad esempio, la Suhrawardīya era molto influente negli ambienti di corte di Delhi, mentre la Bektāšīya e la Ḫalwatīya in Turchia avevano maggiore consenso presso il popolo. L'identificazione di un ordine con un particolare gruppo sociale divenne così completa che uno poteva dire di essere nato in una particolare confraternita. Questo non impediva, peraltro, che ciascuno potesse spostarsi da un ordine all'altro.

Gli ordini: caratteristiche particolari. Se il ruolo dello šayḫ e gli esercizi rituali di *ḏikr* e *samāʿ* sono gli elementi essenziali di quasi tutti gli ordini ṣūfī, le caratteristiche distintive delle varie confraternite sono altrettanto importanti quanto le strutture e le pratiche comuni. I contrasti sono spesso sorprendenti, come, ad esempio, in Anatolia dove la Mawlawīya (o Mevleviye) e la Bektāšīya rappresentano gli estremi opposti.

Mawlawīya e Bektāšīya. Gli appartenenti all'ordine Mawlawīya fanno risalire la loro *silsila* al mistico e poe-

ta Ǧalāl al-Dīn Rūmī. Rūmī non fondò una vera e propria *ṭarīqa*, ma fu suo figlio, Sulṭān Walad, che si assunse il compito di organizzare l'ordine. La Mawlawīya è celebre per la sua raffinatezza estetica, sia nelle pratiche rituali sia nella poesia mistica. La particolare identità dell'ordine deriva, naturalmente, dal *Maṯnavī* e dal *Divān-i Šams-i Tabrīzī* di Rūmī.

Forse l'aspetto più noto della Mawlawīya è il suo rituale *samā'*, uno squisito insieme di musica, poesia e danze vorticose (da cui il nome attribuito in Occidente ai suoi membri di Dervisci rotanti). È difficile esprimere a parole la raffinatezza della coreografia. Gli adepti eseguono movimenti ritmici, rotanti, che inducono a ipnosi e che sono eseguiti con grazia assoluta e precisione simili a quelle della migliore danza classica di tradizione europea. I volti sereni dei danzatori, inoltre, riflettono la profondità del rapimento spirituale raggiunto.

Gli appartenenti all'ordine Bektāšīya, invece, derivano il loro nome da una figura piuttosto oscura, Ḥaǧǧī Bektāš del Khorasan (morto forse nel 1337). Il gruppo, che dapprima aveva un'organizzazione assai fluida, si trasformò verso il XV secolo in una struttura fortemente centralizzata. La Bektāšīya è caratterizzata da un forte sincretismo: i rituali e le credenze dell'ordine sono una mescolanza di Šī'a, Cristianesimo bizantino e vari culti esoterici. Intorno alla fine del XVI secolo la Bektāšīya si trovò di fatto associata con il corpo dei Giannizzeri, un'unità militare scelta di soldati schiavi creata dal sultano ottomano Murād I (1360-1389). Nonostante alcune pratiche eterodosse, l'associazione con i Giannizzeri, potenti e temuti, garantiva alla Bektāšīya la protezione contro le persecuzioni delle autorità religiose ortodosse. Mentre la Mawlawīya attirava i più colti, la Bektāšīya faceva maggiormente presa sulle masse illetterate, affascinate dai rituali magici e dal potere politico.

Suhrawardīya e Rifā'īya. Anche in Iraq sorsero due confraternite caratterizzate da interpretazioni dell'esperienza religiosa diametralmente opposte. La tradizione della Suhrawardīya si richiama ad Abū al-Naǧīb al-Suhrawardī (morto nel 1168), discepolo di Aḥmad al-Ġazālī. Abū Naǧīb è autore di un importante manuale di regole per novizi, il *Kitāb ādāb al-murīdīn* (Libro delle maniere per i discepoli). Il testo dimostra la lunga esperienza di Abū Naǧīb come direttore di una scuola: le sue regole sono severe, coprono moltissimi aspetti e sono adatte alla fragilità dei discepoli giovani e non istruiti.

La confraternita che porta il nome di Suhrawardī fu fondata dal nipote di Abū al-Naǧīb, Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī (morto nel 1234). Šihāb al-Dīn, autore di un testo che ebbe grande influenza, *'Awārif al-ma'ārif* (Maestri dell'intuizione mistica), è ricordato negli ambienti ṣūfi come un grande maestro. L'insegnamento, in effetti, divenne la principale caratteristica della confraternita. La Suhrawardīya si diffuse anche nel subcontinente indiano, raccogliendo tra i suoi aderenti figure importanti come Bahā' al-Dīn Zakarīyā di Multan (morto nel 1268).

Mentre lo spirito della Suhrawardīya è caratterizzato dalla istruzione severa nella più classica tradizione ṣūfi, la Rifā'īya (i cui aderenti sono noti come Dervisci urlanti), si concentra in primo luogo sul rituale. Questa confraternita ebbe origine nelle zone paludose dell'Iraq meridionale, dove il fondatore, Aḥmad ibn 'Alī al-Rifā'ī (morto nel 1182), aveva trascorso la maggior parte della sua vita. Alcuni osservatori contemporanei descrivono con vivacità le pratiche bizzarre a cui si dedicano gli appartenenti alla confraternita: mangiare fuoco, forare le orecchie, le mani, il collo e il pene con anelli di ferro; staccare a morsi la testa di serpenti vivi, e così via. Il fascino della Rifā'īya è, dunque, soprattutto emotivo.

Šāḏilīya. La confraternita Šāḏilīya coltivava una solida base intellettuale per giustificare la sua teoria mistica e rispondeva ai bisogni religiosi della maggioranza della comunità. Abū Ḥasan al-Šāḏilī (morto nel 1258) cominciò la sua carriera religiosa a Tunisi, dove era un celebre predicatore. Qui fondò il suo ordine nel 1227. Spinto da una visione, viaggiò verso Oriente e alla fine si stabilì in Egitto, dove si sviluppò l'ordine della Šāḏilīya.

Lo šayḫ šāḏilita più famoso non fu il fondatore, ma il terzo capo dell'ordine, Ibn 'Aṭā' Allāh (morto nel 1309). Nato ad Alessandria, trascorse i suoi primi anni nello studio degli *ḥadīṯ* e della legge. Questa istruzione di Ibn 'Aṭā' Allāh nelle scienze religiose tradizionali lo rese dapprima fortemente critico nei confronti del Sufismo. Ma alla fine il suo atteggiamento si addolcì, e per dodici anni egli si pose sotto la guida del secondo šayḫ dell'ordine, Abū al-'Abbās al-Mursī (morto nel 1287), al quale infine succedette.

Gli scritti di Ibn 'Aṭā' Allāh riassumono lo spirito dell'ordine šāḏilita. Da un lato il suo pensiero rientra nella tradizione intellettuale della scuola di Ibn 'Arabī. Per esempio, il libro *Laṭā'if al-minan* (Grazie sottili), scritto in difesa della confraternita e delle sue pratiche, esalta l'importanza del ruolo dello šayḫ come *walī* e come *quṭb*. Dall'altro lato, il vero genio di Ibn 'Aṭā' Allāh emerge più chiaramente nei suoi aforismi, raccolti sotto il titolo di *Ḥīkam* (Massime), che sono ancora oggi uno dei testi ṣūfi più popolari nel mondo islamico. Unendo l'erudizione dello studioso al linguaggio vibrante e convincente dell'entusiasta, Ibn 'Aṭā' Allāh riesce a comunicare idee complesse in modo accessibile a un'ampia gamma di persone. Come il *Munāǧāt* di 'Abd Allāh Anṣārī, gli *Ḥīkam* di Ibn 'Aṭā' Allāh vanno assaporati rileggendoli più volte, perché la loro ricchezza è inesauribile.

Se Ibn 'Aṭā' Allāh con i suoi scritti rese gli ordini del Sufismo più accessibili alle grandi masse musulmane, la sua confraternita in generale adottò una forma strutturale più consona con la vita dei laici. Mentre alcune confraternite insistevano sull'abbandono della professione e anche della vita in famiglia, la Šādilīya permetteva ai suoi membri di rimanere legati al mondo profano. Per questo aspetto risulta in qualche modo precorritrice della trasformazione che si ebbe, nel Cristianesimo occidentale, quando nel XVI secolo Ignazio di Loyola fondò la Compagnia di Gesù, i cui aderenti, contrariamente alle strutture monastiche tradizionali, erano indirizzati alla *contemplatio in actione*, alla contemplazione pur rimanendo coinvolti nel mondo secolare. Gli *Ḥīkam* di Ibn 'Aṭā' Allāh hanno occupato nella spiritualità islamica lo stesso posto d'onore occupato nel Cristianesimo dagli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola.

Non vi è spazio sufficiente per descrivere, anche brevemente, tutte le grandi *ṭarīqa* che hanno caratterizzato la corrente principale del Sufismo dopo il XIII secolo. La Qādirīya, il cui fondatore eponimo, 'Abd al-Qādir Ǧīlānī (morto nel 1116) è forse il santo più venerato dell'Islam; la Naqšbandīya, il cui spirito severo, diffuso nell'Asia centrale e nel subcontinente indiano, ha dato vita a movimenti politici e a grandi poeti come Mīr Dard (morto nel 1785); la Chištīya, appassionata di musica, la Kubrawīya, e molte altre, hanno tutte avuto un ruolo centrale nella formazione della vita religiosa islamica. [Vedi *ṬARĪQA*].

Il declino degli ordini. Il XIX e il XX secolo, tuttavia, non sono stati generosi con il Sufismo, specialmente con il Sufismo degli ordini. Un certo numero di fattori ha contribuito al loro declino: la generale secolarizzazione della cultura mondiale; il colonialismo, con la sua critica della religione e della società islamiche; la risposta del modernismo islamico e la nascita del fondamentalismo islamico.

Il nuovo clima politico ebbe effetti profondi sugli ordini ṣūfī. In Turchia, per esempio, essi furono aboliti nel 1925 da Mustafa Kemal Atatürk, che li considerava il segno della corruzione e dell'arretratezza dell'Islam. Atatürk stava trasformando la Turchia, uscita dalle rovine dell'Impero ottomano, in un moderno Stato nazionale. Il potere tradizionale degli šayḫ e degli ordini ṣūfī gli appariva incompatibile con il nazionalismo: gli ordini, quindi, furono eliminati come istituzioni pubbliche.

In qualche caso, invece, gli ordini ṣūfī non furono le vittime, ma i promotori dei cambiamenti politici. Ne sono esempio la Tiǧānīya dell'Africa occidentale e la Sanūsīya dell'Africa settentrionale. Gli aderenti alla Tiǧānīya erano revivalisti militanti e combatterono eroicamente contro i Francesi nell'Africa occidentale fino a fondare un loro regno autonomo verso la fine del XIX secolo. Anche gli aderenti alla Sanūsīya erano fondamentalisti e militanti, e per decenni combatterono il potere coloniale italiano nell'Africa settentrionale. Alla fine si schierarono con gli Inglesi, che li ricambiarono riconoscendo al loro šayḫ il controllo della regione. La nomina dello šayḫ a re di Libia e il consolidamento del suo potere politico portò al declino dell'autorità e dell'autonomia della Sanūsīya come movimento ṣūfī.

Nonostante molti gruppi ṣūfī del XIX e del XX secolo avessero tendenze fondamentaliste, essi divennero egualmente oggetto di attacchi da parte degli estremisti ortodossi, tra cui, in particolare, i wahhābiti dell'Arabia Saudita. Per questi gruppi qualsiasi rituale non esplicitamente sanzionato dalla legge religiosa è proibito. La stessa premessa su cui si basa il Sufismo, ossia l'unione con Dio, viene respinta come non islamica. Sembra che ancora oggi i movimenti revivalisti islamici più accesi siano caratterizzati da questa tendenza ad abbracciare le forme più moralistiche e intransigenti della religione. E naturalmente in un mondo siffatto rimane poco spazio per il Sufismo.

Nel subcontinente indiano il coinvolgimento nel Sufismo di molti *pir* (šayḫ) ereditari ha finito, nei tempi moderni, per basarsi più sul censo, sulla ricchezza e l'influenza che su un autentico interesse per il misticismo. Una reazione era inevitabile. Muḥammad Iqbal, uno dei padri della moderna vita intellettuale musulmana nel subcontinente, rifiutò il Sufismo a causa della corruzione che vi scorgeva. Reagì vigorosamente anche contro la dottrina ṣūfī del *waḥdat al-wuǧūd*, perché essa prevedeva la negazione dell'io: se l'io non esiste, perché affrontare i problemi dell'esistenza umana? Peraltro si può osservare che il suo *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pubblicato nel 1930, riflette l'importanza attribuita dai sufi all'interiorità, benché il suo scopo sia piuttosto quello di reinterpretare l'Islam in termini umanistici, capaci di conciliare la sfera spirituale con quella materiale dell'esistenza.

Gli attacchi al Sufismo, come si è visto, non sono nuovi: essi in realtà si sono ripetuti durante tutta la sua storia. Il drammatico declino del Sufismo nei tempi moderni pare comunque dovuto sia a forze interne sia a forze esterne. I contatti più ravvicinati del mondo islamico con quello dell'Europa occidentale hanno portato ad aspre critiche contro la pratica religiosa islamica, soprattutto quella devozionale. Le reazioni da parte musulmana sono state diverse: alcuni hanno accettato la critica e hanno adottato le regole della società laica occidentale (la Turchia di Atatürk, ad esempio); altri hanno riaffermato la propria identità ritornando a ciò che ritenevano il vero Islam, scevro delle escrescenze del Sufismo (ad esempio la Wahhābīya); altri ancora, come

il modernista musulmano Muḥammad ʽAbduh e i suoi seguaci, hanno proposto progetti più moderati per adattare la società musulmana alle necessità del mondo moderno.

Tutte queste risposte, comunque, contenevano elementi contrari al Sufismo, poiché quasi sempre comportavano il rifiuto della pratica rituale e devozionale ṣūfī, giudicata non musulmana, oppure antimoderna. Quasi tutte, inoltre, vedevano il potere degli šayḫ ṣūfī sulle masse dei fedeli come un elemento di fatto contrario alla modernizzazione e alla crescita di uno Stato laico efficiente, poiché gli šayḫ sembravano proporre superstizione, emotività religiosa e strutture di potere antiquate.

Nell'Islam moderno, in conclusione, il misticismo non è un deserto inaridito, ma piuttosto un terreno a maggese. Alcuni importanti maestri hanno illuminato i tempi recenti, come Aḥmad al-ʽAlawī (morto nel 1934), la cui influenza è ancora viva nell'Africa settentrionale. E tuttora fiorente rimane la pietà popolare del Sufismo in molte parti del mondo islamico, come l'Africa settentrionale, l'Egitto, il subcontinente indiano e l'Indonesia. La grande tradizione della poesia dialettale, consolidata da grandi poeti come il mistico turco Yunus Emre (morto nel 1321), continua a produrre una ricca letteratura: così l'Asia centrale, il subcontinente indiano, l'Africa e l'Indonesia hanno prodotto i loro santi-poeti locali.

Indubbiamente il Sufismo si è andato sempre più identificando con la pratica rituale popolare e sempre meno con l'insegnamento spirituale: questa trasformazione in movimento di massa non poteva evitare una certa volgarizzazione. Nonostante ciò, continuano a emergere individui la cui dedizione al percorso mistico ricorda le grandi figure del periodo classico.

La letteratura classica ṣūfī sopravvive perché ha ancora il potere di toccare gli spiriti degli uomini di oggi. La speranza per il futuro del Sufismo sta proprio in questa continua interazione fra šayḫ e *murīd*.

[Si vedano le biografie di *al-Ġazālī, al-Ḥallāǧ, Ibn ʽArabī, Rūmī,* e delle altre figure menzionate nel testo. Per alcuni aspetti del Sufismo non trattati in questo articolo, vedi: *MAWLID*; *MIʽRĀǦ*; *NUBŪWA*; e *NŪR MUḤAMMAD*].

BIBLIOGRAFIA

Le migliori introduzioni al Sufismo si devono certamente ad Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; *Sufismus. Eine Einführung in die Islamische Mystik*, München 2000 (trad. it. *Sufismo. Introduzione alla mistica islamica*, Brescia 2001). Interessanti come introduzione: A.J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, 1950, rist. London 1979 (trad. it. *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Genova 1986); R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914, rist. London 1963. La migliore analisi del primo sviluppo del Sufismo, specialmente in rapporto con l'esegesi coranica, è P. Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Beirut 1970.

Buone biografie di alcuni tra i primi asceti del Sufismo: Margaret Smith, *Rābiʽa the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge 1928; *An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Ḥārith b. Asad Al-Muḥāsibī, A.D. 781-A.D. 857*, 1935, rist. New York 1973; e lo studio di A. Nicholson su Abū Saʽīd ibn Abī al-Ḫayr, in *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, rist. Cambridge 1976.

Sui manuali ṣūfī: A. Nicholson, *The Oldest Persian Treatise on Sufism*, London 1936, 2ª ed. (traduzione di al-Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb*); A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge 1935 (traduzione del *Kitāb al-taʽarruf* di al-Kalābāḏī). Cfr. anche *Al-Kalabhadi. Il sufismo nelle parole degli antichi*, Palermo 2002. Per il rapporto tra maestro e discepolo, cfr. alcuni capitoli di S.H. Nasr, *Ṣufi Essays*, London 1972 (trad. it. *Sufismo*, Milano 1994).

Sulla condizione estatica è essenziale L. Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922 (trad. ingl. *The Passion of Al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam*, I-IV, Princeton 1982, 1994). Utili anche C.W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany 1984; R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, 1964, rist. Lahore 1970 (uno studio psicologico delle manifestazioni estatiche).

Traduzioni: W. Thackston e V. Danner (curr.), *The Book of Wisdom and Intimate Conversations*, New York 1978 (il *Munāǧāt* di Anṣārī). S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwādja ʽAbdullāh Anṣārī, 396-481 H./1006-1089: Mystique hanbalite*, Beirut 1965 (il più autorevole studio, con bibliografia e numerose informazioni, su Anṣārī). J.A. Boyle, *The Ilāhī-nāma or Book of God*, Manchester 1976 (traduzione dei *maṯnavī* di ʽAṭṭār); Isabelle de Gastines, *Le Livre de l'épreuve (Musībatnāma)*, Paris 1981; A. Darbandi e D. Davis, *The Conference of the Birds*, London 1984 (entrambi su ʽAṭṭār). Cfr. anche *La lingua degli uccelli. Il classico della lettaratura sufi*, Roma 2002; *Parole di Sufi. Tadkhirat al-awliya*, Milano 2001. H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, rimane comunque lo studio più completo su ʽAṭṭār e la sua opera.

Sullo gnosticismo islamico, il Neoplatonismo islamico e Ibn ʽArabī, cfr. H. Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʽArabi*, Princeton 1969, che mostra grande erudizione e presenta sintesi innovative, da valutarsi con cautela. R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, New York 1980, contiene una nuova traduzione del *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Ibn ʽArabī. Cfr. *Ibn ʽArabi. Lettere di un maestro sufi*, Milano 1997. T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo 1966, è un ottimo studio comparativo, che può anche servire da introduzione al pensiero di Ibn ʽArabī. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, rist. Cambridge 1976, presenta una lucida analisi della concezione dell'Uomo Perfetto, nelle formulazioni iniziali di Ibn ʽArabī e negli sviluppi di al-Ǧīlī. Cfr. anche C. Crescenti (cur.), *Il nodo del sagace (ʽUqla al-Mustawfiz). L'idea dell'"Uomo Universale" nel testo fondamentale di uno dei maestri del sufismo*, Milano 2000.

Le migliori traduzioni delle opere di Rūmī sono di R.A. Nicholson, specialmente: *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, I-VIII,

London 1925-1971. Cfr. anche A.M. Martelli (cur.), *Il canto dello spirito. Il Mathnawi. L'opera fondamentale di un maestro persiano del sufismo medievale*, Milano 2000. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rūmī*, London 1978, è una solida introduzione alle sue opere. Cfr. anche W.C. Chittick, *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany 1983. Annemarie Schimmel, *As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, New York 1982, analizza Rūmī all'interno della tradizione poetica ṣūfī.

Sulle singole confraternite ṣūfī, infine, segnaliamo: J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1971. Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden 1980. Nel già menzionato W. Thackston e V. Danner (curr.), *The Book of Wisdom and Intimate Conversations*, New York 1978, si può leggere una traduzione (di V. Danner) degli *Ḥikam* di Ibn 'Aṭā' Allāh. Lo stesso testo (tradotto in francese, commentato e accompagnato da un'analisi dei primi sviluppi della Šāḏilīya) si può leggere anche in P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite*, Beirut 1972. Uno dei più importanti studi sul Sufismo di epoca moderna è M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, Berkeley 1973, 2ª ed. (studio sulla vita e sulle opere di Šayḫ Aḥmad al-'Alawī). Cfr. anche M. Stepanyants (cur.), *Sufismo e confraternite nell'Islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, Torino 2003.

PETER J. AWN

ṢUḤBA (letteralmente «compagnia»). In senso mistico, il termine *ṣuḥba* assume valenza di 1) ritorno di un mistico al consorzio umano dopo un periodo di isolamento (*'uzla*) volontario; 2) vicinanza quotidiana con il maestro spirituale, di cui necessita un nuovo entrato nel mistico gregge per attuare la sua formazione spirituale; 3) contatto sociale con tutti gli esseri umani. Il valore della *ṣuḥba* cominciò ad essere apprezzato dal momento in cui coloro che attorniavano il Profeta assunsero il nome di *ṣaḥāba* («compagni»), giacché essi godevano del privilegio della sua compagnia. Da allora, i mistici presero a considerare la «compagnia» di un maestro mistico come mezzo per lo sviluppo spirituale. La guida spirituale (*pir* o *šayḫ*) venne dunque a rivestire una posizione di alto prestigio grazie alle sue capacità di influenzare il pensiero e il carattere di coloro che lo attorniavano.

Abū al-Ḥasan al-Huǧwīrī (morto nel 1079) individuò tre tipi di compagnia, che considerò inseparabili e interconnessi: 1) la compagnia di Dio, ossia la consapevolezza costante della presenza di Dio, la quale controlla e determina ogni dettaglio di condotta esteriore; 2) la compagnia con se stessi, che impone di evitare, quando si è soli, tutto ciò che sarebbe sconveniente in compagnia d'altri e disdicevole in presenza di Dio; 3) la compagnia con le altre creature. Entro lo schema di un concetto tanto ampio di *ṣuḥba*, gli scrittori mistici vi includono, in qualità di aspetti della *ṣuḥba* di un individuo, tutto quel che concerne la vita di un mistico, ossia la preghiera e la penitenza, i viaggi, i soggiorni negli ostelli, i contatti con altri mistici, le relazioni con parenti e amici, i metodi di sostentamento, il matrimonio o il celibato. Infatti, i princìpi della *ṣuḥba* vengono a determinare le azioni mistiche in tutti i loro dettagli, tanto che sull'argomento furono composti molti trattati e compendi. Le opere che più chiaramente riportano e accrescono tutte le informazioni contenute nei testi più antichi sono il *Taṣḥīḥ al-irāda* (La correzione dei discepoli) di al-Ǧunayd; l'*Al-ri'āya bi-ḥuqūq Allāh* (L'osservanza di ciò che è dovuto a Dio) di Aḥmad ibn Ḫadrūya Balḫī; l'*Ādāb al-murīdīn* (Norme di condotta per i discepoli) di Muḥammad ibn 'Alī Tirmiḏī; e soprattutto il *Kitāb ādāb al-ṣuḥba* (Libro sulle norme di compagnia) di al-Sulamī; la *Risāla* (Epistola) di al-Qušayrī; il *Kašf al-maḥǧūb* (Il segreto svelato), di al-Huǧwīrī e l'*Ādāb al-murīdīn* di Abū al-Naǧīb Suhrawardī.

Negli stadi iniziali dello sviluppo della mistica islamica, il termine *ṣuḥba* era impiegato nella sola accezione di compagnia di un maestro spirituale e soltanto in seguito furono elaborate complicate norme atte a regolare gli aspetti della vita in comune e della disciplina. Quando il Sufismo completò quella che si può definire la sua prima fase, e che Reynold A. Nicholson designa come «il periodo dei Quietisti», il concetto di compagnia acquistò valore e l'isolamento prese ad essere considerato come un mezzo di scarsa importanza nella costruzione di una personalità spirituale. Contrariamente a quel che accadeva nella disciplina mistica precente, dove la compagnia e l'isolamento erano considerati ugualmente importanti, complemento e supplemento l'uno dell'altro, lo šayḫ Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Nūrī (morto nel 907) ammoniva: «Attenti all'isolamento, poiché esso ha a che fare con Satana; siate fedeli alla compagnia perché di essa si compiace Iddio misericordioso». Al-Huǧwīrī poneva la compagnia al nono posto tra gli undici veli che devono essere sollevati per poter raggiungere la gnosi: grazie ad una meticolosa cura per l'esecuzione dei doveri pertinenti alla *ṣuḥba*, si può sollevare questo velo e rendere possibile la gnosi.

Il misticismo islamico, soprattutto quello anteriore all'organizzazione degli ordini (*ṭuruq*; sing. *ṭarīqa*) ṣūfī, considerava il viaggio come parte essenziale della disciplina mistica. Le norme di *ṣuḥba*, dunque, dovevano riguardare sia i residenti (in persiano *muqīmān*) sia i viaggiatori (in persiano *musāfirān*). Per coloro che intraprendevano un viaggio come parte della loro formazione spirituale, le norme riguardavano le cose materiali da portarsi appresso, la gente con la quale potevano stare in compagnia, i posti in cui potevano fermarsi, e le regole di comportamento da seguire, sia che si trovasse-

ro in una moschea, in un centro ṣūfī o in un'istituzione educativa (*madrasa*). La principale norma di comportamento, valida in tutte le occasioni, era che un mistico non doveva mai dimenticare Dio, in qualsiasi attività contingente fosse impegnato, e il viaggio poteva assumere il significato di mezzo utile a spezzare un vincolo troppo stretto con i beni materiali e con la famiglia, così da imparare a vivere in completa conformità al volere di Dio, e sviluppare uno spirito di adattamento a diverse condizioni di vita e a diverse compagnie.

Anche la vita all'interno dei centri ṣūfī era definita da elaborate norme di *ṣuḥba*. I residenti dovevano condividere la responsabilità di gestire il centro; i viaggiatori invece erano trattati come ospiti, ma soltanto per tre giorni, al termine dei quali dovevano svolgere qualche lavoro per alleggerire il fardello dei residenti permanenti. I centri ṣūfī in cui si poteva agevolmente praticare la *ṣuḥba* erano di diversi tipi: la *ḫānagāh*, in cui di solito si potevano trovare alloggi separati per tutti quelli che vi abitavano; la *ǧamā'at al-ḫāna*, dove tutti facevano vita comune sotto lo stesso tetto e dormivano sul pavimento; la *zāwiya* e la *dā'ira*, piccole istituzioni dove persone di una stessa confraternita potevano dedicarsi alla meditazione. I seguaci dei vari maestri ṣūfī registravano le regole di *ṣuḥba* secondo i princìpi base dell'ordine al quale appartenevano, ma l'opera *'Awārif al-ma'ārif* dello šayḫ Šihāb al-Dīn Suhrawardī (morto nel 1234) assunse presto il ruolo di modello, generalmente accettato, sul quale organizzare la vita della *ḫānagāh* così da raggiungere gli obiettivi base della *ṣuḥba*.

[Vedi anche *ḪĀNAGĀH*].

BIBLIOGRAFIA

Per una breve descrizione della *ṣuḥba* nel più vasto contesto del pensiero e della pratica ṣūfī, cfr. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.Y. 1975. La trattazione del concetto di *ṣuḥba* si può trovare in al-Huǧwīrī, *The Kashf al-Mahjúb, the Oldest Persian Treatise on Sufism*, R.A. Nicholson (trad.), London 1911, Delhi 1991 (4ª ed.). L'opera di Abū al-Naǧīb Suhrawardī, *Kitāb ādāb al-murīdīn* è stata tradotta in forma condensata da M. Milson (trad.), *A Sufi Rule for Novices*, Cambridge/Mass. 1975. In arabo, i compendi migliori di pratica ṣūfī sono le opere di al-Qušayrī, *Al-risāla al-qušayrīya*, Il Cairo 1966; Šihāb al-Dīn Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, Beirut 1966, rist. 1999; e Al-Sulamī, *Kitāb ādāb al-ṣuḥba*, Jerusalem 1954.

KHALIQ AHMAD NIZAMI

SUHRAWARDĪ, ŠIHĀB AL-DĪN YAḤYĀ (549-587 eg. / 1153-1191 d.C.), più propriamente conosciuto come Šihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabaš ibn Amīrak Suhrawardī, Šayḫ al-Išrāq; filosofo e sufi iraniano. Nato nel villaggio di Suhraward nell'Iran settentrionale, Suhrawardī studiò diritto islamico e filosofia a Marāgha e Isfahan. Completati gli studi ufficiali, prese a viaggiare per l'Iran, frequentando i sufi e dedicandosi a lunghi periodi di meditazione e preghiera. Intraprese quindi un lungo viaggio attraverso l'Anatolia e la Siria, accettando la protezione di principi locali, e infine si stabilì ad Aleppo, alla corte di al-Malik al-Ẓāhir, figlio del famoso sultano Salāḥ al-Dīn (Saladino). Le idee di Suhrawardī e le sue aspre tattiche verbali lo esposero alle critiche dei più convenzionali eruditi di Aleppo, che ne domandarono ad al-Malik al-Ẓāhir l'arresto e la condanna a morte come eretico. Quando il governatore respinse la loro richiesta, essi si rivolsero a Saladino, il quale annullò la decisione di suo figlio. Suhrawardī venne dunque imprigionato e a soli trentotto anni morì, forse di morte violenta o forse di fame (da questo deriva l'epiteto di *maqtūl*, «martire», datogli dai suoi oppositori).

Nonostante il fatto che la sua persona, in vita, non avesse mai goduto di vasto seguito, Suhrawardī finì per esercitare una profonda influenza sulla filosofia islamica e sul pensiero ṣūfī. Il sistema di idee associato al suo nome e conosciuto come *išrāq*, «illuminazione», pur derivato da diverse fonti di origine ermetica, mazdea e platonica, s'inquadrava tuttavia all'interno di una struttura islamica. Suhrawardī si allontanò nettamente dalla tradizione aristotelica, rappresentata nella filosofia islamica da Ibn Sīnā (Avicenna), tanto che nella sua opera principale, *Ḥikmat al-išrāq* (La teosofia dell'illuminazione), scritta nel 1186, egli espone una critica del pensiero peripatetico (e, in particolare, delle categorie aristoteliche di definizione) e offre invece una nuova formulazione di intuizione (*ḏawq*) con la quale si può giungere a conoscere Dio. A questo proposito, Suhrawardī si serve della metafisica aristotelica in forma islamica come punto di partenza verso una metafisica unitiva, che implica cioè un'esperienza di unità con Dio. In essa, la sola sostanza dell'essere è la luce divina, formulazione questa tratta forse dal «versetto della luce» coranico (24,35): permettendo alla luce di Dio di brillare in se stessi, essa brilla con tale intensità che si viene riuniti alla sorgente stessa di questa luce. Inoltre, per ogni persona, o meglio, per ogni sostanza, vi è un angelo, che rappresenta la dimensione spirituale e orientale (*mašriq*, un gioco di parole con il termine *išrāq*) aggiunta alla comprensione della realtà materiale e occidentale. Gli angeli sono strutturati in due gerarchie secondo la loro perfezione nell'effondere la luce, gli uni longitudinalmente, gli altri latitudinalmente. Per raggiungere la luce divina, bisogna affidarsi alla guida dei profeti, e in particolare dell'ultimo, Muḥammad, il

cui viaggio notturno al cielo (il *mi'rāǧ*) assume il significato di simbolo degli stadi della presa di coscienza di un novizio ṣūfī sulla via tracciata da Muḥammad.

Autore di più di cinquanta allegorie, trattati e altre opere composte in un arabo e in un persiano magistrali, Suhrawardī esercitò enorme influenza sul pensiero islamico posteriore. In Occidente, invece, dove nessuna traduzione latina fece conoscere il suo pensiero, fu dimenticato fino a che, nel XX secolo, non attrasse l'attenzione degli studiosi e in particolare di Henry Corbin. Nel mondo islamico, intanto, il pensiero di Suhrawardī aveva ormai profondamente segnato la Šī'a iraniana, soprattutto nel XIII secolo, per via dei commentari della *Ḥikmat al-išrāq* ad opera di Quṭb al-Dīn Šīrāzī, e nel XVII, grazie alla vasta opera di Mullā Ṣadrā, fino a giungere alla corte moghul in India. In maniera più indiretta, ma non meno importante, Suhrawardī, insieme con il quasi contemporaneo Ibn 'Arabī, finì per dar forma alla metafisica gnostica del Sufismo, sia nella sua variante sunnita sia in quella šī'ita.

BIBLIOGRAFIA

I testi delle opere di Suhrawardī sono stati editi da H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabad-din Yahya Sohrawardi*, I-III, Tehran 1976-1977 (2ª ed.), con la coedizione di S.H. Nasr per quanto riguarda il vol. III. Dieci brani scelti sono stati tradotti in inglese da W.M. Thackston, Jr., *The Mystical and visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, New York 1982. Diverse opere sono state tradotte e studiate da Corbin, che ha dedicato particolare cura alle ampie introduzioni: H. Corbin e P. Kraus, *Le bruisement de l'aile de Gabriel*, in «Journal asiatique», 227 (1935), pp. 1-82; H. Corbin, *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, Paris 1976 (trad. it. *L'arcangelo purpureo*, P. Favini [trad.], Milano 1990). Una chiara valutazione dell'opera di Corbin è stata data da Ch.J. Adams, *The Hermeneutics of Henry Corbin*, in R.C. Martin (cur.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson 1985, pp. 129-50.

Per quel che concerne i resoconti biografici e le opere di Suhrawardī, cfr. S.H. Nasr, *Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl*, in M.M. Sharif (cur.) *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1963, rist. Delhi 1989, I, pp. 372-98 e il cap. *Suhrawardī and the Illuminationists*, in S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Delmar/N.Y. 1964, rist. 1976, pp. 52-82; cfr. anche il più esteso studio monografico di H. Corbin, *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative [ishrāqī]*, Paris 1939. In italiano è stata tradotta l'opera *L'intelletto rosso* in F. Bausani (cur.), *Tre trattati mistici dell'Islam*, Firenze 1962.

Sulla confusione sorta circa l'omonimia tra Suhrawardī e tre altri filosofi e/o sufi, cfr. H. Ritter, *Philologika IX. Die vier Suhrawardi*, in «Der Islam», 24 (1937), pp. 270-86, e 25 (1938), pp. 35-86. Riguardo all'influenza esercitata da Suhrawardī, cfr. in particolare F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany/N.Y. 1975 e J.W. Morris, *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton 1981. Una veduta d'insieme del ruolo svolto da Suhrawardī all'interno del Sufismo è offerta da M.G.S. Hodgson, *The Sufism of the Ṭarîqah Orders*, in *The Venture of Islam*, Chicago 1974-1977, II, *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, cfr. in particolare pp. 230-38.

KARL BARBIR

SUNNA. In tutte le religioni «fondate» il mantenimento di un legame con il fondatore costituisce un'importante fonte di legittimità e di autorità, così come le discussioni su come fissare tale legame sono fonte di conflitti. Nell'Islam il termine *sunna* è stato il punto focale di tale problema. *Sunna*, vocabolo dalla lunga storia nella lingua araba, deriva da una radice strettamente associata all'azione del levigare e plasmare con qualche cosa di profondamente radicato, come un dente (*sinn*). *Sunna*, per estensione, finì per indicare pratica, azione, norma o standard abituale, oppure «uso sanzionato dalla tradizione».

I primi sviluppi. Per gli Arabi preislamici *sunna* aveva la forza di ciò che gli antropologi chiamano «usanza tribale», ossia la «giusta cosa da fare», universalmente accettata, in fatto di fede, morale e attività sociale. Fu la *sunna* dei compagni arabi del profeta Muḥammad, per esempio, che inizialmente li portò a rifiutarlo, poiché le costumanze sociali e spirituali dei loro antenati erano incompatibili con la sua visione e le sue richieste. E fu poi la sua reinterpretazione della *sunna* che gli permise infine di conquistarli, poiché egli «fece loro presente» che quello che essi prendevano per vera tradizione (il politeismo, per esempio) era quello che gli studiosi moderni chiamano «tradizione inventata», e che la vera *sunna* dei loro antenati era la stessa del monoteismo etico abramico che egli annunciava, in quanto invitava i suoi ascoltatori ad adempiere al contratto morale di Abramo con il Dio unico.

Le rivelazioni coraniche non stabiliscono un significato univoco di *sunna*. Si riferiscono alla *sunna* degli antichi (le usanze inveterate dei fratelli arabi di Muḥammad), oppure alla *sunna* (plur. *sunan*) di Dio, che formalmente condanna quell'altra *sunna*. L'uso flessibile del termine *sunna*, già presente nel Corano, non è mai scomparso, ma ha finito per essere associato con le parole e le azioni esemplari, imitabili e normative del Profeta e con l'approvazione silenziosa attribuita a lui, il cui comportamento si credeva coerente con quello dei profeti precedenti. In questo senso di modello esemplare rappresentato da Muḥammad, *sunna* assunse una sfumatura straordinariamente positiva e occupò un posto importante nella pietà musulmana. La *sunna*

del Profeta (*sunnat al-nabī*) cominciò a prevalere sulla *sunna* tribale e la nuova «tribù», i musulmani, acquisirono un nuovo modello di pratica stabilita. Questa evoluzione, insieme con la simultanea rivelazione del testo sacro, il Corano, *tramite* Muḥammad, produsse uno di quei paradossi dinamici che sono presenti nella storia di tutte la maggiori religioni: il rapporto fra i due diversi ruoli di Muḥammad in quanto veicolo della rivelazione e in quanto campione della *sunna* ora dominante. Muḥammad era soltanto un uomo, ricettore, ma non autore della parola di Dio. Eppure quella parola era difficile da seguire senza l'esempio e la spiegazione del loro latore: il Corano stesso spronava i musulmani a seguire Dio e il suo Messaggero. L'ingiunzione di non divinizzare Muḥammad era rigidamente seguita, ma egli era comunque un uomo ben distinto dagli altri per la sua speciale intimità con Dio e per il suo ruolo di Sigillo dei Profeti. Alcuni, forse, gli attribuirono anche speciali poteri magici, quelli che in passato avrebbero assegnato a un santo. Nella sua missione Muḥammad era, ben più che gli altri profeti, un apostolo e un esempio, perché era un capo spirituale e insieme temporale. Sempre particolarmente sottile è stata la linea di demarcazione fra l'emulazione e la venerazione, fra il vederlo come un esempio ideale e il disumanizzarlo per farne un uomo perfetto. Si poteva imitarlo, ma mai completamente, perché era speciale; ma non si poteva considerarlo tanto perfetto fino a togliergli l'umanità. All'interno di questi limiti sono fiorite nella storia della pietà musulmana miriadi di risposte.

Le religioni fondate su una Scrittura, inoltre, producono sempre ricchi apparati di commento, che coinvolgono ampiamente il fondatore: nell'Islam questo fenomeno risulta particolarmente intenso e totale. Esso ha infatti prodotto un *corpus* enorme, multifunzionale e sfaccettato, di «notizie» o «racconti» (*ḥadīṯ*) attribuiti ai compagni del Profeta, di cui si doveva conservare l'umanità, per eccezionale che fosse. Gli *ḥadīṯ* non propongono Muḥammad come un personaggio esemplare, separato dal suo ruolo di latore della verità rivelata; eppure, curiosamente, è stata proprio la negazione della sua divinità a renderlo così imitabile, a permettere che tanti dettagli personali si accumulassero a un livello quasi mai raggiunto nella storia delle religioni, con l'eccezione, forse, di Mohandas Gandhi. Per altro verso si può osservare che probabilmente è stata proprio la dimensione di questo *corpus* a incoraggiare continue operazioni di selezione e a originare (e insieme riflettere) i dissensi sulle norme che da esso possono essere ricavati.

La sunnat al-nabī. Con il passare del tempo, e soprattutto sotto la spinta delle necessità pratiche, le due parti della missione di Muḥammad si concretizzarono in due corpi separati di testi, uno orale e uno scritto: 1) la rivelazione (*waḥy*), ossia la parola divina o Corano; e 2) l'esempio profetico ispirato (*sunnat al-nabī*). Il più comune veicolo letterario della *sunnat al-nabī*, gli *ḥadīṯ*, aveva la funzione di mantenere il contatto con la *sunna* di Muḥammad, proprio come l'*ayyām*, una forma letteraria preislamica che serviva a conservare le nobili imprese tribali, aveva mantenuta viva la *sunna* tribale. La prima comunità musulmana, la cui *sunna* era basata su quella di Muḥammad, conservò la *sunnat al-nabī* memorizzando e trasmettendo gli *ḥadīṯ*. Alcuni musulmani affermarono che la *sunnat al-nabī* era stata rivelata insieme al Corano, proprio come gli Ebrei dicevano della legge orale e di quella scritta (Torah); altri si sono addirittura basati più sulla *sunna* che sul Corano.

Gli argomenti compresi nella *sunnat al-nabī* sono vari e numerosi quanto quelli di una legge orale: il cibo e l'azione del mangiare, le buone maniere, il vestiario e i gioielli, l'igiene e la cura di sé, il comportamento sociale, le forme di saluto e l'etichetta, nonché argomenti più gravi di religione, politica ed economia. Di conseguenza la *sunna* del Profeta e la comunità primitiva hanno avuto una parte centrale nell'elaborazione del sistema giuridico islamico (*šarīʿa*) e nelle discussioni sistematiche intorno a Dio (*kalām*). (Questo uso del termine *sunna* non va confuso con il significato tecnico del medesimo termine, sempre all'interno della *šarīʿa*, riferito a un certo livello di permissibilità delle azioni).

La *sunna* ebbe una funzione anche in ambiti estranei alla giurisprudenza e alla teologia. Citare gli *ḥadīṯ* poteva avere valore performativo, nel senso che il solo atto di citare un adeguato *ḥadīṯ* poteva servire a gestire una certa situazione o a dimostrare la propria religiosità. Attraverso la presentazione letteraria dei momenti della vita (*ṣīra*) di Muḥammad, che finì per diventare il nome di un genere biografico, la *sunna* si diffuse ancora più ampiamente. Divenne comune anche l'uso degli *ḥadīṯ* come fonte primaria della narrazione storica. I vari ruoli di Muḥammad, specialmente quello del riformatore sociale, divennero paradigmi per la condotta di molti *leader* successivi. A livello popolare, specialmente per i sufi, Muḥammad diventò la guida dell'anima e l'essere umano perfetto, che mostrava agli uomini come comportarsi alla presenza di Dio; molti generi letterari sorsero proprio per catturare questo suo aspetto. La *sunnat al-nabī*, infine, non soltanto per le questioni giuridiche, ma anche nei piccoli dettagli dell'esistenza quotidiana, acquistò il medesimo carattere salvifico che è presente nell'osservanza degli Ebrei ortodossi nei confronti della *halakhah*.

La maggioranza degli studiosi occidentali hanno concentrato la loro attenzione sull'autenticità e l'affidabilità di questi materiali. E per antica tradizione accademica si tende in genere a collocare la formazione del-

la *sunnat al-nabī* basata sugli *ḥadīṯ* dopo il II secolo dell'era islamica e specialmente nel III secolo, quando le raccolte più autorevoli degli *ḥadīṯ* furono compilate. Studi più moderni hanno invece dimostrato che gli *ḥadīṯ* sono apparsi molto presto, tanto nella forma orale che in quella scritta, e che le più antiche comunità musulmane consideravano la *sunna* degli *ḥadīṯ* in perfetta continuità con quella del Profeta.

Gli studiosi hanno anche dibattuto fino a che punto si possano collegare gli *ḥadīṯ* e la *sunna*. Sebbene la derivazione della *sunna* a scopi giuridici dipendesse essenzialmente dallo studio e dalla spiegazione degli *ḥadīṯ*, le due realtà non erano affatto contigue. Gli *ḥadīṯ*, infatti, erano semplici racconti verbali su ciò che Muḥammad aveva fatto o aveva detto. Essi contenevano una grande quantità di potenziali regole o esempi, che dovevano, però, essere dedotti o attualizzati per avere forza legale. Alcuni princìpi che erano stati tradizionalmente accettati come *sunna* risultavano contraddetti da particolari *ḥadīṯ*, oppure non trovavano di fatto alcun fondamento negli *ḥadīṯ*. Inoltre era possibile per i musulmani non accettare la derivazione di una norma e preferirne un'altra, oppure preferire un *ḥadīṯ* a un altro o rifiutarne uno e accettare un altro. Infine il genere letterario degli *ḥadīṯ* venne utilizzato per fornire qualsiasi tipo di informazione, anche non direttamente collegata con la vita del Profeta.

A mano a mano che la *sunna* acquistava il significato di pratica ricevuta, riconosciuta e normativa, di Muḥammad e, entro certi limiti, dei suoi compagni, il suo opposto venne rappresentato dal termine *bid'a* (letteralmente «cominciare dal nulla», «innovazione»). Dapprima questo termine indicava una critica al comportamento dei califfi Marwanidi (685-750), che sembravano aver deviato dall'ideale di Muḥammad e dei suoi compagni. Alcuni musulmani lo usarono, sempre in senso negativo, con riferimento a qualche cosa di lontano dai parametri dell'accettabile. Per altri, invece, *bid'a*, come *sunna*, poteva essere buono o cattivo: cattivo se contrario alla *sunna* accettata, buono se coerente con essa, anche se non in essa contenuto, e utile al bene della comunità.

Gli studiosi occidentali hanno spesso tradotto *bid'a* con «eresia», quando il termine allude a pratiche e credenze religiose inaccettabili. Questa traduzione, tuttavia, mette in ombra la tendenza pragmatica della tradizione islamica e rinvia, invece, alla tendenza dogmatica propria della tradizione cristiana, che, a differenza dell'Islam, ha istituzionalizzato alcune modalità teologiche per giudicare e controllare le deviazioni dottrinali. Di fatto l'accusa di *bid'a* si riferiva non tanto al contenuto delle credenze, quanto alle loro conseguenze pratiche: spesso veniva mossa dai governanti per rimproverare taluni membri della società e dissuaderli dall'adottare certe idee socialmente attraenti, ma che avrebbero finito per distruggere lo *status quo*.

Sunniti e šī'iti. Durante i primi centoventi anni della storia islamica sorsero numerosi dissensi sul modo migliore per ricavare e comprendere la *sunna* del Profeta e esservi fedeli. Attraverso una serie di conflitti interni, le fazioni e le posizioni modificarono spesso la loro collocazione. Al tempo in cui la dinastia degli Abbasidi sopraffece e sostituì gli Omayyadi (750), avevano cominciato ad affermarsi due principali orientamenti, entrambi guidati dagli Abbasidi. Per alcuni la funzione unificatrice e legislatrice di Muḥammad era l'elemento primario della sua *sunna* e sarebbe stata meglio conservata se la sua comunità (*ǧamā'a*) si fosse mantenuta unita: tutto ciò sarebbe stato realizzabile in due modi: 1) elaborando un sistema di regole (*šarī'a*) il più possibile vicine a quelle che egli aveva portato, e producendo un gruppo di dotti (*'ulamā'*) per gestirlo; 2) eleggendo un *leader* (*ḫalīfa*) «nomocratico» che «rimanesse aderente» a Muḥammad unificando la comunità fisicamente, garantendone la sicurezza e assicurando una società veramente musulmana attraverso la salvaguardia della *šarī'a* e dei suoi dotti gestori. La funzione carismatica di Muḥammad non sarebbe stata imitata da nessuno, ma piuttosto sarebbe stata concretizzata nella legge.

Un altro gruppo fondò invece la prossimità a Muḥammad nella discendenza fisiologica. Per loro, mantenersi vicini alla sua *sunna* significava ricollegarsi alla sua intimità con Dio e al suo legame con i suoi discendenti, che aveva portato alla successione, divinamente guidata, del cugino e genero 'Alī. Sebbene anch'essi raccogliessero *ḥadīṯ*, stabilissero la *sunna* ed elaborassero la *šarī'a*, reputavano tutto inutile se l'interpretazione carismatica fornita dal Profeta non avesse avuto una continuità. Avevano cercato, senza riuscirci, di dare alla comunità un capo teocratico (*imām*), capace di assorbire le funzioni nomocratiche dello *ḫalīfa*, ma la cui legittimità non dipendesse soltanto da questo. La funzione carismatica di Muḥammad non sarebbe stata duplicata dagli imam ma, piuttosto, da loro trasformata e tenuta viva grazie alle loro speciali capacità interne, da lui in ultima analisi ereditate.

L'affetto per la famiglia del Profeta era ampiamente diffuso nella comunità musulmana, ma quest'ultimo gruppo portava la propria partigianeria ben oltre. Secondo il loro cuore e la loro mente, alcuni discendenti del Profeta del ramo del cugino 'Alī (gli imam) partecipavano delle speciali qualità di Muḥammad; eppure avevano sofferto ed erano divenuti martiri per mano di governanti ingiusti. Il fatto che 'Alī fosse stato ignorato le prime tre volte in cui veniva assegnato il califfato, il martirio del terzo della loro linea, Ḥusayn ibn 'Alī, per

mano del quinto califfo, Yazīd (regnante dal 680 al 683), nonché le tante successive sventure, li spinsero a sostenere gli Abbasidi, che affermavano di rappresentare il diritto ereditario della famiglia del Profeta, contro coloro che lo avevano usurpato.

Ma gli Abbasidi, una volta saliti al potere, respinsero le richieste di questo gruppo, noto come i partigiani (*šī'a*) di ʿAlī, preferendo lo stile nomocratico caro alla maggioranza, che si distingueva con l'appellativo di «gente della *sunna* e della comunità» (*ahl al-sunna wa-al-ǧamā'a*). Sebbene il nome di *sunniti* sia rimasto a distinguerli, proprio come il nome di *šī'iti* per gli altri, la denominazione non significa che essi si affidano soltanto alla *sunna* e agli *ḥadīṯ* come fonti della conoscenza. Anzi, essi realizzarono la conformità alla *sunna* mantenendo una sorta di *ǧamā'a* consensuale, mentre gli šīʿiti vi si conformarono resistendo alle decisioni della *ǧamā'a* (per loro) corrotta e cercando di realizzare quelli che a loro sembravano un concetto e uno stile di governo più profondi ed esoterici.

Tralasciando le sottigliezze di interpretazione, tuttavia, il termine «sunniti» finì per rappresentare, con diversi significati, lo stile della pratica ortodossa nell'ambito della devozione islamica praticato dalla maggioranza, dalla corrente principale, specialmente fra quelli che vi aderirono (più del novanta per cento in tutta la storia dell'Islam). Al tempo di al-Šāfiʿī (morto nell'820), famoso teorico di giurisprudenza, per le molte «scuole» sunnite di diritto (*fiqh*) era ormai diventata comune, tra le varie tecniche giuridiche, la derivazione e l'uso asistematico (e talora addirittura immaginoso) degli *ḥadīṯ* relativi alla *sunna* di Muḥammad e della sua comunità. Altri importanti movimenti intellettuali, come la Šīʿa e il razionalismo muʿtazilita, per esempio, avevano invece elaborato sistemi di ragionamento che al contrario minimizzavano l'autorità della *sunnat al-nabī* basata sugli *ḥadīṯ*.

Reagendo a questi e ad altri fattori, al-Šāfiʿī cercò di razionalizzare e circoscrivere le radici e le fonti (*uṣūl*) legittime delle deliberazioni giuridiche, limitandole a una gerarchia di quattro, ciascuna delle quali aveva un rapporto fisso con quelle precedenti: Corano, *sunna*, *iǧmā'* e *qiyās*. Il punto di partenza doveva naturalmente essere il Corano. Quando la *sunna* poteva spiegare o integrare la verità rivelata, tuttavia, essa assumeva il rango di una seconda fonte, in virtù del frequente comando coranico «Obbedisci a Dio e al suo Messaggero». La *sunna* doveva comunque basarsi sugli *ḥadīṯ* risalenti al Profeta stesso o ai suoi compagni, attraverso il supporto (*isnād*) di una catena (*silsila*) ininterrotta di trasmettitori affidabili. In questo modo al-Šāfiʿī riuscì a rinsaldare, per le scuole sunnite, il ruolo di Muḥammad come unico modello autorevole.

Quando, inoltre, l'intera comunità, rappresentata dai suoi uomini dotti (*'ulamā'*), raggiungeva la concordanza (*iǧmā'*), anche questa diventava legge, se si accordava con le prime due fonti. Per giustificare l'uso della *iǧmā'*, al-Šāfiʿī utilizzò il famoso *ḥadīṯ* che affermava: «la mia comunità non troverà mai l'accordo su un errore». L'*iǧmā'* a volte sanzionava antiche usanze arabe come, per esempio, la circoncisione per gli uomini e per le donne, che in seguito fu riconosciuta come *sunna*. Gli *'ulamā'*, infine, potevano operare alcuni ampliamenti rispetto alle prime tre fonti, usando il giudizio personale nei limiti dell'analogia (*qiyās*) con qualche principio già presente nelle altre tre fonti. Essi erano in grado di intervenire in questo modo non perché possedevano delle caratteristiche innate, ma perché avevano acquisito, attraverso lo studio devoto del Corano e degli *ḥadīṯ*, la conoscenza (*'ilm*) di ciò che è giusto.

Il modo in cui questo approccio agli *ḥadīṯ* e alla *sunna* si relaziona con la *tradizione* (termine che può servire a rendere gli altri due) merita qualche commento. Orientandosi sugli *ḥadīṯ*, al-Šāfiʿī era in realtà, infatti, fortemente antitradizionalista. Insistendo sull'uso di testi, in forma di *ḥadīṯ*, che si potevano far risalire fino a Muḥammad, infatti, egli limitava il ruolo che la «tradizione» aveva avuto per i legislatori, dal momento che ormai, verso il II secolo islamico, molti dei princìpi divenuti «tradizionali» per i legislatori non avevano più alcuna base testuale, oppure erano contraddetti dai testi.

L'approccio di al-Šāfiʿī si dovrebbe propriamente definire «testuale»: egli accettava le pratiche non perché erano abituali, ma perché erano documentate. Non molto tempo dopo la sua morte si cominciarono a pubblicare le serie degli *ḥadīṯ* in sei autorevoli raccolte. Benché alcune di esse riflettessero le «tradizioni» nel senso proprio del termine, la conseguenza di queste raccolte fu il controllo di ciò che è tradizionale in favore di ciò che è basato sui testi, e l'indebolimento dei tentativi dei governanti di legittimare le usanze basate sulla legge piuttosto che sulla *sunna* (basata a sua volta sugli *ḥadīṯ*).

La nascita delle scuole. A poco a poco quattro «scuole» (sing. *maḏhab*, plur. *maḏāhib*) sunnite di giurisprudenza, tutte influenzate dal sistema di al-Šāfiʿī, si formarono intorno agli insegnamenti di quattro importanti figure: Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855), Mālik ibn Anas (715-795), Abū Ḥanīfa (699-767) e al-Šāfiʿī stesso. Alla fine prevalse la standardizzazione, al punto che, nel XIV secolo, non si osservava più alcuna variazione significativa: questa situazione venne espressa dalla frase «chiusura della porta dell'*iǧtihād*» («ricerca individuale»).

L'interesse principale dei sunniti, orientati verso la *šarī'a*, fu il consenso della comunità e il mantenimento dell'ordine pubblico (nel culto, nel contegno al mercato, sulla strada maestra e alla frontiera). I giudici (*qāḍī*)

giudicavano ciò che veniva portato davanti a loro, non quello che scovavano privatamente. I libri di giurisprudenza si occupavano di obblighi rituali (riassunti nei cinque pilastri: professione di fede, preghiera giornaliera, elemosine, digiuno durante il mese di Ramaḍān e pellegrinaggio a Mecca), nonché di leggi riguardanti la famiglia e la persona e di questioni economiche e politiche. Questo tipo di devozione finì per accettare come governante (*ḫalīfa*) chiunque venisse accettato dalla maggioranza della comunità e potesse definirsi garante della sicurezza fisica, capace di creare un'atmosfera tale da incoraggiare la *šarī'a*.

Alcuni sunniti fecero ricorso agli *ḥadīṯ* e alla *sunna* come base per il *kalām* (discussione speculativa su Dio), mentre altri vedevano invece il *kalām* come *bid'a*, a causa della sua presunzione di provare ciò che era già stato rivelato come verità. Nell'XI secolo due scuole orientate verso gli *ḥadīṯ* (i māturīditi, seguaci di Abū Manṣūr al-Māturīdī, morto nel 944, e gli aš'ariti, seguaci di Abū al-Ḥasan al-Aš'arī, morto nel 935) avevano preso il sopravvento sopra gruppi più razionalisti, come i mu'taziliti. Gli aš'ariti e i māturīditi attribuivano maggiore importanza alla fede emotiva che al semplice consenso della fede intellettuale e guardavano alla fede di Muḥammad e agli *ḥadīṯ* che la esprimevano come a guide perfette. Preferivano uno stile esoterico (*ẓāhirī*) nella lettura del Corano e degli *ḥadīṯ*. Benché insistessero sull'unità di Dio, accettavano l'esistenza dei suoi attributi come sono citati nel Corano, asserendo che quegli attributi non facevano parte della sua essenza. Affermavano che Dio esercita il suo potere sulle azioni umane per mezzo di una continua creazione atomistica, ma non negavano del tutto la possibilità di scelta dell'uomo. Essi posero dei limiti alla speculazione, accettando integralmente molti punti difficili del Corano, senza dimostrare come potessero essere veri.

Il Sufismo. Nonostante l'insistenza dei sunniti sulla *šarī'a*, nel XII secolo anch'essi cominciarono a sperimentare forme di pietà mistica (Sufismo), in parte grazie all'influsso di al-Ġazālī (morto nel 1111), il maestro del *kalām*, autodefinitosi sufi. Al-Ġazālī riuscì a ricavare all'interno del legalismo sunnita uno spazio per le qualità spirituali e ineffabili del Sufismo. Gruppi organizzati di sufi (*ṭarīqa*), di grande ampiezza e varietà, apparvero a poco a poco e si diffusero, tanto che nel XVI secolo molta parte, se non la maggior parte, della popolazione maschile adulta dei sunniti apparteneva all'uno o all'altro di questi gruppi.

Il Sunnismo è stato definito «la pietà della solidarietà». La sua insistenza sull'applicabilità e l'accessibilità universale, non soltanto del Corano, ma anche della *sunna* di Muḥammad, ha portato a una notevole omogeneità culturale fra i tanti diversi popoli che, durante gli ultimi quattordici secoli, sono confluiti nell'Islam.

[Vedi anche *CALIFFATO*; *ḤADIṮ*; *IMAMATO*; *NUBŪWA*; e la biografia di Muḥammad].

BIBLIOGRAFIA

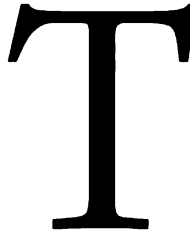
Due fonti arabe, tradotte in inglese, forniscono informazioni articolate sull'evoluzione della *sunna*: A. Guillaume, *A Translation of [Ibn] Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, 1955, rist. Lahore 1967 (un'antica biografia di Muḥammad che mostra come gli episodi della sua vita e la descrizione della sua *sunna* non si siano basati soltanto sugli *ḥadīṯ*); M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence. Al-Shāfi'ī's Risālah*, Baltimore 1961 (esposizione classica del ruolo degli *ḥadīṯ* nella formulazione della *šarī'a*).

Esistono molti buoni testi su *sunna* e *ḥadīṯ*: A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague 1977 (lavoro pionieristico in cui l'autore afferma che il ruolo normativo della *sunna* di Muḥammad risale ai tempi della sua vita e che si è sviluppato in modo molto più continuo di quanto pensassero gli studiosi del passato); I. Goldziher, *Muslim Studies*, I-II, Chicago 1967 (studio erudito sui diversi aspetti dell'Islam e buona analisi di *ḥadīṯ* e *sunna* dal punto di vista legale; l'autore tende allo scetticismo circa la loro attendibilità); N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I-II, Chicago 1957-1967 (particolarmente utile I, cap. 1: studio dettagliato degli antichi testi islamici. L'autore include testimonianze secondo le quali gli *ḥadīṯ* furono affidati alla scrittura molto prima di quanto in precedenza supposto). Cfr. anche A.J. Wensinck, *Sunna*, in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974; J. Robson, *Tradition, the Second Foundation of Islam*, in «Muslim World», 41 (1951), pp. 22-33; J. van Ess, *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, Berlin 1975.

Sullo sviluppo della Šī'a e sul suo approccio a *sunna* e *ḥadīṯ*, cfr. S.H.M. Jafri, *The Origins and Development of Shī'a Islam*, London 1979 (storia cronologica degli šī'iti duodecimani, con buona analisi del loro pensiero sulla *sunna*); M.G.S. Hodgson, *How Did the Early Shī'a Become Sectarian?*, in «Journal of the American Oriental Society», 75 (1955), pp. 1-13 (dotto articolo che illustra la fluidità della politica prima degli Abbasidi e le ragioni del consolidamento della Šī'a duodecimana alla fine dell'VIII secolo).

Per *bid'a* cfr. D.B. Macdonald, *Bid'a*, in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1974 (rapida panoramica con buone informazioni di base, ma con poche sfumature); B. Lewis, *Some Observations on the Significance of Heresy in Islam*, in «Studia Islamica», 1 (1953), pp. 43-63 (interpretazione di *bid'a* particolarmente sottile, in un contesto non dogmatico).

MARILYN ROBINSON WALDMAN

T

ṬABARĪ, AL- (224/5-310 eg. / 839-923 d.C.), più esattamente Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Ǧarīr al-Ṭabarī. Teologo e storico islamico. Nato ad Āmul, nel Tabaristan (Persia settentrionale), studiò a Bagdad, dove finì per stabilirsi dopo vari soggiorni in Siria, Egitto e nel Paese d'origine. Dedicò la vita allo studio, raccogliendo la tradizione musulmana dalle generazioni precedenti. Benché decisamente tradizionalista nella sua visione teologica, al-Ṭabarī cercò di distinguersi anche nel campo giuridico. Formò infatti una propria scuola giuridica (*maḏhab*), detta Ǧarīrīya dal nome del padre: essa, peraltro, cadde presto nell'oblio dopo la sua morte, dal momento che sostanzialmente non si differenziava dalla scuola di al-Šāfiʿī.

Al-Ṭabarī fu un poligrafo eccezionalmente prolifico. Oggetto dei suoi scritti furono poesia, lessicografia, grammatica, etica, matematica, medicina: nessuna sua opera in queste materie è però sopravvissuta. La fama di al-Ṭabarī è soprattutto affidata agli scritti di storia, di scienza coranica e di giurisprudenza. La sua geniale attività nei primi due campi è particolarmente significativa e comprende una storia del mondo intitolata *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk* (Storia dei profeti e dei re) e un commentario (*tafsīr*) al Corano intitolato *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan ta'wīl al-Qur'ān* (Raccolta dei commenti all'esegesi dei versetti del Corano). Gli vengono anche attribuite un'ampia opera giuridica fondata sul Corano e una vasta raccolta critica di varianti al testo sacro: lavori entrambi perduti. Qualche altro trattato di al-Ṭabarī tuttavia esiste, comprese alcune opere giuridiche minori.

Ǧāmiʿ al-bayān ʿan ta'wīl al-Qur'ān è un voluminoso compendio delle varie interpretazioni di ciascun versetto del Corano secondo le diverse tradizioni. Ne vengono citate circa 35.000 (con una grande quantità di ripetizioni, presenti, d'altronde, nello stesso materiale preso in esame), risalenti al primo secolo dell'Islam (VI e VII secolo d.C.). Al-Ṭabarī, peraltro, era anche uno studioso creativo, e non possono ignorarsi i suoi interventi redazionali in questo genere di informazioni. Alcuni resoconti dell'interpretazione coranica di Muqātil ibn Sulaymān (morto nel 767), per esempio, vengono trascurati, presumibilmente a causa dell'incerta attendibilità dell'autore in quanto fonte. Harris Birkeland ha dimostrato nel suo *The Lord Guideth. Studies in Primitive Islam*, Oslo 1950, come al-Ṭabarī ometta in generale qualsiasi notizia che ai suoi tempi fosse concordemente respinta dalla comunità. Egli inoltre esprime quasi sempre la propria preferenza fra le diverse interpretazioni di ogni versetto e tende a suffragare le proprie tesi con analisi filologiche oppure con testimonianze poetiche che non sempre sono conformi al dettato di un'autorità tradizionale. Discute anche questioni dogmatiche e giuridiche, talora a un livello di raffinatezza assoluta.

Ogni sezione del *Ǧāmiʿ al-bayān* si apre con la citazione di un verso (oppure di un gruppo di versi riuniti per tema) del Corano. Vengono poi riportate le tradizioni, complete della loro catena di autorità (*isnād*) necessaria a convalidare la trasmissione del messaggio, e raggruppate secondo le diverse possibilità di interpretazione di un determinato passo. La citazione di questi gruppi di tradizioni è spesso preceduta da affermazioni quali: «Gli interpreti divergono sul significato delle parole di Dio circa...». Enumerate tutte le interpretazioni possibili, al-Ṭabarī esprime infine la propria preferen-

za: «A mio avviso la migliore di queste interpretazioni è la seguente», e discute l'argomento sulla base di passi coranici paralleli, di grammatica, poesia, teologia e di quant'altro sembri fare al caso.

Al *Ǧāmi'al-bayān* è premessa un'ampia introduzione intitolata *Risālat al-tafsīr* (Epistola sull'interpretazione), in cui al-Ṭabarī afferma alcuni princìpi esegetici e tratta i problemi normalmente dibattuti intorno al Corano (il linguaggio, la nozione delle sette letture, la collazione). Al-Ṭabarī sostiene il significato «ovvio» (*ẓāhir*) del testo sacro, quale unico legittimo criterio interpretativo, rifiutando l'esegesi metaforica o figurata. Deroghe rispetto a questo significato «ovvio» sono ammesse soltanto dopo una esplicita indicazione di necessità, rifacendosi, per esempio, a una tradizione assolutamente autorevole e convincente. Altrimenti va accettato il significato *ẓāhir*, definito come ciò che «predomina nella pratica» (*al-ġālib fī-al-isti'māl*).

L'opera storica di al-Ṭabarī è all'altezza del suo talento di esegeta coranico. Il citato *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk*, oggi raccolto in sedici volumi a stampa, sembra essere una versione notevolmente abbreviata rispetto al progetto originario. L'opera inizia con l'era dei patriarchi biblici, descrive dettagliatamente alcuni dei più antichi sovrani e procede quindi con la storia dei Sassanidi. In seguito, come è ovvio, il testo diventa assai più particolareggiato: la vita di Muḥammad, la storia dei primi quattro califfi dell'Islam, della dinastia omayyade e dei sovrani abbasidi fino al 915 è narrata anno per anno. Così come il suo commento al Corano, anche quest'opera storica ha un'impostazione tradizionale: nel suo ruolo redazionale al-Ṭabarī si limita in questo caso alla selezione, all'adattamento e alla documentazione del materiale citato, evitando quasi sempre di proporre posizioni personali. Il rispetto per questo metodo di semplice presentazione è evidente nella frequente iterazione di testimonianze storiche e di racconti sostanzialmente identici, che vengono più volte ripetuti soltanto perché risalenti a fonti diverse. Il suo ruolo di redattore si limita al massimo alla proposta di posizioni personali legate alla sua provenienza regionale o alla sua appartenenza di parte, come ha dimostrato Julius Wellhausen in varie analisi, per esempio *The Arab Kingdom and Its Fall* (traduzione inglese di Margaret Weir, Calcutta 1927).

Al-Ṭabarī va considerato un maestro di storia e di esegesi coranica e, ancora vivente, fu ritenuto il migliore intelletto del suo tempo. La sua statura, oltre che alla prodigiosa creatività, è dovuta all'acume critico che dimostra nel *Ǧāmi' al-bayān*. Se questa è l'opera antica più vasta e completa oggi disponibile (altre precedenti se ne conoscono di minore ampiezza), il trattato storico *Ta'rīḫ al-rusul* è il più antico e completo resoconto di testimonianze storiche dell'epoca islamica e quindi la fonte più autorevole riguardo a tutti i personaggi coinvolti negli eventi dell'Islam delle origini. Considerando l'importanza e il valore del *tafsīr* di al-Ṭabarī, è in qualche modo sorprendente che ne sia giunta fino a noi soltanto qualche copia manoscritta e che ancora alla fine del XIX secolo l'opera si ritenesse interamente perduta. Il fatto che essa non abbia mai raggiunto una grande popolarità nel mondo islamico può essere dovuto alle sue eccezionali dimensioni; ancora oggi si preferiscono, in realtà, compendi limitati alle parti del testo più notevoli.

BIBLIOGRAFIA

Il *Ta'riḫ al-rusul wa-al-mulūk* fu pubblicato a cura di M.J. de Goeje, con il titolo *Annales quos scripsit Abū Djafar Mohammed ibn Djarīr at-Tabarī*, I-XV, Leiden 1879-1901. Successive edizioni furono stampate al Cairo nel 1909-1910 e nel 1960-1965. Nelle lingue europee si hanno traduzioni parziali come *Biografia del profeta Maometto*, Milano 1990; *I profeti e i re*, Milano 1993; *Vita di Maometto*, Milano 1995, 2002; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Ṭabarī*, 1879, rist. Leiden 1973; Elma Marin, *Abū Ja'far Muḥammad B. Jarīr al-Ṭabarī's "The Reign of al-Mu'taṣim, 832-842"*, New Haven 1951. Una riduzione persiana dell'opera venne tradotta in francese: H. Zotenberg, *Chronique de Abou-Djafer Moḥammed-ben-Djarir-ben-Yezid-Ṭabarī*, I-IV, Paris 1867-1874. Su al-Ṭabarī storico cfr. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, I, *The Classical Age of Islam*, Chicago 1974, pp. 352-58.

Il *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān* fu pubblicato per la prima volta al Cairo nel 1903 e una nuova edizione fu iniziata nel 1954. Alcune parti tradotte in inglese si trovano in H. Gätje, *The Qur'ān and Its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretation*, Berkeley 1976. La parte riguardante la sura 2,127 si trova in Ilse Lichtenstadter, *Introduction to Classical Arabic Literature*, New York 1974, pp. 259-62. Lo studio fondamentale su al-Ṭabarī, contenente anche alcuni passi del testo tradotti in tedesco, è O. Loth, *Ṭabarī's Korankommentar*, in «Zeitschrift der Deutsche morgenländischen Gesellschaft», 35 (1881), pp. 588-628. Altrettanto pregevole è I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, pp. 85-98. Lo studio di H. Birkeland menzionato nel testo è una dettagliata analisi tecnica della struttura delle tradizioni citate da al-Ṭabarī, senza dubbio utile per uno studio approfondito. H. Horst, *Zur Überlieferung in Korankommentar al-Ṭabarīs*, in «Zeitschrift der Deutsche morgenländischen Gesellschaft», 103 (1953), pp. 290-307, analizza la catena di autorità nel *tafsīr* al fine di determinare le fonti scritte e orali dell'opera.

Th. Nöldeke e Fr. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, II, *Die Sammlung des Qorāns*, Leipzig 1909-1938, 2ª ed., offre brevi sommari su al-Ṭabarī come storico (pp. 139-42) e come esegeta (pp. 171-73).

ANDREW RIPPIN

TAFSĪR. Parola araba che significa «interpretazione», il cui uso più concreto è quello di termine generale che indica tutta la letteratura di commento al Corano.

Tafsīr e termini affini. Il termine *tafsīr* ricorre una sola volta nel Corano (25,33), ma questo non è del tutto sorprendente, dato che molti dei vocaboli più tecnici dell'esegesi musulmana derivano e sono stati adattati dalla retorica o dalla tradizione giuridica. Sembra che *tafsīr* sia l'evoluzione della definizione di una figura poetica in cui un emistichio contiene la spiegazione di quello precedente.

È sorto un ampio dibattito, testimoniato da varie fonti scritte arabe, circa l'esatto significato del termine *tafsīr* e la sua relazione con altre espressioni tecniche quali *ma'ānī*, *ta'wīl* e *šarḥ*, tutte in qualche modo utilizzate nel senso di «interpretazione». *Ma'ānī*, che letteralmente vuol dire «significati», sembra sia stato il primo termine storicamente impiegato come titolo per opere di carattere interpretativo; *ta'wīl*, che si riferisce alla nozione di «ritorno al principio», si cominciò a usare, forse, sul finire del III secolo eg. (prima parte del X secolo dell'era cristiana) come termine generale per saggi di interpretazione coranica, per poi essere soppiantato da *tafsīr* nel secolo successivo. *Šarḥ*, invece, pare sia stato riservato a scopi essenzialmente profani, come indicare le glosse alle poesie, ma fu utilizzato anche per i commenti generali del Corano. La questione chiave di una disputa che si svolse presumibilmente all'inizio del X secolo e che vide la partecipazione di figure centrali dell'esegesi, come Abu Ǧa'far al-Ṭabarī (morto nel 923) e al-Māturīdī (morto nel 944), fu la distinzione tra *tafsīr* e *ta'wīl*. Entrambi usarono il vocabolo *ta'wīl* nel titolo dei loro commenti al Corano, rispettivamente *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* (La raccolta delle spiegazioni sulle interpretazioni dei versetti del Corano) e *Ta'wīlāt al-Qur'ān* (Le interpretazioni del Corano). La questione basilare al centro della disputa era il modo in cui i materiali della tradizione potessero essere utilizzati come fonti di dati per l'esegesi. Il *ta'wīl*, secondo alcuni studiosi, era un'interpretazione che sapeva affrancarsi dalla tradizione e si fondava, invece, sulla ragione, sull'opinione personale, sulla ricerca individuale o l'esperienza, mentre il *tafsīr* si appoggiava a una serie di materiali (*ḥadīṯ*) trasmessi attraverso una catena di autorità fin dalle prime epoche dell'Islam, in particolare dallo stesso Muḥammad o almeno da uno dei suoi compagni. In ogni caso, la questione non fu mai completamente chiarita, dato che furono proposte altre distinzioni tra *ta'wīl* e *tafsīr* che approfondivano quella prima e fin troppo semplice demarcazione. Muqātil ibn Sulaymān, uno dei primi esegeti (morto nel 767), suggerisce un discrimine tra *tafsīr*, ciò che si conosce a livello umano, e *ta'wīl*, ciò che solo a Dio è noto. Stando a questa proposta, il *tafsīr* si applica ai passi che hanno un'interpretazione univoca, mentre il *ta'wīl* a quelli dall'aspetto più complesso. Un'ulteriore complicazione è implicita fin dal titolo del *tafsīr* di al-Ṭabarī, e cioè che il termine *ta'wīl*, almeno in generale, potrebbe essere utilizzato anche per uno studio fortemente orientato alla tradizione. Un altro aspetto della questione è che la disputa sulla preminenza del *tafsīr* o del *ta'wīl* risale addirittura alle prime controversie settarie dell'Islam, quelle tra la gran parte della comunità e i seguaci del genero e cugino di Muḥammad, 'Alī ibn Abī Ṭālib (morto nel 661), conosciuti come šī'iti, che pretendevano di appropriarsi del termine *ta'wīl* in riferimento all'interpretazione delle parti «occulte» (ossia esoteriche) del Corano, sostenuta dalla stessa dottrina šī'ita.

È sicuramente importante notare che i termini *tafsīr* e *ta'wīl* non erano, in realtà, proprietà o preoccupazione esclusiva dei musulmani: entrambe le parole furono usate da Ebrei e cristiani che scrissero commenti in arabo alla Bibbia. Il teologo ebreo Sa'adyah Gaon (morto nel 942) intitolò la sua traduzione araba del Pentateuco *Tafsīr basīṭ naṣṣ al-Tūrāh* (Semplice interpretazione del testo della Torah), mentre il copto Buṭrus al-Sadamantī, attorno al 1260, scrisse una *Al-muqaddima fī al-tafsīr* (Introduzione all'interpretazione), che rientrava nel suo lavoro di ampio respiro sull'interpretazione dei racconti della Passione nel Nuovo Testamento. Si tratta soltanto di due esempi dell'uso del termine *tafsīr* per definire interpretazioni scritturali al di fuori dell'Islam, ma si potrebbero citare molti altri casi del genere.

Finalità del tafsīr. L'interpretazione ambisce a chiarire un testo. Il *tafsīr* parte dalla lettera del Corano, prestando estrema attenzione al testo stesso con l'intento di esplicitarne il significato. Un'altra funzione, svolta in contemporanea, è quella di adattare il testo alle circostanze dell'interprete. In altre parole, la maggior parte delle interpretazioni non è un'attività puramente teoretica: riveste, al contrario, un'importante funzione di adattamento del testo alla fede e alla condotta dei credenti. Il primo di questi due aspetti entra in gioco, di solito, quando il testo si caratterizza per insolubili problemi di senso, per insufficienza di dettagli, per contraddizioni intratestuali o per significati inaccettabili. L'interpretazione destinata ad adeguare il testo alla situazione, invece, punta a inquadrarlo negli usi sociali esistenti, nelle posizioni legali e nelle asserzioni dottrinali.

Si possono citare anche altre ragioni pratiche per spiegare l'iniziale creazione del *tafsīr*. A mano a mano che l'Islam si espandeva, veniva accolto da un ampio numero di persone che non conoscevano la lingua araba; l'interpretazione, a volte sotto forma di traduzioni

(anche se questa pratica non era ben vista), a volte attraverso l'uso di un arabo semplificato, depurato delle ambiguità e dei nodi problematici del testo scritturale d'origine, rispondeva allo scopo di consentire un più facile accesso al libro. Bisogna considerare, inoltre, il problema fondamentale del testo stesso e del modo in cui lo si doveva leggere. L'antica grafia araba era lacunosa quanto alla differenziazione delle lettere dell'alfabeto e alla vocalizzazione del testo; anche se in seguito venne sviluppato un sistema ufficiale di lettura (*qirā'āt*) che fissava sette modalità fondamentali di vocalizzazione del testo (con ulteriori variazioni possibili, almeno entro certi limiti), sembra che in un primo periodo fosse in vigore un'ampia libertà nei confronti del testo. Questa libertà si estendeva alla sua struttura consonantica ed era legittimata dalla nozione dell'esistenza di vari codici del Corano, ognuno con le sue peculiari caratteristiche testuali. Le differenze tra queste versioni e l'ultima, ufficiale versione 'uṯmanica del testo (per quanto potevano essere citate dagli esegeti), come le variazioni dovute ai diversi sistemi ufficiali di vocalizzazione, richiedevano una spiegazione e una giustificazione al fine di poter affermare con qualche fondamento che una determinata lettura fosse quella che offriva il miglior senso testuale. Il risultato finale fu che il *tafsīr* servì a stabilire un testo scritturale entro quelli che divennero i limiti del *qirā'āt*.

Origini del tafsīr. Tradizionalmente si è ritenuto che il *tafsīr* sia nato come pratica naturale, che si era originata ai tempi di Muḥammad e poi aveva continuato a svilupparsi organicamente; i materiali più antichi sono stati così definiti *tafsīr al-nabī* («l'interpretazione del Profeta»). Vari compagni di Muḥammad e alcuni dei primissimi fedeli sono stati visti come le figure più importanti nell'avviare la pratica dell'interpretazione del Corano e dell'insegnamento alla gente dell'esatto significato del testo; personaggio centrale fu 'Abd Allāh ibn 'Abbās (morto nel 687?), che ottenne il titolo di *tarǧumān al-Qur'ān*, «l'interprete del Corano».

Un acceso dibattito sulla natura del *tafsīr* antico, specie sull'opposizione a questo tipo di attività nel primo Islam, è attualmente in pieno fermento. Questa opposizione venne segnalata per primo da Ignácz Goldziher in *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden 1920): basandosi sui tradizionali resoconti musulmani circa il califfo 'Umar (morto nel 644) e la punizione da lui inflitta a un individuo (variamente identificato) per aver interpretato alcuni passaggi non chiari del Corano, Goldziher giunse alla conclusione che l'interpretazione dei versetti coranici mediante leggende e tradizioni escatologiche fosse ritenuta illegittima. Harris Birkeland, nel suo libro *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran* (Oslo 1955), respinse questa tesi al termine di una sua personale valutazione dei resoconti tradizionali, che gli suggerivano l'esistenza di alcune contraddizioni, soprattutto circa l'identità della vittima, punita con la fustigazione, e sulla possibilità che tale pena fosse coerente con il carattere di 'Umar. Birkeland sosteneva che, più che una generica opposizione al *tafsīr*, non ci fu nessuna forma di contrasto nel I secolo dell'era islamica, che semmai cominciò ad avvertirsi nel secolo successivo, e che da quel momento in poi l'attività del *tafsīr* fu ricondotta e mantenuta all'interno della dottrina e dei dettami dell'ortodossia. Vennero introdotte, in particolare, rigorose metodologie di trasmissione delle informazioni, che si posero come nucleo centrale della procedura interpretativa, facendo ottenere al *tafsīr* una generale accettazione. Nabia Abbott, in una digressione dei suoi *Studies in Arabic Literary Papyri* II. *Qur'ānic Commentary and Tradition* (Chicago 1967), ribadì la tesi di Goldziher circa l'antica opposizione al *tafsīr* sulla base della tradizione che sosteneva l'esistenza reale della persona la cui identità era oggetto di disputa, e che la fustigazione era coerente con la personalità di 'Umar. Secondo Abbott, peraltro, l'opposizione si limitava all'interpretazione di una specifica categoria di versetti oscuri (*mutašabihāt*), teoria che fondava sulle tradizionali fonti biografiche, da cui si ricava che le persone indicate come avversarie del *tafsīr* finirono esse stesse col trasmettere, in realtà, parecchio materiale. Per Abbott, dunque, la sola vera opposizione al *tafsīr* fu quella legata ai versetti dal significato oscuro o ambiguo, ma ciò che si debba intendere per «versetti oscuri» è proprio il punto più controverso della sua teoria. Gli esegeti non hanno mai raggiunto un accordo, e certo mai lo faranno, su quali versetti siano veramente oscuri, e neppure su quale sia il significato di tale espressione: certe cose sono oscure per alcuni interpreti, mentre ad altri risultano perfettamente chiare, spesso a causa di una diversa prospettiva (religiosa, soprattutto) di approccio al materiale.

Il problema più grave che affligge le discussioni di questo tipo è la mancanza di una prova sostanziale, e ciò rende ogni teoria meramente speculativa. Alcune testimonianze manoscritte della pratica del *tafsīr* risalgono al III secolo dell'era islamica (IX secolo d.C.), quando si erano già delineate diverse tipologie di commento. Gran parte del materiale contenuto in questi testi (come l'uso semiliturgico o i sermoni) sembra essersi originato in un ambiente di devozione popolare, oppure in un ambito da cantastorie come quello costituito dai predicatori erranti (*quṣṣāṣ*) e dalla loro predicazione didattica e omiletica, che ambiva a migliorare il sentimento religioso della maggioranza incolta della popolazione. In altri termini, la diffusione di racconti d'intrattenimento fu una chiave decisiva per lo sviluppo del

tafsīr; da questo punto di vista l'intera discussione sulle origini del *tafsīr*, così come portata avanti da Goldziher, Birkeland e Abbott, è da ritenersi piuttosto ridondante.

Legittimazione del tafsīr nel Corano. Mentre nel Corano non si afferma esplicitamente che il libro sacro possa essere oggetto d'interpretazione, i commentatori sono sempre riusciti, nel corso dei secoli, a dimostrare che la loro attività trova giustificazione nel testo stesso. Il brano più famoso e più controverso utilizzato a questo scopo è la sura 3,7, alla cui terminologia si è finora fatto riferimento più volte:

> Egli è Colui che ti ha rivelato il Libro: ed esso contiene sia versetti solidi [*muḥkamāt*], che sono la Madre del Libro, sia versetti allegorici [*mutašabihāt*]. Ma quelli ch'hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è d'allegorico, bramosi di portar scisma e di interpretare fantasiosamente [*ta'wīl*], mentre la vera interpretazione [*ta'wīl*] di quei passi non la conosce che Dio. Invece gli uomini di solida scienza diranno: «Crediamo in questo Libro; esso viene tutto dal Signore nostro!». Ma su questo non meditano che gli uomini di sano intelletto.

Questo brano stabilisce due categorie di interpretazione, forse fin troppo facilmente distinguibili come «chiara» (*muḥkam*) in opposizione a «oscura» (*mutašābih*). Quest'ultima espressione è stata variamente tradotta, in alcuni casi con rese che la trivializzano dal punto di vista ermeneutico (come l'identificazione delle *mutašabihāt* con le «lettere misteriose» che precedono varie sure), in altri con espressioni più valide (per esempio, riconoscere come *mutašabihāt* tutti i versetti che abbiano più di un versante interpretativo). Ancora più cruciale, tuttavia, era la punteggiatura del versetto. Il testo arabo originale non forniva alcuna indicazione circa la posizione della punteggiatura e delle pause di senso; di conseguenza, era possibile rendere l'ultima parte della pericope in questo modo:

> mentre la vera interpretazione di quei passi non la conosce che Dio e gli uomini di solida scienza che diranno: «Crediamo in questo Libro; esso viene tutto dal Signore nostro!».

Con questa lettura, il compito interpretativo non si limitava al trito esercizio di rendere del tutto chiari i versetti già sufficientemente comprensibili; anche quelli oscuri, invece, si trasformavano nell'obiettivo dei commentatori e, definito il loro compito, si apriva la strada al *tafsīr* di ogni singolo versetto del Corano.

Nascita della letteratura tafsīr. Sembra ormai certo che i primi *tafsīr* scritti risalgano al più tardi al II secolo eg. La documentazione comincia ad essere piuttosto frequente verso la fine di quel secolo, e anche diverse tipologie di analisi (per esempio, lo studio delle linee di convergenza della trasmissione testuale) sembrano confermare che si tratta del più antico periodo dimostrabile. La nascente letteratura può a sua volta essere studiata facendo ricorso a varie categorie, che non si limitino a mettere in luce i tratti letterariamente distintivi e le differenze fra i testi, ma suggeriscano anche una progressione storica relativamente ordinata degli stessi. Le cinque categorie sequenziali ipotizzate da John Wansbrough nel suo *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford 1977) sono la narrativa (aggadica), la legale (halakica), la testuale (masoretica), la retorica e l'allegorica. Se la sequenza storica può essere oggetto di disputa, la suddivisione in categorie è, secondo i canoni più scientifici, funzionale, univoca e rivelatrice.

Il tafsīr narrativo. Questa tipologia di *tafsīr* è esemplificata dal testo di Muqātil ibn Sulaymān, a cui fu attribuito ben presto il titolo *Tafsīr al-Qur'ān* (Interpretazione del Corano), benché sia improbabile che fosse quello originale e nonostante sia inglobato in varie sezioni dell'opera di Ibn Isḥāq (morto nel 768), *Sīrat Rasūl Allāh* (La vita del Messaggero di Dio). La principale caratteristica di questi commenti è la creazione di una narrativa di tono edificante, in genere derivata dalla tradizione folclorica dell'intero Vicino Oriente (compresa l'eredità bizantina, persiana ed egiziana, ma in particolare quella di matrice giudeo-cristiana). La preoccupazione principale di questo genere di *tafsīr* è quella di arricchire di dettagli passaggi altrimenti assai scarni delle scritture sacre e di rispondere alle ovvie domande che una mente curiosa poteva porsi a fronte di brani scritturali decontestualizzati. In effetti, è la materia narrativa in sé che acquisisce un'importanza decisiva, mentre il testo scritturale rimane in secondo piano, e addirittura spesso subordinato alla volontà di costruire una narrazione scorrevole.

Muqātil cerca di fornire al curioso lettore alcune risposte circa la prima parte della sura 2,189 («Ti chiederanno delle lunazioni. Rispondi: "Esse sono periodi stabiliti a vantaggio degli uomini e per il pellegrinaggio"»). Chi pone la domanda? Perché? Che cosa viene chiesto esattamente? Questo tipo di approccio è ciò che costituisce il *tafsīr* aggadico. Muqātil commenta così questo versetto:

> Mu'āḏ ibn Ǧabl e Ṭa'laba ibn Ġanama chiesero: «O Messaggero! Come mai la luna nuova è a fatica visibile, poi appare piccola come un ago, poi splende e la sua luce diventa fortissima, poi si appiattisce e si tramuta in un cerchio, e allora comincia a diventare più piccola, fino a tornare com'era? Perché non resta sempre uguale?». Allora Dio rivelò il versetto sul novilunio.

Viene offerta l'identificazione degli interlocutori e dell'esatta domanda, in maniera meravigliosamente

semplice e proprio per questo accattivante. L'interpretazione complessiva del versetto si chiarisce grazie all'offerta di materiale narrativo utile alla contestualizzazione.

Il tafsīr legale. Muqātil ibn Sulaymān si rivela, ancora una volta, il punto focale nello sviluppo dell'interpretazione legale. In questo caso è l'ordinamento del materiale che diviene il tratto distintivo del genere: se nell'interpretazione narrativa è l'ordine scritturale che fornisce, per lo più, la cornice di base entro la quale muoversi, in ambito legale il criterio guida diventa la distribuzione per argomento. Il fatto che il contenuto concreto del *tafsīr* legale di Muqātil, intitolato *Tafsīr ḫams mi'a āya min al-Qur'ān* (L'interpretazione di cinquecento versetti del Corano), derivi con ogni probabilità dal suo stesso *tafsīr* narrativo, dimostra che il criterio principale è proprio la forma dell'opera.

Il testo di Muqātil tratta dei seguenti argomenti: fede, preghiera, carità, digiuno, pellegrinaggio, vendetta, eredità, usura, vino, matrimonio, divorzio, adulterio, furto, debiti, contratti e guerra santa. Un ventaglio così ampio di tematiche è una buona prova di quale materiale contenuto nel Corano fosse considerato utile a fini legali.

Il tafsīr testuale. Al centro dell'attenzione dei commenti di tipo testuale si trovano le attività miranti alla spiegazione del lessico della scrittura sacra, come pure della sua grammatica e delle varianti testuali. Una delle opere più antiche tra quelle consacrate a questo tipo di analisi è il *Ma'ānī al-Qur'ān* (I significati del Corano), del filologo al-Farrā' (morto nell'822), testo piuttosto tecnico che punta a spiegare innanzitutto le difficoltà grammaticali e a discutere le varianti testuali. L'opera di Abū 'Ubayd (morto nell'838), *Faḍā'il al-Qur'ān* (I meriti del Corano), è abbastanza simile, anche se è suddivisa al suo interno per argomenti e non segue l'ordine del Corano, come invece accade nel libro di al-Farrā'. Esistono anche alcuni semplici testi ancora più antichi, tra cui il *Kitāb al-wuǧūh wa al-naẓā'ir* (Il libro del senso e dei parallelismi delle parole) di Muqātil ibn Sulaymān, e il *Muštabihāt al-Qur'ān* (Le somiglianze del Corano) di al-Kisā'ī (morto nell'804), entrambi dedicati all'analisi semantica del testo sacro. Muqātil stila liste di parole in base al numero di accezioni di significato (*wuǧūh*) di un dato termine; l'opera di al-Kisā'ī è affine a questa, ma prende in esame intere frasi più che singole parole.

Il tafsīr retorico. L'attenzione per gli esiti letterariamente altissimi della scrittura sacra è il punto focale di opere quali quella di Abū 'Ubayda (morto nell'824), *Maǧāz al-Qur'ān* (L'espressione letteraria del Corano), anche se l'origine di questa tipologia di analisi potrebbe essere dovuta all'esegesi testuale (che aveva obiettivi essenzialmente grammaticali) più che a un autentico interesse di tipo letterario. L'impulso al suo sviluppo come genere distinto, tuttavia, fu la nascente nozione del carattere miracoloso del Corano e la concretizzazione letteraria di tale natura. Sebbene queste idee si convertissero in veri e propri argomenti dottrinali soltanto nel IV secolo eg., è in esse che se ne possono scovare le radici esegetiche. L'opera di Ibn Qutayba (morto nell'899), *Ta'wīl muškil al-Qur'ān* (L'interpretazione delle difficoltà del Corano), rappresenta un importante snodo di transizione tra l'antica analisi retorica, fondata sulle sottigliezze grammaticali ed esegetiche, e quella più moderna, basata sul carattere miracoloso e sull'inimitabilità del Corano (*i'ǧāz*). [Per un'analisi più approfondita, si veda *I'ǦĀZ*]. In opere di questo tipo l'attenzione è rivolta principalmente alle qualità letterarie del Corano, che lo collocano al di fuori dei canoni della prosa e della poesia arabe; vengono messe in luce diverse figure poetiche, oggetto di successiva analisi del senso e, frequentemente, di una comparazione con l'antica poesia araba.

Il tafsīr allegorico. Sostegno alle opinioni dissidenti all'interno dell'Islam fu generalmente riscontrato *ex post facto* mediante l'utilità dell'interpretazione allegorica. Fondato sulla differenziazione terminologica tra il *ẓāhir*, inteso come *historia*, «letterale», e il *bāṭin*, inteso come *allegoria*, «simbolica», il *tafsīr* ṣūfī di Sahl al-Tustarī (morto nell'896) costituisce un ottimo esempio di questa corrente nel periodo più antico. In realtà, in quest'opera non troviamo nessun tentativo di fornire un'interpretazione allegorica complessiva, bensì l'analisi di alcuni brani isolati del testo sacro, sottoposti a una lettura condotta alla luce dell'esperienza mistica. L'ordinamento scritturale viene seguito fedelmente dall'opera di al-Tustarī, almeno così come la conosciamo oggi, anche se è possibile che la raccolta iniziale non seguisse tale ordine. Approssimativamente un migliaio di versetti del Corano (dei circa seimiladuecento che lo compongono) sono analizzati con questo procedimento.

Lo stesso commento, che è strutturato in modo frammentario e alla lettura risulta piuttosto slegato, contiene assai più di una rigida interpretazione allegorica: vi trovano spazio anche leggende sui profeti antichi e aneddoti su Muḥammad, e perfino sull'autore stesso del commento. Non bisogna nemmeno pensare di potervi ritrovare un generale interesse per i temi mistici: la sua natura è, per contro, alquanto frammentaria. Le parti esoteriche del testo si compongono di tipiche meditazioni ṣūfī sul Corano, ognuna incentrata su una parola chiave presa dal testo. L'interpretazione allegorica, in questo caso, si converte in un processo di associazione tematica piuttosto che di stretto commento testuale.

Consolidamento del tafsīr classico. A partire dal IV secolo eg. (X secolo d.C.) cominciano a proliferare au-

tentici esempi di *tafsīr*, che combinano in vario modo i cinque elementi costitutivi appena descritti. La prima pietra miliare di questa tipologia di *tafsīr* è l'opera di al-Ṭabarī, *Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, che raccoglie in un unico compendio le opinioni di antiche autorità concernenti diversi aspetti del Corano. Si fornisce un'attenta analisi versetto per versetto, di ciascuno dei quali viene presentata in dettaglio praticamente ogni significativa tendenza interpretativa (con eccezione di quelle settarie). Il materiale raccolto viene offerto in forma integra, completo di ogni anello della catena di trasmissione, così da dotare del peso della tradizione tutte le affermazioni. Questa tipologia di opera è detta di solito *tafsīr bi-al-ma'ṯūr* («interpretazione attraverso la tradizione»), in contrasto con il *tafsīr bi-al-ra'y* («interpretazione attraverso l'opinione»), ma tale suddivisione in categorie può risultare ingannevole. Al-Ṭabarī offre la sua personale interpretazione, sia implicitamente, in virtù dei criteri editoriali di scelta del materiale, sia esplicitamente, esprimendo la sua visione nei casi di interpretazioni contrastanti, giungendo, talora, a respingere l'intero peso della tradizione a vantaggio del suo personale punto di vista; in questo senso, anche la sua opera può definirsi un esempio di *tafsīr bi-al-ra'y*.

Nei secoli successivi ad al-Ṭabarī, la pratica del *tafsīr* sperimentò una crescita d'importanza, una progressiva sofisticazione e, in certi casi, giunse a concretizzarsi in quantità davvero voluminose. Al-Māturīdī, Abū al-Layṯ al-Samarqandī (morto nel 983?), al-Ṯa'labī (morto nel 1035) e al-Wāḥidī (morto nel 1075) sono tutti importanti autori del IV e V secolo eg. che produssero volumi di *tafsīr*, a volte destinati, come nel caso di al-Wāḥidī, a numerose edizioni.

Le preoccupazioni teologiche cominciano ad avere un notevole impatto sul *tafsīr* in questo periodo; si tratta di una tendenza che culmina nei più celebri commenti al Corano del mondo musulmano, quelli del razionalista mu'tazilita al-Zamaḫšarī (morto nel 1144), del filosofo Faḫr al-Dīn al-Rāzī (morto nel 1209) e del tradizionalista sunnita al-Bayḍāwī (morto tra il 1286 e il 1316). Tra questi e molti altri autori si scatena il dibattito sulle questioni centrali della teologia islamica e sulle varie posizioni che si possono trovare nel Corano. Gli argomenti discussi vanno dal libero arbitrio alla predestinazione, dagli attributi di Dio alla natura del Corano, dall'imposizione dei doveri stabiliti dalla legge alle caratteristiche e all'estensione dell'aldilà, e via dicendo. Il mu'tazilita al-Zamaḫšarī, nel suo commento *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl* (Lo svelamento delle realtà dei segreti della rivelazione), opta per un'interpretazione fondata sulla ragione. Le apparenti contraddizioni fra alcuni versetti del Corano vengono risolte a favore della teoria mu'tazilita dell'unità e della giustizia di Dio. Al-Bayḍāwī incluse un'edizione annotata del testo di al-Zamaḫšarī nella sua opera *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* (Le luci della rivelazione e i segreti dell'interpretazione), e si preoccupò di eliminare buona parte delle sfumature mu'tazilite, comprimendo il materiale in una forma più concisa. L'incompleto *tafsīr* di al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb* (Le chiavi dell'ignoto), analizza il Corano in una prospettiva razionalista, che per lo più implica un rifiuto delle posizioni mu'tazilite e sostiene un approccio di tipo ortodosso. Gli esseri umani, secondo al-Rāzī, si caratterizzano per la predeterminazione, e la libertà e il potere di Dio non possono certo essere compresi dalla razionalità dell'uomo.

Il *tafsīr* di tipo enciclopedico, sulla scia di al-Ṭabarī, si perpetua in autori come Ibn Kaṯīr (morto nel 1373), al-Šawkānī (morto nel 1839) e al-Ālūsī (morto nel 1854). La corrente opposta, che punta alla quintessenza dei contenuti, tocca i suoi massimi vertici, in termini di diffusione, con il *Tafsīr al-Ǧalālayn* di Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (morto nel 1505) e Ǧalāl al-Dīn al-Maḥallī (morto nel 1459).

Specializzazione all'interno del tafsīr classico. Se i commenti generali rappresentano il meglio dell'esegesi del periodo classico, il campo delle scienze coraniche specialistiche si allargò nello stesso periodo, dando vita a una lunga serie di sottodiscipline all'interno dei confini del *tafsīr*. Mentre alcune sono la prosecuzione di sviluppi anteriori, altre sorsero in seguito a nuovi stimoli. Nell'ambito della disciplina conosciuta come *'ulūm al-Qur'ān* («le scienze del Corano») si diffusero compendi generali di tali scienze, i cui migliori esempi sono: *Nukat al-intiṣār li-naql al-Qur'ān* (Gemme dell'assistenza nella trasmissione del Corano), di al-Bāqillānī (morto nel 1012); *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Il criterio nelle scienze del Corano), di al-Zarkašī (morto nel 1391); e infine *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (La perfezione nelle scienze del Corano), di al-Suyūṭī. I temi oggetto di analisi in questi libri sono al centro di specifiche monografie realizzate da un gran numero di autori; tra gli argomenti in questione si possono menzionare *nasḫ*, l'abrogazione di brani legali del Corano; *asbāb al-nuzūl*, le circostanze della rivelazione di singoli versetti o intere sure del Corano; *taǧwīd*, la recitazione del Corano; *al-waqf wa-al-ibtidā'*, le pause e le riprese durante la recitazione del Corano; *qirā'āt*, le varianti del testo coranico; *marsūm al-ḫaṭṭ*, la scrittura del Corano; *aḥkām*, le leggi del Corano; *ġarīb*, le parole strane o difficili che compaiono nel testo coranico; *i'rāb*, la grammatica del Corano; *qiṣaṣ al-anbiyā'*, le storie dei profeti; e infine *i'ǧāz*, l'inimitabilità del Corano. Come si può vedere da questa lista di argomenti, non è sempre facile distinguere il *tafsīr* dal versante legale (*fiqh*) o da quello grammaticale (*naḥw*).

Il tafsīr delle sette. Parallelamente allo sviluppo del *tafsīr* musulmano sunnita nel periodo classico, si diffusero diverse opere prodotte da altri gruppi, ognuno interessato a perseguire i propri scopi settari e intenzionato a fornire una lettura del Corano che fosse congruente con il proprio punto di vista.

Šī'a. Per la Šī'a in generale, l'autorità degli imam discendenti da 'Alī ibn Abī Ṭālib era quella decisiva sulle questioni interpretative del Corano. Sebbene la tradizione degli *ḥadīṯ* di matrice sunnita fosse in linea di principio accettata, tale materiale veniva spesso arricchito o corretto basandosi sull'autorità degli imam. La categoria delle *mutašabihāt* si rivelò di particolare utilità per la Šī'a, dal momento che un buon numero di versetti opportunamente «oscuri» potevano essere letti come riferimenti ad 'Alī e alla sua famiglia. In quei versetti era anche possibile «svelare» una serie di aspri commenti critici alle prime guide della comunità musulmana, cioè Abū Bakr (morto nel 634), 'Umar e 'Uṯmān.

Il più antico *tafsīr* della Iṯnā 'Ašarīya o Šī'a duodecimana oggi a nostra disposizione sembra essere un commento in qualche modo frammentario di 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī (morto nel X secolo), intitolato *Tafsīr al-Qur'ān*; altre importanti opere sono *Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* (La spiegazione dell'interpretazione del Corano), di Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī (morto nel 1067), e un ampio compendio di molte informazioni, comparabile a quello di al-Ṭabarī, *Mağma' al-bayān li-'ulūm al-Qur'ān* (La raccolta delle spiegazioni delle scienze del Corano), opera di Abū 'Alī al-Ṭabarsī (morto nel 1153 o più tardi).

L'interpretazione allegorica, nel *tafsīr* šī'ita, è assai ben vista come procedimento per la ricerca del significato «interiore» di molti brani. Il modo specifico con cui viene applicato questo metodo è quello di trovare riferimenti ad 'Alī e alla sua famiglia che, naturalmente, servano a promuovere le richieste di potere e legittimazione avanzate da parte degli šī'iti. Per esempio, nel *tafsīr* di al-Qummī, la nozione stessa di Islam non rimanda soltanto all'idea di sottomissione a Dio, ma anche all'autorità della linea di discendenza degli imam. In alcune opere è presente anche l'uso delle varianti testuali, sebbene, ogni volta che la Šī'a ha goduto di un certo potere nelle questioni politiche e di un riconoscimento istituzionale indiscusso, tali operazioni siano state normalmente respinte in quanto ritenute contrarie allo *status quo*. Se tutto questo si verificò in qualche misura fin dall'XI secolo, divenne sempre più frequente con l'ascesa dei Safavidi nel XVI. La disputa più concreta s'incentrò sul dubbio che 'Uṯmān avesse cambiato o addirittura omesso alcuni passi del Corano, al fine di indebolire le richieste degli šī'iti: i brani in cui si faceva riferimento diretto ad 'Alī, si sosteneva, erano stati cancellati del tutto. Al-Qummī, per esempio, afferma che in alcuni versetti del Corano «certe lettere sono state rimpiazzate da altre», e che in taluni punti «i versetti sono in contraddizione con quanto rivelato da Dio»: detto in altro modo, contraddicono o per lo meno non sostengono le dottrine šī'ite. Al-Ṭabarsī, tuttavia, sostiene che gli unici cambiamenti che abbiano interessato il Corano siano stati quelli legati all'ordinamento del testo e non al suo contenuto. Una variante testuale piuttosto comune che ha trovato ampia accoglienza tra i commentatori šī'iti è quella relativa al vocabolo *umma* («comunità»), che si crede più corretto leggere *a'imma* («capi», «guide») o imam: in effetti, *a'imma* è il plurale di imam e ha la stessa struttura consonantica di base del termine *umma*.

La Šī'a, come il movimento mu'tazilita, vedeva nel Corano il sostegno alle dottrine teologiche razionaliste che costituivano il cardine del suo credo: il libero arbitrio e il Corano creato. I loro metodi interpretativi, dunque, erano affini a quelli impiegati da al-Zamaḫšarī. Anche gli ismailiti ricorrevano al Corano come punto di riferimento per i loro costrutti teologici: le tendenze esoteriche del gruppo, sovente ritenute estremiste, non trovano riscontro in molti testi, ma comunque compaiono, per esempio, nel frammentario *Mizāğ al-tasnīm* (La condizione del *tasnīm*) di Ismā'īl ibn Hibat Allāh (morto nel 1760). In linea di massima, il movimento ismailita vede nel senso esteriore del Corano soltanto un simulacro dell'autentico significato interiore. L'imam di ogni determinata epoca, essendo in possesso della vera e piena rivelazione, adatta il Corano alla condizione spirituale e mentale dell'umanità proprio attraverso l'interpretazione; l'esito ultimo di questa operazione può essere che la gente arrivi a cogliere l'autentico e più pieno senso del testo, ossia, in sostanza, comprenda l'unità di Dio. Questo è il presupposto di base da cui prende avvio ogni *tafsīr* ismailita.

Il più recente movimento Bahā'ī fonda la sua evidente eredità islamica sugli esempi di *tafsīr* in arabo di Sayyid 'Alī Muḥammad al-Šīrāzī (1819-1850). Conosciuto come il Bāb, o «porta», al-Šīrāzī sosteneva di avere dato il via a un nuovo ciclo profetico e divenne il punto focale del movimento che si sviluppò in seguito come Bahā'ī. Tra le sue opere si ricordano i commenti alle sure 12, 108 e 113 del Corano: si tratta di testi generalmente segnati da un'interpretazione spiritualistica dell'escatologia, comprendente le nozioni di paradiso, inferno, morte e resurrezione, le quali sono tutte viste in riferimento alla conclusione del ciclo profetico, come pure alla fine del mondo fisico (anche se quest'ultimo viene ricreato da Dio all'inizio di ogni nuovo ciclo).

Sufismo. Direttamente collegata al *tafsīr* šī'ita è l'interpretazione ṣūfī, che offre una speculazione di tipo mistico sul Corano. Tale interpretazione è solita auto-

giustificarsi facendo riferimento alle pratiche mistiche intraprese e sostenute, almeno secondo la tradizione, da Muḥammad. Sahl al-Tustarī, già menzionato in precedenza, è da ritenersi con ogni probabilità il primo rappresentante di questa corrente. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (morto nel 1012) redasse il suo trattato *Ḥaqā'iq al-tafsīr* (Le verità dell'interpretazione) attingendo a varie autorità ṣūfī e ad altri importanti personaggi. Tutto il materiale ivi contenuto può considerarsi allegorico, dal momento che è consacrato a mettere in luce il significato interiore di ogni brano in rapporto alla ricerca mistica. Un esempio tipico è l'interpretazione della sura 17,1, il classico racconto del «viaggio notturno» di Muḥammad verso il cielo, che viene preso come un'allusione all'ascesa di ogni mistico ai più alti livelli di consapevolezza. Un altro importante sufi, Abū Ḥamīd al-Ġazālī (morto nel 1111), non scrisse un vero e proprio commento al Corano, ma non mancò di descrivere in più di un'occasione il suo approccio al testo sacro dalla prospettiva dell'intellettuale ṣūfī. Secondo al-Ġazālī, così come per la maggior parte dei mistici, il Corano opera a due livelli, quello pratico e quello cognitivo. Il primo si applica alla coscienza e alla sua purificazione, senza che vengano disdegnate, peraltro, le azioni esterne; il secondo consiste nel trovare un senso passando attraverso l'esperienza interiore del pensiero mistico, e tale livello si può raggiungere soltanto con una salda conoscenza degli aspetti pratici o esteriori. ʿAbd al-Razzāq al-Kāšānī (morto nel 1330?) fu l'autore di quello che forse è il *tafsīr* ṣūfī più famoso, anche se è stato spesso erroneamente attribuito al suo maestro, il celebre Muḥyī al-Dīn ibn al-ʿArabī (morto nel 1240), ed è quindi conosciuto con il titolo di *Tafsīr Ibn al-ʿArabī* (L'interpretazione di Ibn al-ʿArabī). Come nel caso di al-Ġazālī, i princìpi esteriori della religione non devono essere accantonati, anche se è evidente che nell'ambito del *tafsīr* essi vengono totalmente subordinati alla lettura in chiave allegorica, tanto in termini di senso esoterico interiore quanto come simbolismo degli eventi reali del mondo.

La nascita del tafsīr moderno. L'ascesa del colonialismo e l'impatto del pensiero occidentale nei secoli XVIII e XIX non segnò di certo la fine della pratica del *tafsīr*; al contrario, l'età moderna ha dato origine, in diversi momenti, a un numero sempre maggiore di voluminosi commenti del Corano. Il *tafsīr* moderno non differisce da quello classico per quanto concerne la sua ambizione fondamentale: anch'esso, quindi, desidera adattare il testo sacro alle condizioni dell'epoca a cui appartiene l'interprete.

L'impatto della scienza moderna è stato probabilmente il fattore più significativo nell'insorgere di nuove richieste e, al tempo stesso, l'elemento della vita contemporanea a cui buona parte del primo *tafsīr* moderno dovette fornire una risposta. I musulmani non avevano compreso il vero messaggio del Corano, a detta di molti pensatori modernisti, e si erano così allontanati dall'autentico spirito scientifico e razionale del testo. Sulla base di questo punto fondamentale, sono poi emersi molti altri elementi che congiungono tutti i modernisti. In primo luogo, il tentativo di interpretare il Corano alla luce della ragione («interpretare il Corano alla luce del Corano», così viene frequentemente espresso questo principio), più che basandosi sui materiali, estranei al testo sacro, forniti dalla tradizione in forma di *ḥadīṯ* e di commenti più antichi; «tornare alla fonte» è il motto che condensa questo tipo di approccio. In secondo luogo, la volontà di spogliare il Corano, attraverso la convenienza dell'interpretazione, di ogni tratto leggendario, idea primitiva, storia fantasiosa, elemento magico o favolistico, superstizione; l'interpretazione di tipo simbolico diviene il mezzo principale con cui perseguire tale desiderio. Da ultimo, l'intento di razionalizzare la dottrina in accordo con il Corano o basandosi soltanto sul testo sacro come giustificazione.

Il primo centro nevralgico del *tafsīr* modernista si può localizzare in India. Šāh Walī Allāh (1703-1762) è spesso visto come il precursore del movimento riformista indiano, la cui completa fioritura si deve, però, al dipendente statale ed educatore indiano Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), autore del primo importante *tafsīr* esplicitamente modernista, dal semplice titolo di *Tafsīr al-Qur'ān*. Con quest'opera Ahmad Khan voleva rendere tutti i musulmani coscienti del fatto che l'influsso dell'Occidente nel mondo richiedeva una nuova visione dell'Islam, che altrimenti, stando a com'era praticato dalla maggioranza dei fedeli, avrebbe corso il rischio di vedersi seriamente minacciato dal progresso in campo filosofico e scientifico. In cosa identificare, allora, il vero nucleo dell'Islam? In che modo definirne il centro nevralgico? Secondo Ahmad Khan a queste domande si doveva dare una risposta facendo riferimento al Corano, il quale, se opportunamente compreso attraverso le facoltà della ragione, avrebbe di certo fornito le soluzioni necessarie. I suggerimenti di base per le indispensabili riforme educative e sociali, per esempio, dovevano essere rintracciati nel Corano; facendo ritorno alla vera fonte dell'Islam, la religione si sarebbe rafforzata e il futuro sarebbe stato garantito.

Nel mondo arabo si segnala la figura di Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), campione delle riforme educative e autore di un commento al Corano, conosciuto come *Tafsīr al-Manār* (L'interpretazione di al-Manār), portato a termine, dopo la sua morte, dal discepolo Rašīd Riḍā (1865-1935). Pur non essendo del tutto modernista nella sua concezione, il *tafsīr* di ʿAbduh

sostiene l'uso moderato della razionalità nelle questioni teologiche e si sforza di dimostrare che il Corano va letto innanzitutto come fonte di ispirazione morale applicabile al mondo moderno. Il versante spirituale del Corano era comunque, per 'Abduh, l'aspetto più importante del testo sacro: egli, come molti commentatori del passato, era disposto a lasciare irrisolte alcune questioni sollevate nel Corano e a concentrarsi sulla loro condizione misteriosa, piuttosto che interessato a suggerire possibili proposte d'interpretazione per i punti oscuri del testo.

Questo tipo di approccio trova una sua continuazione nel mondo arabo anche in tempi recenti, come nell'operato dell'intellettuale portavoce della Fratellanza Musulmana d'Egitto, Sayyid Quṭb (1906-1959), che nel suo *Fī ẓilāl al-Qur'ān* (All'ombra del Corano) interpreta il testo sacro secondo le sue peculiari inclinazioni ideologiche. Anche l'India ha prodotto parecchi commenti degni di nota: ricordiamo quello di Abū al-Kalām Āzād (1888-1959), la cui opera in urdu, *Tarǧumān al-Qur'ān* (L'interpretazione [o traduzione] del Corano), dava grande importanza all'idea di unità dell'uomo in un momento in cui prendeva corpo la corrente favorevole all'indipendenza del Pakistan, e l'opera di Abū al-A'lā Mawdūdī (1903-1979), autore di *Tafhīm al-Qur'ān* (Il significato del Corano), che si basa sul testo sacro per fissare un progetto di una futura società islamica in Pakistan da realizzarsi attraverso la sua formazione politica, la Ǧamā'at-i Islāmī.

L'impatto della scienza occidentale è probabilmente l'aspetto più notevole dei commenti moderni. Sia Aḥmad Khan che 'Abduh si adoperarono per incoraggiare i loro compatrioti ad accogliere la prospettiva scientifica dell'Occidente al fine di condividere il progresso che caratterizzava l'età moderna. Spesso questo sforzo si riduceva a poco più di una semplice sottolineatura del fatto che il Corano invita il lettore a perseguire e utilizzare una conoscenza di tipo razionalistico, ma in altri casi metteva in luce l'importanza storica dell'Islam nello sviluppo iniziale della scienza, che poi era stato portato avanti dall'Europa: accogliendo tale approccio scientifico, i musulmani non facevano che riprendersi qualcosa che era da considerarsi realmente islamico. Un'altra corrente significativa del *tafsīr* moderno si sviluppa principalmente grazie a Ṭanṭāwī Ǧawharī (1870-1940) e ai ventisei volumi del suo monumentale lavoro, *Al-ǧawāhir fī tafsīr al-Qur'ān* (Perle dell'interpretazione del Corano). Dio non avrebbe rivelato il Corano, così dice la sua teoria, se non vi avesse racchiuso tutto ciò che la gente ha bisogno di sapere. La scienza è naturalmente indispensabile nel mondo moderno, e non bisognerebbe sorprendersi di trovare tutta la scienza nel Corano, a patto di comprendere adeguatamente la scrittura. Ǧawharī fa riferimento anche alla nozione classica del carattere miracoloso o inimitabile del Corano (*i'ǧāz*), cui si appoggia principalmente per segnalare che nel testo sacro è già compresa la conoscenza di materie che solo adesso stanno cominciando a diventare più chiare per gli uomini. Dal momento che la sapienza di tipo scientifico contenuta nel testo è la prova del suo carattere miracoloso, nel Corano si possono ritrovare allusioni a varie invenzioni moderne (l'elettricità, per esempio) e scoperte scientifiche (come la rotazione della Terra attorno al Sole).

Il pensiero occidentale ha influenzato il *tafsīr* anche in un altro modo, sebbene forse non così decisamente per quanto concerne l'accettazione comune come ha fatto l'esegesi «scientifica»: l'affermazione di una moderna critica letteraria, filologica e storica ha rivestito una minore importanza, almeno finora, ma ha comunque trovato non pochi sostenitori. 'Ā'iša 'Abd al-Raḥmān, docente universitario marocchino che scrive sotto il nome di Bint al-Šāṭi', incarna l'evoluzione di questa linea. Questo filone interpretativo moderno non rappresenta la resurrezione del commento di tipo filologico che si suole collegare a al-Zamaḫšarī, per esempio, i cui lavori, pur esibendo una scrittura di grande acume, sono fin troppo carichi, a detta di molti modernisti, di una serie di materiali superflui che finiscono con l'ostacolare il processo di comprensione in età moderna. Al contrario, 'Abd al-Raḥmān persegue un approccio diretto, andando alla ricerca del «significato originale» di una certa parola o frase araba, con l'intento di comprendere il Corano nella sua totalità. Da questo processo viene escluso l'uso di materiali estranei al Corano, con la parziale eccezione dell'impiego di un ristretto campionario della poesia antica, mentre la strategia principale è quella di fondare sul contesto di un dato brano la definizione di una parola anche negli altri passi in cui ricorre. Nel Corano, dunque, non si troveranno né la storia degli Arabi, né quella dei profeti biblici, né l'analisi di questioni scientifiche, poiché non rientra nelle finalità del testo offrire materiali di quel tipo. Lo scopo degli elementi narrativi del Corano è quello di fornire una guida morale e spirituale ai fedeli, non di esporre la storia o i «fatti». All'interno del mondo musulmano, il tentativo di demitizzare la scrittura sacra, come in quest'ultimo approccio, segna l'inizio dell'incorporazione della critica moderna che si era sviluppata nell'ambito degli studi biblici. A tutt'oggi, però, il suo futuro permane ancora piuttosto incerto.

[Si veda anche *CORANO* e le biografie dei principali studiosi menzionati. Per l'analisi dell'interpretazione in altre tradizioni, vedi *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*, vol. 6, e *SCRITTURA*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

Sui princìpi dell'interpretazione non esiste moltissimo materiale che sia specificamente dedicato al contesto musulmano, anche se si può fare utilmente ricorso agli studi sul *midrash* ebraico. Da tenere in conto è G. Vermès, *Bible and Midrash*, in P.R. Ackroyd e C.F. Evans (curr.), *The Cambridge History of the Bible*, I-III, Cambridge 1970, I, saggio ristampato in *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975, dello stesso autore; cfr. anche Renée Bloch, *Midrash*, in L. Pirot et al. (curr.), *Supplement au dictionnaire de la Bible*, Paris 1957, V, la cui versione inglese, di Mary Howard Callaway, si può leggere in W.S. Green (cur.), *Approaches to Ancient Judaism*, Missoula/Mt. 1978.

Quattro sono i lavori fondamentali sugli studi moderni del *tafsīr*. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, una raccolta di conferenze pronunciate nel 1913, è una visione panoramica dell'argomento a tutt'oggi insuperata; T. Nöldeke, *Die Sammlung des Qorāns*, in *Geschichte des Qorāns*, I-III, Leipzig 1919-1938, II, raccoglie molto materiale di base assolutamente fondamentale, specie alle pp. 123-92; J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977, è un lavoro decisivo sulla formazione e la prima fase di sviluppo del *tafsīr*, nonché sui problemi terminologici e sui diversi generi della letteratura esegetica; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, I, registra gran parte degli esempi di *tafsīr* in arabo fino al V secolo eg.

Il libro di Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term "Islām" as Seen in a Sequence of Qur'ān Commentaries*, Missoula/Mt. 1975 prende in esame le opere di diciassette esegeti riguardanti specifici versetti del Corano, offrendo al tempo stesso utilissime introduzioni alla vita e alle opere dei vari autori. Sul *tafsīr* ṣūfī esistono due eccellenti studi: P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970, e G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl al-Tustarī, d. 283/896*, New York 1980; quest'ultimo analizza questioni testuali e tematiche in modo davvero esemplare.

Il *tafsīr* moderno è stato esaminato da J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation, 1880-1960*, Leiden 1961, e da J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974: entrambi questi lavori forniscono una sintesi basilare ma comunque ricca della materia e applicano le teorie di Goldziher al giorno d'oggi.

Non è alto il numero degli studi sul *tafsīr* tradotti, in primo luogo a causa della loro natura estremamente tecnica. A H. Gätje si devono numerosi estratti da diversi esegeti, organizzati su base tematica per favorirne l'uso da parte degli studenti, che troviamo in *Koran und Koranexegese*, Zürich 1972, di cui esiste una traduzione inglese ad opera di A.T. Welch, *The Qur'ān and Its Exegesis*, Berkeley 1976. Scarseggiano gli esempi di *tafsīr* tradotti per intero: due degni di nota sono *The Tales of the Prophets of al Kisā'ī*, W.M. Thackston (trad.), Boston 1978, un libro che appartiene al genere del *qiṣaṣ al-anbiyā'*, e *The Recitation and Interpretation of the Qur'ān. Al-Ghazālī's Theory*, M.A. Quasem (trad.), London 1982. Una certa considerazione merita anche *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's "Sīrat Rasūl Allāh"*, A. Guillaume (trad.), Lahore 1955, rist. 1967, che contiene diversi brani del *tafsīr* antico, anche se un indice dei versetti del Corano citati, fornito solo in traduzione, complica oltremodo i riferimenti ai brani stessi. Possiamo contare anche su alcune traduzioni di due capitoli del *Tafsīr* di al-Bayḍāwī, benché dirette a un pubblico di studenti della lingua araba, giacché spesso gli argomenti discussi vertono intorno al significato di una certa parola o alla costruzione grammaticale di una data frase: *Bayḍāwī's Commentary on Sūrah 12 of the Qur'ān*, A.F.L. Beeston (ed.), Oxford 1963, è il più accessibile di tali testi. Nemmeno il *tafsīr* moderno ha goduto di grande fortuna nel campo delle traduzioni, anche se ne esistono alcune che meritano di essere segnalate: *The Meaning of the Qur'ān*, A.A. Maududi (trad.), I-VIII, Lahore 1967-1979; Abū al-Kalām Āzād, *Tarjumān al-Qur'ān*, S. Abdul Latif (trad.), I-II, New York 1962-1967; e infine Sayyid Quṭb, *In the Shade of the Qur'ān*, M.A. Salahi e A.A. Shamis (tradd.), London 1979.

Ulteriori indicazioni bibliografiche sul *tafsīr* si possono trovare nel mio articolo *The Present Status of Tafsīr Studies*, in «Muslim World», 72 (1982), pp. 224-38.

ANDREW RIPPIN

TAFTĀZĀNĪ, AL- (722-791 eg. / 1322-1389 d.C.), più propriamente conosciuto come Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftāzānī; cultore di varie discipline intellettuali tra le quali la teologia, la filosofia, la metafisica, la logica, la grammatica e la retorica, come pure dei princìpi fondamentali della giurisprudenza e dell'esegesi coranica. Nato a Taftāzān, nel Khorasan, divenne famoso per l'ampiezza e la qualità della sua erudizione, sebbene poco si conosca della sua vita personale. La sua carriera di scrittore ebbe inizio all'età di sedici anni e, quando ancora era in vita, le sue opere erano già conosciute e studiate in tutto il mondo islamico, dall'Oriente fino all'Egitto. La superiorità di al-Taftāzānī nel campo dell'erudizione venne apprezzata e riconosciuta persino dai governatori mongoli, e specialmente dal famoso Timur Lenk (Tamerlano), dal quale fu personalmente onorato.

L'opera più conosciuta di al-Taftāzānī è probabilmente il suo commentario sulla dottrina di al-Nasafī (morto nel 1142), *Šarḥ al-'aqā'id al-Nasafīya*, tuttora studiato nei più importanti seminari musulmani. La sua opera sui princìpi fondamentali della legge islamica, *Šarḥ al-talwīḥ 'alā al-tawḥīd li-matn al-tanqīḥ fī uṣūl al-fiqh*, è stata pubblicata a stampa a Beirut nel 1983. Nel campo della giurisprudenza, scrisse commentari sia su opere ḥanafite sia su testi šafi'iti, e per questa ragione i suoi biografi non sono concordi nell'attribuirgli una chiara appartenenza all'una o all'altra scuola. La stessa ambiguità caratterizza anche la sua posizione teologica; nel suo commentario sull'opera di al-Nasafī, *'Aqā'id* (scritta nel 1367), al-Taftāzānī sembra farsi portavoce delle dottrine māturīdite, e questo ha indotto alcuni ad annoverarlo tra gli esponenti di quella scuola: per

esempio, egli considera eterna la creazione (*tawkīn*) e attributo essenziale di Dio, condivide la dottrina del libero arbitrio, ritiene che il Corano rappresenti un'espressione dell'eterno linguaggio di Dio (posizione questa che più tardi verrà adottata anche dall'Aš'arīya) e rifiuta la possibilità di vedere davvero Dio nell'aldilà. Tuttavia, nonostante questi apparenti legami con le dottrine māturīdite, le sue opere *Maqāṣid* e *Šarḥ al-Maqāṣid* (scritte nel 1383) lo collocano piuttosto in ambiente aš'arita. È chiaro, dunque, che egli preferì mantenere una posizione intermedia, così da dimostrare da un lato la propria indipendenza di pensiero e dall'altro una resistenza alla classificazione legale o dottrinale.

BIBLIOGRAFIA

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, II, Leiden (1938) 1949, 2ª ed. Cfr. anche il supplemento al volume II della prima edizione.

E.E. Elder (cur. e trad.), *A Commentary on the Creed of Islam. Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, I-II, New York 1950.

Ibn Khaldun, *Muqaddimah. An Introduction to History*, F. Rosenthal (trad.), Princeton 1967 (2ª ed.), cfr. III, pp. 117-315.

C.A. Storey, *Al-Taftāzānī*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934.

Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftāzānī, *Maqāṣid al-ṭālibīn fī uṣūl al-dīn*, e *Šarḥ al-Maqāṣid*, Istanbul 1887.

Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftāzānī, *Šarḥ al-'aqā'id al-Nasafīya fī uṣūl al-dīn wa-'ilm al-kalām*, C. Salāma (cur.), Damasco 1974. L'introduzione al volume contiene anche un'estesa bibliografia.

WADI Z. HADDAD

TAQĪYA («salvaguardia, protezione») e *kitmān* («occultamento») sono termini applicati, soprattutto nei rami šī'iti dell'Islam, a due ampi generi di fenomeni religiosi: 1) l'«occultamento prudenziale» della propria appartenenza ad un gruppo religioso minoritario che corre il pericolo di essere perseguitato; 2) l'esoterica «disciplina degli arcani», ossia la restrizione di una realtà spirituale o di un mistero (o della sua forma simbolica) soltanto a coloro che sono intimamente capaci di comprenderne la verità.

Dimensioni etiche e giuridiche. Gli argomenti classici che si ritrovano in tutte le scuole di diritto islamico sono basati su vari versetti coranici (16,106; 3,28; 40,28; e così via), secondo i quali è permesso non adempiere a certi doveri religiosi in situazioni di costrizione o di necessità. Ogni scuola sviluppò un'elaborata casistica, analizzando nel dettaglio le speciali condizioni che legittimavano tali eccezioni. Tuttavia, la questione pratica cruciale per i gruppi šī'iti, data la compromettente posizione minoritaria dei loro imam e dei loro seguaci fin dai primi tempi dell'Islam, fu quella di occultare i segni esteriori della loro appartenenza šī'ita (per esempio, le particolari forme di preghiera rituale e la professione di fede) in circostanze pericolose. Da ciò ne deriva che la discussione legale šī'ita sulla *taqīya* sia tradizionalmente incentrata su questo aspetto, con una particolare enfasi, per esempio, posta sulla sura 16,106, in cui si descrive come Dio avesse perdonato un compagno del Profeta, 'Ammār ibn Yasīr, il quale era stato costretto a negare la sua fede per scampare agli idolatri di Mecca.

Le polemiche dei sunniti nei confronti degli šī'iti hanno da sempre accentuato questo aspetto rigidamente prudenziale della *taqīya*, dipingendola come un segno di ipocrisia morale o religiosa, di passività e di altre simili mancanze. Tuttavia, né questa polemica (che trascura i temi centrali del martirio e della resistenza eroica nella pietà e nella storia sacra šī'ita), né i parametri strettamente etici delle scuole legali (incluse quelle šī'ite) sono in grado di trasmettere con esattezza la funzione simbolica prevalentemente positiva della *taqīya*: per gli stessi šī'iti, come nel caso del martirio di tanti imam e dei loro seguaci, si tratta di una forma perenne e fondamentale di «testimonianza» del loro ruolo essenziale di *élite* spirituale fedele all'Islam, e non semplicemente di un'altra comune setta o di una scuola.

Dimensioni spirituali ed esoteriche. Questa concezione unicamente šī'ita della *taqīya* (o *kitmān*) intesa come un alto dovere spirituale, piuttosto che come una necessità pragmatica, si fonda su di un grande *corpus* di detti (*ḥadīṯ*) del primo imam šī'ita, 'Alī ibn Abī Ṭālib (morto nel 40 eg. / 661 d.C.) e di altri imam dei primi tempi (in particolare Muḥammad al-Bāqir e Ǧa'far al-Ṣādiq), che ribadiscono il ruolo positivo ed essenziale della *taqīya* e la mettono in risalto come parte integrante della religione (*dīn*) e della vera pietà (*tawqā*; cfr. Corano 49,13). Nella tradizione šī'ita, il concetto di *taqīya* è intimamente legato al ruolo fondamentale dell'imam, e dei suoi iniziati, concepiti come i guardiani, istituiti da Dio, della saggezza esoterica o del «segreto nascosto» (*sirr maknūn*), che costituisce il nucleo spirituale essenziale e il vero scopo della rivelazione coranica. In questo contesto, la *taqīya* si riferisce in primo luogo alla grande responsabilità che ha l'iniziato nel divulgare le forme della conoscenza spirituale soltanto a quei rari individui capaci di percepirne (e salvaguardarne) la verità interiore.

Simili concetti di esoterismo – in modo particolare la distinzione di base tra livello pubblico di «credo» formale e di pratica rituale e livello alto di visione contemplativa e percezione, accessibile solo ad una *élite*

spirituale e intellettuale – stavano ugualmente alla base di tradizioni spirituali islamiche assai diffuse (benché non specificamente šīʿite), come il Sufismo e le scuole filosofiche. Questi concetti, con le corrispondenti pratiche, si diffusero non solo nell'alta cultura letteraria (per esempio, nella poesia mistica ṣūfī), ma anche in ambiti sociali che non includono strettamente le attività «religiose». Inoltre, le condizioni politiche e sociali soggiacenti alla *taqīya* in ambito šīʿita, e più tardi nelle sue diramazioni dei Drusi o della Nuṣayrīya, incoraggiarono simili sviluppi precauzionali tra altri gruppi religiosi minoritari e sette, sia islamici (certi tipi di *ṭarīqa* ṣūfī, alcune «confraternite» politico-religiose e così via) sia non islamici. Di qui hanno avuto origine quei fenomeni simili alla *taqīya* – più o meno giustificati in termini specificamente šīʿiti – che continuano a formare una dimensione essenziale, seppur non del tutto studiata, della vita religiosa e sociale di molte regioni del mondo islamico fino al giorno d'oggi.

BIBLIOGRAFIA

Per le fonti classiche di diritto islamico, cfr. R. Strothmann, *Taḳīya*, in *The Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1961, che include anche trattazioni non šīʿite; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982, che tratta brevemente le reinterpretazioni politiche šīʿite contemporanee; e soprattutto E. Kohlberg, *Some Imāmī-Shīʿa Views on Taqiyya*, in «Journal of the American Oriental Society», 95 (1975), pp. 395-402, che contiene un'ampia bibliografia. H. Corbin, *En Islam iranien*, I-IV, Paris 1971-1972, riporta la traduzione di molti detti canonici degli imam šīʿiti riguardanti la *taqīya*, i suoi risvolti esoterici e i suoi sviluppi posteriori; cfr. l'indice, alle voci *ketmān* e *taqīyeh*. Per una panoramica del pensiero šīʿita più tardo e per riferimenti a fenomeni paralleli in altre tradizioni islamiche, nella filosofia e nel Sufismo, cfr. J.W. Morris, *The Wisdom of the Throne*, Princeton 1981. Gli accenni alle effettive manifestazioni sociali della *taqīya*, avvenute in qualsiasi periodo, sono di norma frammentari (data la natura reale del fenomeno) e devono essere espunti dalle autobiografie, dai resoconti di viaggio e così via. Ottimi resoconti per quel che concerne l'Iran del XIX secolo possono essere rintracciati in J. de Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, 1863 (2ª ed.), rist. Paris 1971, e in E. Granville Browne, *A Year amongst the Persians*, 1893, rist. Cambridge 1959. Per quanto riguarda gli sviluppi più rappresentativi nel contesto indiano, cfr. A. Nanji, *The Nizārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar/N.Y. 1978.

JAMES WINSTON MORRIS

ṬARĪQA. Le *ṭarīqa* sono un complesso vasto e articolato di associazioni religiose (o confraternite, ordini) sviluppatesi in tutto il mondo islamico. Alcune hanno carattere regionale, altre hanno una distribuzione più ampia, altre ancora, in numero minore, sono accentrate. Esistono, o sono esistite, a gruppi in Medio Oriente, Africa settentrionale e subsahariana, Arabia, Asia centrale, subcontinente indiano, Sud-Est asiatico, Cina. Hanno funzioni varie: arricchiscono di una dimensione emotiva e spirituale la devozione religiosa, favoriscono i rapporti della vita sociale, sono collegate alle corporazioni mercantili e artigiane, fungevano un tempo da stazioni di posta e alloggio per viaggiatori e mercanti, si attivavano come istituti finanziari e di credito. Ugualmente importante il loro contributo alla fiducia negli affari e alla stabilità del sistema commerciale musulmano in tutto il mondo islamico, specie sulle grandi distanze della Via della Seta, attraverso l'Asia centrale fino alla Cina, e nei traffici marittimi dell'Oceano Indiano. Rientra poi nei loro compiti sia la guida delle anime ai più alti gradi di spiritualità, sia la guida e il sostegno nelle quotidiane necessità della vita sociale, politica ed economica. Al loro apogeo (fra il XIII e il XVIII secolo), essere membro di una *ṭarīqa* era praticamente sinonimo di musulmano. Ne esistono tuttora, nonostante i notevoli successi ottenuti dal movimento riformista nel tentativo di eliminarle, e sarebbe certamente un errore ritenere esaurito il loro compito e prossima la loro scomparsa.

Origini e primo sviluppo. Il termine *ṭarīqa* (plur. *ṭuruq*) letteralmente significa «via» o «sentiero», e tale è tuttora il suo primo significato in arabo moderno. L'uso specifico del termine per indicare un gruppo di individui dediti alla vita mistica si sviluppò nel IX o X secolo dall'accezione metaforica di «percorso mistico». Da principio la connotazione era soprattutto individuale. *Ṭarīqa* designava un metodo di psicologia morale che guidava l'individuo indirizzandone la vita alla conoscenza di Dio. In questo senso il termine è usato negli scritti di al-Ǧunayd (morto nel 910), al-Ḥallāǧ (morto nel 922), al-Sarrāǧ (morto nel 988), al-Huǧwīrī (morto nel 1072), e al-Qušayrī (morto nel 1074). Tutte queste grandi figure intesero per *ṭarīqa* un metodo (ossia una via da seguire) con cui l'individuo, passando attraverso vari stadi psicologici, con l'obbedienza e la pratica della legge, può progredire verso un livello superiore di conoscenza di Dio, fino ad attingere la realtà ultima di Dio medesimo.

L'elaborazione di questa via derivava da un impulso spirituale che si stabilì molto presto nell'Islam. In realtà, un'intensa, appassionata spiritualità è evidente nella vita stessa del Profeta e di taluni suoi compagni, oltre che nel messaggio del Corano. È un impulso che venne accentuandosi all'inizio del VII secolo. Il compromesso di ʿAlī alla battaglia di Ṣiffīn nel 658, che gli costò il califfato e, nel 661, la vita, portò al trasferimen-

to della sede governativa da Medina a Damasco e all'avvio della dinastia omayyade, dinastia che, con la sua corte, adottò uno stile di vita ben lontano dagli austeri ideali del califfo ʿUmar (regnante tra il 634 e il 644).

La mondanità e il lusso degli Omayyadi, il sorgere da tradizioni diverse di un ordine d'idee affatto nuovo, le continue ribellioni alla dinastia da parte dei discendenti di ʿAlī e dei seguaci, la violenza della fazione degli ḫāriğiti contro gli ʿAlidi e gli stessi Omayyadi, tutto ciò contribuì allo sviluppo di una chiara tradizione mistica nell'Islam, come una sorta di alternativa sia all'istituzione politica sia a quella religiosa. Evidentemente l'analogia richiede una certa prudenza, né va presa alla lettera: sta di fatto che nel movimento mistico non è mai mancato qualcosa di protestatario, fino a mettere spesso in difficoltà le istituzioni e provocare talvolta denunce e persecuzioni.

Coloro che, spinti dall'idealismo religioso, si isolavano dalla società per soddisfare il loro anelito di Dio e affermare i valori dell'Islam delle origini, avevano già assimilato le tradizioni spirituali ellenistiche e cristiane del Mediterraneo orientale. Raggiunsero una presenza visibile quando un certo numero di loro incominciò a portare, a mo' di segno distintivo, una tipica veste di lana grezza, come usavano i monaci del deserto e altre figure ascetiche in Siria e in Egitto. È probabilmente dal nome di questo indumento che deriva il termine *ṣūfī*, come è documentato a partire dal II secolo eg. (VIII secolo d.C.) con riferimento a un individuo vestito in tal modo; mentre la forma plurale, *ṣūfīya*, riferita a gruppi di nascenti comunità ṣūfī, è documentata nel secolo successivo.

Esercizi spirituali. Fin da quell'epoca vi sono tracce dei tipi di rituali praticati nel corso della vita ascetica. Lo scopo, naturalmente, era l'avvicinamento a Dio, il sentimento della presenza di Dio. Un esercizio spirituale fondamentale, che si sarebbe sviluppato ampiamente, era il *ḏikr*, o «ricordo», ossia la recitazione più volte ripetuta di parole e frasi del Corano, o ispirate al Corano, per interiorizzarle integralmente, così che attraverso l'intimità raggiunta con la parola di Dio, fosse possibile sperimentarne la presenza stessa. [Vedi *ḎIKR*].

Altro esercizio, non sempre distinto dal *ḏikr*, è il *samāʿ* (riunione di «ascolto»). Già nell'850 d.C. esistevano in Bagdad case del *samāʿ*, in cui i sufi potevano ascoltare musica e abbandonarsi ad estasi mistiche. Se il *samāʿ* aveva possibilità più ampie e spettacolari rispetto al *ḏikr*, si prestava tuttavia ad abusi. Alcune *ṭarīqa*, per non parlare degli *ʿulamā'*, lo condannarono, e la sua legittimazione come esercizio spirituale fu continuamente in discussione, accettata da taluni, negata da altri. [Vedi *SAMĀʿ*]. Questo dibattito sortì tuttavia il risultato di sviluppare un'etica e una norma atte a guidare il novizio nel corso degli esercizi, i quali presero la forma di una regolare recita di litanie basate o sul Corano o sui novantanove nomi «più belli» di Dio. Scopo degli esercizi era quello di condurre l'adepto a uno stato di totale concentrazione, in cui avrebbe scoperto un profondo silenzio interiore. In questo silenzio l'adepto avrebbe percepito una serie di luci di vario colore, che svelavano gradualmente, dall'interno della sua formulazione (forma verbale), l'essenza della litania recitata e la situavano dentro il cuore, così che il cuore stesso fosse partecipe della divina essenza della preghiera. Va tuttavia sottolineato che tali esercizi devozionali non sostituivano le norme rituali; piuttosto, rappresentavano una reazione alla loro inosservanza e il desiderio non solo di osservarle in modo esemplare, ma di andare al di là di esse.

Vita comunitaria. Il nucleo da cui la *ṭarīqa* si sarebbe sviluppata nel suo primo e più elementare stadio era la relazione stabilita fra maestro e discepolo (in arabo, fra *muršid*, «guida», e *murīd*, «colui che cerca»). Il rapporto reciproco fra i discepoli era originariamente indipendente dal comune elemento di devozione al maestro. Quando questi viaggiava, essi pure viaggiavano, e il gruppo si manteneva lavorando o questuando.

I maestri ṣūfī che godevano di maggior reputazione erano talvolta in grado di ospitare in proprio i discepoli. Uno dei primi luoghi di ospitalità si trovava sull'isola di Abadan, nel Golfo Persico, e accoglieva i seguaci di un asceta di nome ʿAbd al-Waḥīd ibn Zayd (morto nel 793); esso mantenne la sua funzione e, anzi, la sua fama crebbe dopo la morte del maestro. Istituzioni del genere, risalenti all'incirca alla stessa epoca, si conoscevano nei pressi di Bisanzio, a Damasco, nel Khorasan, oltre che in Egitto (Alessandria) e nell'Africa settentrionale.

Quando una confraternita cresceva, cessava di aver sede nella casa o nella scuola privata del maestro e sorgeva un nuovo centro con annesse strutture istituzionali. Il nome di questi centri, o «conventi», variava secondo il luogo: *zāwiya* e *ribāṭ* erano le denominazioni più usate, ma non le sole, nel Magreb; *ḫānqāh* in Egitto e nel Levante; *ḫānagāh* dall'Iran all'India, dove talvolta è pronunciato *ḫāngāh* e dove viene anche usato il termine *ḍargāh*; e *tekke* nelle aree di lingua turca. Queste dimore ṣūfī erano collegate con una moschea e comprendevano un'ampia cucina per ospiti e discepoli e talora una scuola. Lo stesso complesso accoglieva normalmente la tomba del fondatore. I membri a volte vivevano in celle individuali, a volte in un dormitorio.

La sistemazione degli ambienti era varia. Alcuni erano liberamente aperti ai visitatori, altri visitabili su appuntamento. L'organizzazione dipendeva dalla durata dell'ospitalità. Lo šayḫ abitava con la famiglia un appartamento, vedeva i discepoli a determinate ore e gui-

DISTRIBUZIONE DEGLI ORDINI ṢŪFĪ
Mar Nero
Istanbul
BEKTAŠĪYA
NAQŠBANDĪYA
ANATOLIA
Konya
MAWLAWĪYA
Tabriz
Mar Caspio
Lago d'Aral
KUBRAWĪYA
Syr Darya (Jaxartes)
Amu Darya (Oxus)
TURKESTAN
NAQŠBANDĪYA
KHORASAN
Bukhara
NAQŠBANDĪYA
KARRĀMĪYA
NAQŠBANDĪYA
Mar Mediterraneo
Tunis
MAGREB
Fez
ŠĀḎILĪYA
TIĠĀNĪYA
QĀDIRĪYA
IRAQ
Mašhad
IRAN
Herat
PUNJAB
Fiume Giallo (Huang He)
SIRIA
Eufrate
Tigri
Bagdad
Damasco
Kufa
SUHRAWARDĪYA
NAQŠBANDĪYA
AFGANISTAN
Abadan
CIRENAICA
Cairo
RIFĀʿĪYA
SANŪSĪYA
QĀDIRĪYA
EGITTO
Higiaz
ARABIA
Medina
Indo
Delhi
NAQŠBANDĪYA
Ajmer
QĀDIRĪYA
ČISTĪYA
INDIA
Gange
Fiume Azzurro (Chang Jiang)
Nilo
Mecca
NAQŠBANDĪYA
QĀDIRĪYA
YEMEN
Mare Arabico
Golfo del Bengala
Tmbuctù
TIĠĀNĪYA
Niger
QĀDIRĪYA
SANŪSĪYA
ACEH
Mar Cinese Merid.
SUMATRA
NAQŠBANDĪYA
GIAVA
Oceano Indiano
0 800 1600 km
0°
30°
60°
90°

dava le cinque preghiere quotidiane. Alcuni centri erano notevolmente ampi: quello denominato Saʿīd al-Suʿadāʾ, fondato in Egitto da Salāḥ al-Dīn (Saladino) nel 1173, accoglieva trecento dervisci (confratelli), e cronache del tempo riferiscono che ogni venerdì, quando lasciavano il centro per la preghiera di mezzogiorno, la folla si ammassava sul luogo e, assistendo alla loro uscita, riceveva la benedizione. [Vedi *ḪĀNAGĀH*].

La vita delle prime comunità esercitava ovviamente delle attrattive. Non sempre, nell'Islam, l'isolamento come tecnica ascetica e neppure la preghiera solitaria rappresentavano le forme ideali. Anzi, si considera tuttora particolarmente meritoria la recita in gruppo, o in assemblea, di ciascuna delle preghiere rituali obbligatorie (non semplicemente di quella del venerdì a mezzogiorno). Ad ogni modo, per i comuni fedeli, seguire insieme la via ṣūfī era più comodo che affrontare il conflitto spirituale individuale. I raduni comunitari di preghiera giovavano al vigore e al fervore della fede. La *ṭarīqa* sviluppava i metodi collettivi dell'educazione spirituale che arrivavano a indurre una specie di estasi. La venerazione del santo e la partecipazione a celebrazioni festive accompagnate da musica e danza ruotante consentivano ai discepoli uno sfogo emotivo notevole.

Una volta definite le varie modalità della teoria e della pratica mistica, venne formalizzata la disciplina interna della *ṭarīqa* ed elaborato il rapporto fra discepolo e maestro. Tale rapporto, già caratterizzato da una grande familiarità e sviluppatosi ulteriormente in alcune comunità, fu esemplificato nella tecnica *tawağğuh*, ossia concentrazione totale faccia a faccia, sia quella del discepolo sullo šayḫ mentre recitava il *ḏikr*, sia quella dello šayḫ che ricambiava concentrandosi sul discepolo fino a penetrarne il cuore e a guidarlo.

La *ṭarīqa* diede anche luogo al concetto della *silsila,* cioè «catena» (di trasmissione) attraverso la quale lo šayḫ legittimava la propria particolare autorità. Un maestro di eminente reputazione e carisma poteva imprimere nei seguaci un'orma talmente profonda che il suo metodo e la comunità da lui stesso creata sarebbero continuati anche dopo la sua morte. L'investitura sarebbe poi toccata a uno dei discepoli, che ne avrebbe ereditato l'autorità e continuato l'opera. A questo nuovo šayḫ sarebbe succeduto uno dei suoi discepoli, e così via. In tal modo si stabiliva una linea di trasmissione di autorità e di *baraka* («benedizione»), così che il potere spirituale dello šayḫ fondatore poteva trasmettersi alle future generazioni di discepoli. La legittimazione del trasferimento di autorità da šayḫ a šayḫ poteva avvenire per trasmissione, per nomina, o per elezione. Anche allo šayḫ fondatore, peraltro, era necessaria una *silsila* per legittimare la propria speciale autorità, che in sostanza era quella dello stesso profeta Muḥammad.

Per quanto esistano varie *silsila*, secondo la data e il luogo di nascita del fondatore di una particolare *ṭarīqa*, esse risalgono per la maggior parte a Ǧaʿfar al-Ṣādiq (morto nel 765) e in definitiva convergono nel Profeta attraverso il cugino e genero ʿAlī (una convergenza che sollevò la spinosa questione del rapporto fra Sufismo e Šīʿa, benché si tratti di linee di successione ugualmente adottate dai sufi sunniti e šīʿiti).

Un proselito, quindi, non diventava il mero seguace del proprio šayḫ, ma prestava il giuramento di fedeltà sia a lui, sia al fondatore della linea di trasmissione che lo šayḫ stesso aveva ereditato. In tal modo, acquistava il diritto di conoscere le speciali formule del *ḏikr* che distinguevano la confraternita e condivideva il potere spirituale di tutta la linea di trasmissione. Così, alla relazione fra maestro e discepolo, uniti dal mutuo desiderio di avvicinarsi a Dio, si aggiungeva la componente dell'iniziazione a una fonte di potere spirituale esteso al di là delle generazioni e non sempre distinto dalla magia.

La ṭarīqa come istituzione costituita. Verso la metà del XII secolo, quando vennero definite le norme fondamentali dell'educazione mistica, la *ṭarīqa* era già costituita nella forma attuale: una comunità di individui legati da un particolare sistema di regole riguardanti stile di vita, pratica religiosa, aspirazioni e funzioni, in aggiunta e in conformità alle regole del diritto islamico. Seguitando a crescere in importanza e popolarità, le comunità giunsero a diffondersi in tutto il mondo musulmano. A favorirne lo sviluppo furono, fra l'altro, il riconoscimento del misticismo ottenuto grazie ad al-Ġazālī, la perdita di autorità del califfato, il disordine e l'incertezza causati dalle prime invasioni mongole e la conseguente sottomissione di molti musulmani a una legge non musulmana. A partire dal secolo XI, e specialmente dopo il 1258 (anno della conquista mongola di Bagdad), apparvero quelli che oggi si considerano i grandi ordini. Nonostante il carattere esoterico della loro teosofia – una teosofia che, peraltro, riguardava solo gli iniziati – le *ṭarīqa* si svilupparono in ampiezza e quantità di funzioni. Concetti e rituali non trovarono difficoltà a fondersi col credo popolare, attraendo le masse con la speranza di benefici spirituali e temporali grazie alla santità e al potere spirituale delle grandi figure degli ordini, alle loro tombe, ai luoghi cui venivano associate e alle reliquie. Così le *ṭarīqa* divennero grandi comunità comprendenti ogni strato della società, con qualcosa da offrire ai colti e ai meno colti, tolleranti su una quantità di pratiche popolari, pur preservando e diffondendo una grande tradizione di spiritualità. Ebbero al tempo stesso un'importante funzione sociale: i loro ospizi (*ḫānagāh*) offrivano alloggio ai viaggiatori, assistenza medica agli infermi, aiuto ai poveri. Divenne-

ro inoltre centri di devozione popolare. Fra i mezzi per incrementare le adesioni usarono quello di ammettere uno *status* terziario associato così che, vivendo al di fuori della comunità, i membri potevano dedicarsi alle proprie occupazioni e ugualmente adempiere a certi rituali dell'ordine, come le preghiere quotidiane, sotto la guida dello šayḫ, e partecipare agli esercizi del *ḏikr*, alle litanie e, in certi casi, alle danze.

Rituali d'iniziazione. Fondamentalmente tutti i rituali di ammissione alla *ṭarīqa* sono assai simili, salvo a differire, secondo l'epoca e il luogo, per intensità di fervore, per sincerità e completezza. In altri termini, se anche è possibile aderire alla *ṭarīqa* spinti dalle convenzioni sociali e adempiere i riti in modo superficiale, tutto ciò non può toccare gli ideali di fondo.

L'iniziazione, evento importante nella vita dell'iniziato e della comunità stessa, è segnata da un giorno di festa. La cerimonia ha tre componenti fondamentali: l'insegnamento della formula del *ḏikr* con le istruzioni segrete per eseguirlo, il giuramento di fedeltà e l'investitura con l'abito ṣūfī, la *ḫirqa*.

Un esempio di cerimonia per i candidati alla *ṭarīqa* qādirita è così descritto in un manuale: per prima cosa il candidato compirà le abluzioni rituali; reciterà poi due *rak'a* seduto di fronte allo šayḫ, tenendo le ginocchia strette. Afferrando quindi la mano destra del suo šayḫ, reciterà la Fātiḥa (la prima sura del Corano), una serie di formule invocanti le benedizioni sul Profeta, e le varie *silsila*, in special modo quelle della linea qādirita, con le quali lo šayḫ afferma la propria autorità.

Dopo di che, gli viene fatta ripetere, frase per frase, una formula contenente vari elementi: una preghiera che chiede perdono a Dio, una conferma che il suo voto è rivolto a Dio e al suo apostolo, il riconoscimento che la mano dello šayḫ è la stessa di 'Abd al-Qādir, fondatore dell'ordine, infine la promessa che reciterà il *ḏikr* ogni qualvolta il maestro glielo chiederà.

Lo šayḫ pronuncia una preghiera, quindi recita il versetto coranico della fedeltà (48,10): «in verità coloro che prestan giuramento di fedeltà a te, prestan giuramento di fedeltà a Dio, e la mano di Dio sta sopra le loro mani, e chi violerà il Patto lo violerà a suo danno, ma chi sarà fedele al patto di Dio, Egli darà a lui mercede immensa». In alternativa si recita il versetto 16,91: «Osservate il patto di Dio che avete pattuito».

Consapevolezza sociale. *Ādāb al-murīdīn* (L'educazione dei discepoli), risalente al XII secolo, è uno dei primi trattati inerenti le norme per il corretto comportamento fra i membri della *ṭarīqa*. Vi è ben rappresentata la pratica di un certo numero di ordini e, oltre all'interesse intrinseco e alla squisita cura con cui descrive un'etichetta di grande sensibilità umana, dimostra che in tali comunità valori e delicatezza umani vengono anteposti a un rigido ascetismo e a complicate riflessioni teosofiche. Dimostra inoltre con chiarezza che la *ṭarīqa* non si considerava una «sottosetta» estranea alla normale disciplina religiosa. Il trattato classifica i teologi in tre gruppi: tradizionalisti, giuristi e *'ulamā'* (sufi). I tradizionalisti, custodi della religione, si occupano del significato esteriore dello *ḥadīṯ*. I giuristi sono gli arbitri della religione, specialisti nelle deduzioni giuridiche. I sufi, a loro volta, regolano la propria vita e la propria condotta sugli uni e sugli altri specialisti, cui si rivolgono in caso di difficoltà. Tradizione e legge sono il fondamento della loro vita, sia la vita intima spirituale sia il comportamento esteriore. Dalla descrizione del comportamento si rileva uno straordinario interesse per le relazioni personali, tanto all'interno della famiglia quanto nella comunità: pazienza con gli ignoranti, comprensione con la moglie e la famiglia, accordo coi confratelli. Tolleranza, modestia e umiltà sono ovunque la norma. Il movimento della lingua, dell'orecchio, dell'occhio, del cuore, delle mani, dei piedi è indirizzato alla carità.

Un'attenzione meticolosa è rivolta ai particolari del comportamento sociale, all'igiene personale, alla modestia nel vestire, alla moderazione nel cibo. I confratelli della *ṭarīqa* e di ogni ospizio sono tenuti alla massima cura nel trattare gli ospiti. Quale ospitante, lo šayḫ deve incoraggiarli a superare la diffidenza a tavola e offrire loro qualsiasi cibo sia in grado di fornire. Da parte sua, l'ospite deve sedere dove gli viene indicato, gradire ciò che gli viene offerto e non congedarsi prima di essersi scusato. L'ospitante deve poi accompagnarlo fino all'uscita. Molte di queste regole, tuttavia, sono accompagnate da accorte esenzioni. In certi casi è ammesso lo scherzo, purché si eviti la maldicenza, la parodia, il nonsenso, secondo la tradizione di una frase attribuita ad 'Alī: «Quando il Profeta vedeva un amico turbato, lo confortava con qualche scherzo».

La quantità di manuali con storie che illustrano e prescrivono questo modo di condursi è tale che non poco merito della grande sensibilità sociale, caratteristica secolare del mondo musulmano, parrebbe dovuto alle *ṭarīqa*. Quanto meno, tale sensibilità da parte di un crescente numero di sufi ebbe certamente un ruolo nella trasformazione del Sufismo e delle sue confraternite da un'*élite* conservatrice in un movimento di massa.

Le *ṭarīqa* del XII secolo, poi, costituiscono il punto culminante del passaggio da una spiritualità individualistica, elitaria, ascetica, a un'organizzazione associativa assembleare, con un luogo specifico per individui che rappresentavano tutta una serie di fini spirituali e ogni strato della società. Vi si potrebbe scorgere qualche analogia con gli ordini religiosi cristiani sorti a partire dal V secolo, che convogliarono in una struttura istituzionale

gran parte dell'impulso all'ascetismo solitario, se non fosse per la notevole diversità fra i due tipi di organizzazione. Lo šayḫ di una *zawīya* non aveva l'autorità gestionale di un abate, né fra le *ṭarīqa* esisteva la direzione centralizzata e i collegamenti formali presenti, ad esempio, fra le case dell'ordine benedettino. Pur essendo le *ṭarīqa*, secondo una delle accezioni, associative, non divennero mai associazioni nel senso occidentale.

Ṭarīqa personali. Le *ṭarīqa* sono oltre duecento e in realtà molte di più se si considerano le numerose suddivisioni e i sottogruppi. La scelta che segue vuol mostrare gli aspetti della loro peculiarità, quali si riflettono nelle classi sociali alle quali si rivolgono, il loro atteggiamento di fronte all'autorità politica, le pratiche spirituali e la teosofia e infine le circostanze in cui fiorirono.

Suhrawardīya. È una delle confraternite più antiche e deve il nome al fondatore, 'Abd al-Qāhir Abū Naǧīb al-Suhrawardī (morto nel 1162), autore dello *Ādāb al-murīdīn* citato più sopra. È significativo notare che fu discepolo di Aḥmad al-Ġazālī, fratello minore del grande Abū Ḥāmid al-Ġazālī (morto nel 1111) che diede una collocazione precisa alla dimensione ṣūfī dell'Islam entro la comunità islamica. L'influenza e l'importanza dell'ordine si estese ed assunse il proprio carattere definitivo grazie al nipote e discepolo di 'Abd al-Qāhir, Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī (1145-1234), il cui trattato *'Awārif al-ma'ārif* (Maestri delle facoltà mistiche), divenne un'opera di riferimento sulla teoria della religiosità ṣūfī.

La carriera di 'Abd al-Qāhir al-Suhrawardī ci dà l'esempio del fondatore di una *ṭarīqa* investito di un'alta carica governativa. Al-Nāṣir, ultimo califfo di Bagdad prima della conquista mongola della città nel 1258, lo nominò capo delle comunità ṣūfī di Bagdad e suo inviato presso i governi d'Egitto, Siria e Rūm (Asia Minore). Lo incaricò di ravvivare la vita spirituale nelle terre islamiche e far sì che i governi musulmani si unissero contro la minaccia mongola. Fu questa sfida che portò alla fondazione della Suhrawardīya, la quale aveva certo un fine spirituale, ma non semplicemente la guida degli iniziati all'unione mistica, bensì la loro dedizione ai bisogni spirituali e morali della comunità islamica come entità unica in caso di minaccia.

Fondato come risposta a un pericolo politico, l'ordine si consolidò rapidamente negli ultimi anni del califfato abbaside, mantenendosi strettamente in rapporto col governo, mentre gli affiliati conservavano le loro funzioni nella vita politica e negli affari temporali. La Suhrawardīya esiste tuttora nel subcontinente indiano e in Afganistan.

Qādirīya. All'incirca della stessa epoca è la Qādirīya, altra *ṭarīqa* ancora esistente, ma con un richiamo più vasto e di diverso tipo rispetto alla Suhrawardīya. Anch'essa ebbe origine a Bagdad, ma si affermò lontano (Yemen, Egitto, Sudan, Magreb, Africa Occidentale, India, Sud-Est asiatico). Fondata da 'Abd al-Qādir al-Ǧīlānī (1088-1166), originario del Gilan, regione del Mar Caspio, la sua *silsila* passa attraverso al-Ǧunayd. 'Abd al-Qādir, studioso della scuola giuridica ḥanbalita – la più rigorosa e letteralista dell'Islam – ricevette l'investitura ṣūfī dal fondatore della prima *madrasa* ḥanbalita (la *madrasa* come istituzione di alta cultura non apparve in quella regione prima dell'XI secolo). [Vedi *MADRASA*]. Descrisse perciò il contributo di quei fondatori della *ṭarīqa* e dei mistici che essi formarono nell'una o nell'altra delle quattro scuole giuridiche (Ibn al-'Arabī, va ricordato, era uno ẓāhirita). Ancorché maestro severo, 'Abd al-Qādir divenne il santo forse più famoso del mondo islamico e le storie dei suoi miracoli abbondano da Giava al Marocco. Il suo sepolcro a Bagdad è tuttora meta di pellegrinaggi per i membri dell'ordine, molti provenienti anche dal subcontinente indopakistano, dove l'ordine stesso venne introdotto nel tardo XIV secolo. I pellegrini, che vi si trattengono anche per intere settimane, curano in silenzio la pulizia del santuario servendosi di piccole scope. Antichi canti sindi narrano come il suo regno spirituale si estenda sopra ogni città e ogni regione, da Istanbul fino a Delhi, da lui tutte egualmente benedette. Ancora nel 1850, sir Richard Burton riferì di un centinaio di grandi alberi nel Sind che portavano il nome di Ǧīlānī e che divennero oggetto di culto: un'asta e una bandiera appese a ciascun albero rappresentavano l'adempimento di un voto fatto per ottenere l'intercessione del santo. Frutti e foglie di questi alberi erano sacri, e sotto la loro ombra si distribuivano dolciumi ai poveri.

Nella Qādirīya sono presenti notevoli caratteristiche universaliste ed essa infatti era aperta ad ogni strato della società, dal sovrano al contadino. Nella credenza popolare 'Abd al-Qādir fu un rinnovatore dell'Islam, e fra i membri dell'ordine è ben nota la storia del moribondo che egli trovò sul ciglio della strada e riportò alla vita. Quello stesso «uomo» rivelò poi di essere la religione dell'Islam. Da notare che la Qādirīya avrebbe avuto un ruolo particolarmente importante nell'islamizzazione dell'Africa occidentale.

Rifā'īya. Di poco posteriore alla Qādirīya è l'ordine rifā'ita, fondato nell'Iraq meridionale da Aḥmad al-Rifā'ī (morto nel 1175). Pur non avendo mai raggiunto la popolarità della Qādirīya, si distingue per una delle sue pratiche rituali, la recitazione del *ḏikr* a voce così alta che i membri vennero designati come «dervisci urlanti». Esiste tuttora, soprattutto in Egitto.

Mawlawīya. Alquanto più tarda è la Mawlawīya (in turco, Mevleviyye), l'ordine dei «dervisci rotanti», abbastanza noto anche in Europa. Fu fondato da Ǧalāl al-

Dīn Rūmī, nato a Balkh (Afganistan) nel 1207. Intorno al 1217, la famiglia andò esule in seguito alle invasioni mongole e si stabilì in Anatolia. Fu qui che Ǧalāl al-Dīn iniziò ad esercitarsi come sufi sotto la guida del padre. Nel 1244, si rese succubo di un derviscio errante, Šams al-Dīn di Tabriz, e alla morte di questi abbandonò le sue responsabilità di maestro a Konya. In realtà, Šams al-Dīn era stato ucciso dai discepoli di Ǧalāl al-Dīn con la complicità di uno dei figli dello stesso. Il trauma per questo delitto provocò una corrente di energia creativa che avrebbe dato luogo a uno straordinario ciclo poetico mistico, il *Maṯnavī*, in distici rimati, e alla costituzione dell'ordine mawlawita. L'espansione dell'ordine non varcò mai i confini dell'Impero ottomano, e tuttavia divenne una corporazione opulenta e mantenne stretti legami con le corti. Aveva carattere ereditario e, grazie alla sua organizzazione centrale, non subì frammentazioni. Si distingueva per la propensione alla musica e alla danza, attività che hanno una lunga storia nei movimenti ṣūfī. Il nome di «dervisci rotanti» è dovuto al modo caratteristico di recitare il loro *ḏikr* ruotando sul piede destro, accompagnati dalla musica di strumenti vari. Riunioni del genere si tenevano nella moschea dopo la preghiera del venerdì. Osservatori del XIX e dell'inizio del XX secolo descrivono un'orchestra composta a volte di sei strumenti (flauto, cetra, ribeca, tamburo, tamburello e forse un piccolo cembalo), a volte di tre (flauto, violino e timpano).

Šāḏilīya. Di carattere piuttosto diverso è la Šāḏilīya, fondata da Abū al-Ḥasan al-Šāḏilī di Tunisi (morto nel 1256), che viaggiò largamente nel Magreb e in Spagna, stabilendosi infine ad Alessandria, dove morì.

A differenza della Rifā'īya e della Mawlawīya, questa *ṭarīqa* pratica devozioni silenziose e interiori, ha quindi carattere individualistico e incentrato sulla preghiera privata. Nondimeno, l'insegnamento di Abū al-Ḥasan era diretto in egual modo contro la vita solitaria e contro quella istituzionale, e sollecitava i seguaci a realizzare l'aspirazione a Dio dedicandosi ai loro impegni quotidiani nella società. Non erano tenuti alla questua o alla povertà volontaria; fonti egiziane citate da Annemarie Schimmel parlano di un abbigliamento curato, ben diverso da quello di molti altri sufi che affollavano le strade del Cairo. Alla Šāḏilīya viene anche attribuita la scoperta della proprietà del caffè di mantenere svegli per le preghiere notturne.

Quest'ordine non professa una teosofia particolare, a parte il fatto che i membri sono considerati predestinati ad affiliarvisi fin dalla pre-eternità. Piuttosto, l'obiettivo è una profonda ma moderata spiritualità che si rifà ad al-Muḥāsibī, maestro di al-Ǧunayd, ad al-Makkī e in particolare alla sua opera *Qūt al-qulūb* (Il nutrimento del cuore), e alla dottrina spirituale di al-Ġazālī nel quarto volume di *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (La rinascita delle scienze religiose). È un insegnamento sottile, non rivolto alle masse, come si vede in *Ḥikam* (Massime), un classico tuttora valido della spiritualità ṣūfī scritto da Tāğ al-Dīn ibn 'Aṭā' Allāh (morto nel 1309), successore immediato di Abū al-Ḥasan. Quest'opera, una raccolta di 262 brevi detti seguiti da quattro brevi trattati e da un certo numero di preghiere, diede luogo a numerosi commentari in varie lingue del mondo islamico.

Come molte confraternite, anche la Šāḏilīya produsse una varietà di ramificazioni locali in tutte le regioni musulmane. Fra queste, la Šāḏilīya Ḥāmidīya, diffusa in Egitto, è uno dei pochi ordini moderni capaci di esercitare ancora un certo richiamo, consentendo a molti una formazione spirituale di base. Sono attratti dalla Šāḏilīya specialmente i funzionari pubblici e gli impiegati statali del ceto medio che, nelle loro funzioni, valori e mentalità si vedono ben rappresentati dalla particolare attenzione di quest'ordine per i dettagli. Anche dopo che il governo Atatürk, nel 1925, mise al bando in Turchia gli ordini ṣūfī, la Šāḏilīya mantenne la propria attrattiva sul ceto medio, e acquistò proseliti anche fra i musulmani europei.

Čištīya. L'India è un terreno così fertile per lo sviluppo delle *ṭarīqa* che non sarebbe possibile scrivere la storia dell'Islam nel subcontinente senza farne uno studio accurato. La Čištīya, una delle prime grandi confraternite indiane, fu in realtà indoafgana fin dalle origini, fondata da Mu'īn al-Dīn (Muinuddin) Čištī, il più eminente rappresentante del movimento ṣūfī in India. Nato nel Sistan, fu per qualche tempo discepolo di Abū Naǧīb al-Suhrawardī. Giunse a Dehli nel 1193 e successivamente, quando l'autorità di Dehli si estese fino al Rajputana, si trasferì ad Ajmer, importante città di quello Stato. Qui fondò un *ḫāngāh*. La semplicità e l'entusiasmo dell'insegnamento dei suoi seguaci e la loro ospitalità sollecita e indiscriminata attrassero una moltitudine di individui. In effetti, la Čištīya illustra in modo esemplare lo straordinario contributo delle *ṭarīqa* all'islamizzazione del subcontinente.

Se, all'inizio, l'ordine prese le distanze dal governo, in seguito si legò tuttavia strettamente alla corte dei Moghul. Salīm (poi Ǧahāngīr), legittimo erede dell'imperatore Akbar (morto nel 1605), nacque nella casa di uno šayḫ čištita e per gratitudine commissionò uno splendido *dargāh* per la Čištīya di Fatehpur Sikri. Ǧahāngīr stesso abbellì la città čištita di Ajmer con pregevoli edifici di marmo bianco. Quest'ordine, così come altri in India, favorì lo sviluppo della letteratura nei dialetti locali, e un suo affiliato, 'Abd al-Raḥmān, vissuto sotto il regno di Awrangzīb (1658-1707), è considerato il più grande poeta mistico in lingua pashto. La Čištīya era famosa per l'attivo incoraggiamento alla

pratica del *samā'* e il suo esempio venne seguito da vari altri ordini in India.

Naqšbandīya. Circa un secolo più tardi, Bahā' al-Dīn Naqšband (morto nel 1388) fondò la *tārīqa* che porta il suo nome e che avrà una diffusione e una popolarità pari a quelle della Qādirīya. Benché fondata a Bukhara, giocò un ruolo importante in India, espandendosi anche in Cina, Asia centrale e Medio Oriente, oltre che a Sumatra, nell'arcipelago Riau, a Giava e in altre isole indonesiane. L'ordine conserva tuttora un forte seguito in tutto il mondo musulmano. Alle prime elezioni in Indonesia, nel 1955, un naqšbandita di Sumatra fu eletto al Parlamento nazionale come unico rappresentante del partito politico della Ṭarīqa.

Istituita la propria *ṭarīqa*, Bahā al-Dīn Naqšband stabilì in breve rapporti con le associazioni di commercio e artigianato e con le case commerciali, così che la sua ricchezza materiale crebbe di pari passo con l'influenza spirituale. La confraternita raggiunse ben presto una posizione di potere alla corte timuride e, assumendo una funzione di vigilanza sul governo, sovrintese all'amministrazione della legge religiosa. In effetti, sotto la guida di Ḫwāğa Aḥrār di Herat (1404-1490), essa dominò praticamente la vita politica dell'Asia centrale. Era convinzione di Aḥrār che «per servire il mondo è necessario esercitare il potere politico»; in altre parole, è necessario mantenere un controllo adeguato sui governanti affinché adempiano la legge divina in ogni ambito della vita.

A differenza dei membri della Čištīya e di quanti ne seguirono l'esempio, i naqšbanditi recitavano i propri *ḏikr* in silenzio e proibivano musiche e movimenti ritmici, ritenendo che, attraverso il *ḏikr* senza parole, si potesse raggiungere un livello di contemplazione in cui soggetto e oggetto finivano per identificarsi e l'anima individuale ritornava a Dio come prima della creazione. Una fra le tecniche di meditazione era la concentrazione sul proprio šayḫ; altra pratica era la visita abituale alle tombe dei santi, nella speranza che, concentrandosi sullo spirito dello šayḫ defunto, si potesse rafforzare il proprio vigore spirituale.

Per la Naqšbandīya, ordine moderato che non esigeva austerità eroiche, la purificazione spirituale e l'educazione del cuore erano più efficaci della dura mortificazione intesa a sconfiggere il lato deteriore dell'anima. La Naqšbandīya rassomigliava in questo alla Šāḏilīya. Suggeriva la via di mezzo, insegnava che la giusta misura fra la troppa fame e il troppo cibo è la più sicura. Chi realmente digiuna è colui che libera la propria mente dal cibo dei consigli satanici. Nonostante la sostanziale sobrietà, il metodo si rivelò congeniale per i poeti del tempo, e alla fine del XVIII secolo i più importanti poeti dello stile indo-persiano erano affiliati alla *ṭarīqa* naqšbandita o sotto la sua influenza.

L'ordine ebbe un ruolo notevole nella storia politica e religiosa dell'India dei Moghul, come guida di un movimento di reazione avverso al sincretismo della Divina Religione (Dīn-i Ilāhī) dell'imperatore Akbar. Figura notevole di questa reazione fu Aḥmad Sirhindi, introdotto nell'ordine dal proprio šayḫ Ḫwāğa Bāqī Billāh, nel 1600. L'ordine stesso resterà coinvolto negli eventi politici fino al 1740, compresa una violenta reazione contro le pratiche induiste. Šāh Walī Allāh (1703-1762), affiliato contemporaneamente alla Naqšbandīya e alla Qādirīya, fu il più grande riformatore nella Delhi del XVIII secolo e una delle figure guida del rinnovamento islamico; la sua influenza feconderà i movimenti di riforma del XIX secolo e oltre.

Tiğānīya e Sanūsīya. I movimenti di rinnovamento religioso del secolo XVIII, come quello di Šāh Walī Allāh e poi quello di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb in Arabia, si ripercuotevano sulle *ṭarīqa*. Il rinnovamento, infatti, si esprimeva spesso in riforme di ordini, talvolta nello sviluppo di sottordini, tal altra nella comparsa di ordini nuovi. Il loro proliferare in realtà non cessò mai. Nell'Africa settentrionale e occidentale, per esempio, fra il 1500 e il 1900 ne comparvero almeno 28, di cui un terzo in Marocco. È sufficiente citarne due che avranno un ruolo notevole nei movimenti di risveglio islamico in Sudan, in Egitto e nell'Africa settentrionale e occidentale: la Tiğānīya, fondata negli attuali Algeria e Marocco, e la Sanūsīya in Libia.

Fondatore della prima fu Abū al-'Abbās Aḥmad al-Tiğānī (1737-1815). Studiò molti anni a Fez, poi cinque anni ad Abyad e nel 1773 si recò a Mecca e a Medina e infine al Cairo, dove studiò sotto vari šayḫ, uno dei quali gli suggerì di fondare una *ṭarīqa*. Quindi fece ritorno a Fez, dove, pur seguitando a viaggiare, mantenne il suo centro.

La Tiğānīya esige l'esclusività: ai suoi membri è vietato aderire ad alcun altro ordine. Ha sue proprie formule di *ḏikr*, da recitarsi anche fino a cento volte in particolari momenti della giornata. Si distingue inoltre da molti altri ordini per la sua accettazione del governo istituzionale, anche se non musulmano. Così, per tutto il periodo dell'occupazione francese dell'Algeria, rimase per lo più in buoni rapporti con l'autorità occupante. Quando, nel 1836, l'emiro 'Abd al-Qādir, un qādirita, cercò di coinvolgere nella lotta contro i Francesi il *leader* della Tiğānīya, quest'ultimo rifiutò, spiegando che intendeva vivere in pace una vita religiosa. L'emiro allora marciò sulla città tiğānita intimandone la sottomissione, ma ne ebbe un nuovo rifiuto, e gli assediati, benché inferiori di numero, resistettero otto mesi, quindi cercarono rifugio in altre città e l'anno seguente prestarono aiuto morale e materiale ai Francesi.

L'ordine fece proseliti in Egitto, Arabia, Asia e ha

tuttora un forte seguito nei territori africani già soggetti alla Francia. Nella prima metà del XIX secolo, esso si diffuse nella Guinea francese grazie a 'Umar Tāl dopo il suo ritorno a Dinguiraye, che divenne una delle più importanti città religiose della regione, e luogo in cui egli dapprima assunse il controllo della tradizione qādirita e poi la soppiantò.

Sīdī Muḥammad ibn 'Alī al-Sanūsī nacque in Algeria nel 1791. Dal 1821 al 1828 visse a Fez, dove studiò esegesi coranica, *ḥadīṯ* e giurisprudenza. Pellegrino a Mecca, vi rimase dal 1830 al 1843 e fondò nel 1837 la sua prima *zāwiya*. Lasciata Mecca, si stabilì in Cirenaica, dove ne fondò altre ancora. Dopo la sua morte, nel 1859, l'ordine fu continuato dai due figli, Sīdī Muḥammad al-Mahdī (1844-1901), suo successore, e Sīdī Muḥammad al-Šarīf (1846-1896). Al-Sanūsī lasciò istruzioni minuziose circa l'iniziazione alla confraternita, e i suoi scritti diverranno per i sanūsiti la base delle devozioni ordinarie. Al tempo stesso, tutte le sue attività si ispiravano a una rigorosa etica del lavoro. Esortò i suoi seguaci a lavorare insieme per costruire strade, formare cooperative commerciali, intraprendere progetti d'irrigazione, istituire comunità agricole.

In realtà, tutto ciò rientrava anche nel normale operato di molti altri ordini, per esempio la Tiğānīya e il suo ramo senegalese, il movimento Murīd. La disciplina dei confratelli si rifletteva nel rigore delle associazioni o corporazioni commerciali. Analogamente, la straordinaria vitalità delle *ṭarīqa* del XIX secolo si convogliava anche nell'attività politica e particolarmente nei rapporti diplomatici con gli Stati europei; attività nella quale, evidentemente, operavano come un'invisibile rete internazionale volta a proteggere l'identità culturale e religiosa islamica nei confronti dell'Occidente. Come ebbe a segnalare Bammate in un documento inedito, 'Abd al-Qādir, l'emiro qādirita che nel 1836 cercò di coinvolgere la Tiğānīya nella sollevazione contro i Francesi, aveva già ricevuto la *iğāza* («licenza») di fondare una propria branca della Qādirīya nel 1832 quando capeggiò una precedente rivolta contro i Francesi in Algeria, proclamando un *ğihād*. Catturato dai Francesi nel 1847, scrisse nel 1865 a Napoleone III affinché chiedesse ad Alessandro II di Russia di rilasciare, per consentirgli di andare a Mecca, un membro della Naqšbandīya, Šamil, imprigionato perché implicato in un movimento di *ğihād* nel Caucaso settentrionale. Vi sono anche motivi per vedere l'ispirazione della Sanūsīya nelle rivolte del tardo XIX secolo contro gli Olandesi, così come già si era verificato un forte movimento internazionale della Naqšbandīya dietro la resistenza agli stessi Olandesi nella parte occidentale di Sumatra e altrove nell'arcipelago indonesiano. Tutte queste influenze, ispirazioni, reti e personalità si estendevano dunque fra Algeria, Caucaso, Cirenaica, Malesia, Indonesia, Africa orientale e occidentale, e il centro della rete era Mecca, dove gli šayḫ e le istituzioni degli ordini nei vari territori radunavano e accentravano notizie e idee.

Tradizione e mutamento. Nonostante questa vitalità politica, l'influenza delle *ṭarīqa* si ridusse al minimo a causa del movimento riformatore inaugurato da Ğamāl al-Dīn al-Afġānī e Muḥammad 'Abduh, che portò a un'intensa campagna contraria agli ordini. Analoghi movimenti si erano avuti anche in precedenza, quando scuole e personalità di zone diverse sostenevano un aspetto o l'altro del vario complesso di opzioni ed esperienze della tradizione islamica, e tuttavia le forze contrapposte si erano sempre equilibrate. Agli inizi del XX secolo, viceversa, si verificò un cambiamento qualitativo e un chiaro spostamento di equilibrio, quando la convergenza di vari fattori giocò in modo particolare a sfavore delle *ṭarīqa*.

Il movimento riformatore si ispirava in parte al razionalismo europeo del XX secolo, in parte alla rinnovata accentuazione della componente razionalistica dell'Islam. Per cui, molte pratiche degli ordini erano considerate non soltanto innovazioni creative, quali la celebrazione del giorno di nascita dei santi defunti, la venerazione delle tombe, certe forme di meditazione, ma anche un ricetto di superstizioni che screditavano l'Islam agli occhi degli Europei, attirandone il disprezio. A ciò si aggiunse poi l'accusa rivolta agli ordini di portare all'ascetismo e alla magia, anziché alla sfida con la realtà, sicché i riformisti vedevano in essi la causa prima dell'arretratezza dei musulmani. Muḥammad 'Abduh e Muḥammad Rašīd Riḍā, per esempio, pur accettando l'etica e la spiritualità di un grande sufi come al-Ġazālī, tacciavano di degenerazione le *ṭarīqa* sotto ogni aspetto.

Gli abusi, in realtà, erano sotto gli occhi di tutti. Per certi šayḫ la santità era un bene ereditario; capi di ordini consideravano la ricchezza un diritto, un segno esteriore dei favori spirituali ricevuti; la *baraka* (la benedizione impartita dallo šayḫ e dalla sua *silsila*) era ridotta più o meno a una compravendita. E inoltre, nonostante le relazioni internazionali così caratteristiche delle confraternite, molti šayḫ erano ancora troppo attaccati alle tradizioni del clan familiare e locale per reagire al sorgere del nazionalismo. Essi erano messi ulteriormente in difficoltà dalla frattura che si era prodotta fra quanti, mirando a un impiego statale, si specializzavano in giurisprudenza nei più importanti istituti, come l'Università al-Azhar al Cairo, e quelli la cui vita ruotava invece attorno alla tradizione della *ṭarīqa*, con le sue celebrazioni e le sue pratiche cultuali, restando fuori dal giro delle riforme istituzionali.

C'erano poi anche altre difficoltà. La crescente se-

colarizzazione e il ruolo preponderante del potere politico moderno erodevano le aeree in cui l'operato degli ordini era tradizionale. I servizi dello Stato in materia d'istruzione, per esempio, vanificavano la loro funzione educativa come «circoli di studio» (*ḥalaqāt*); nella loro funzione sociale subentravano club e associazioni; i mutamenti economici e l'industrializzazione strisciante indebolivano il commercio e le corporazioni artigiane cui un tempo erano associati. Subivano poi la competizione di altre organizzazioni religiose: in Egitto, per esempio, il movimento dei Fratelli Musulmani, con la sua distribuzione capillare, era in grado di offrire una guida personalizzata e un servizio cui prima si dedicavano gli ordini. Per di più, l'orientamento localistico di molte loro branche li faceva apparire superati alle comunità in crescente rapporto col mondo esterno. Gli šayḫ finirono per trovarsi privati della loro clientela tradizionale e delle fonti di sussistenza per le loro *ṭarīqa*.

Bisogna riconoscere che alla fine del XX secolo (inizio XV secolo eg.), non solo nel Medio Oriente, ma anche in molte altre aree del mondo musulmano e in special modo nei centri urbani, le *ṭarīqa* sembrano aver esaurito la propria energia. Nondimeno, nelle voci di una loro fine imminente c'è dell'esagerazione.

La loro importanza storica è profonda. Dopo la caduta di Bagdad in mano ai Mongoli, nel 1258, giovarono ad evitare la dispersione del mondo musulmano in regioni di lingua araba, turca e persiana. Ebbero un ruolo stabilizzatore in periodi critici di trasformazione e incertezza politica e, quando si affermarono nuovi centri di potere, specie l'Impero dei Moghul e quello ottomano, esse si associarono alle classi dominanti, oppure si inserirono come elemento significativo nella struttura della nuova società. I fondatori degli ordini e i loro successori, i grandi šayḫ ṣūfī, lungi dall'essere rivali degli *'ulamā'*, furono maestri della legge e le loro pratiche spirituali costituirono un'ulteriore dimensione della competenza nel *fiqh*, non una sua sostituzione. Particolarmente in India, fu eccezionale il loro contributo a un'accettazione creativa dell'Islam e alla fedele osservanza delle norme della legge islamica, di cui fu esempio notevole il movimento di riforma promosso dalla Naqšbandīya a Delhi nel XVII secolo. I nuovi centri del potere politico li riconobbero come esempio e modello di condotta religiosa, e fornirono loro ampie opportunità di acquisire averi, potere e influenza. Grazie a siffatta benevolenza, essi arricchirono di colore, vitalità e intensità emotiva ogni strato della vita religiosa e sociale.

Gli interessi delle *ṭarīqa* erano molteplici, come mostrano le *silsila* dei loro šayḫ, la loro teosofia, il *ḏikr* e il *samā'*, la classe sociale cui si rivolgevano, la partecipazione o l'astensione dal processo politico, l'approvazione o il rifiuto di un particolare governo. La loro importanza culturale – la parte avuta nell'islamizzazione dei dialetti di molte regioni musulmane, la fecondità nella musica e nella letteratura – è straordinaria.

Occorre dire peraltro che qui abbiamo potuto appena sfiorare l'argomento. Per i secoli compresi fra il XII e il XIX è difficile potersi occupare di qualsivoglia aspetto della religione e della società del mondo islamico senza riferirsi alle *ṭarīqa*, eppure è proprio questo il periodo più trascurato dagli studiosi moderni. Sebbene il movimento di riforma abbia suscitato grande interesse, i frutti dell'eredità vivente della tradizione islamica non sono ancora stati oggetto di uno studio altrettanto approfondito e, di conseguenza, la storia moderna delle confraternite e del loro attuale ruolo resta ancora da scrivere.

È improbabile che l'Islam puritano e razionalista di Rašīd Riḍā e dei suoi seguaci possa soddisfare i profondi istinti religiosi di vaste popolazioni, eredi legittime di una ricca e varia tradizione di spiritualità e di istituzioni sociali che rendono la partecipazione della comunità un'esperienza gratificante. Perciò, nonostante l'attuale declino dell'importanza delle *ṭarīqa*, va sottolineato che i limiti di un Islam puramente razionalista si stanno già manifestando e possono portare a una militanza anacronistica, all'indifferenza religiosa, oppure alla ricerca della profonda, intima spiritualità offerta dalle *ṭarīqa*.

Al Cairo, per esempio, la celebrazione del *mawlid*, o giorno di nascita dei santi, è tuttora un evento pubblico straordinario; così, anche nel cuore del mondo arabo, le *ṭarīqa* non vengono mai trascurate. E in ogni caso il mondo arabo non è necessariamente un modello per l'intero mondo dell'Islam. È sorprendente, ad esempio, che il Masyumi, partito indonesiano anti-*ṭarīqa* fautore delle riforme, che negli anni '50 del XX secolo pareva rappresentare il costume islamico dominante, sia stato attualmente eclissato da un gruppo tradizionalista, accomodante, che tollera le *ṭarīqa*, il Nahdatul Ulama. Anche in Malesia le *ṭarīqa* godono di grande vitalità. Così pure, una recente ricerca nell'Islam africano dimostra come esse contribuiscano sia alla stabilità sociale sia, in modo speciale, all'etica del lavoro. La Murīdīya senegalese, sorta in ambito africano, è un esempio dell'autorità morale e della dedizione sociale di una moderna confraternita. Egualmente importanti sono varie diramazioni della Naqšbandīya in Daghestan e in Cecenia, divenute così imprevedibilmente numerose e influenti da destare la preoccupazione delle autorità.

È dimostrato con ogni evidenza che le *ṭarīqa* sono tuttora in grado di svolgere una funzione sociale e po-

litica notevole, e al tempo stesso di contribuire all'arricchimento della vita spirituale di milioni di persone.

[Vedere anche le biografie delle principali figure citate in questo testo].

BIBLIOGRAFIA

Opere di carattere generale

Sintesi viva e scorrevole del Sufismo è quella di Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975, che, pur trattando specificamente le singole personalità e l'espressione mistica più che l'organizzazione della *ṭarīqa*, contiene anche un ottimo indice che rimanda agli argomenti specifici. Altra pregevole panoramica, riferita soprattutto all'aspetto sociale delle *ṭarīqa*, è J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York 1971. *The Encyclepaedia of Islam*, Leiden 1913-1934, nuova ed. 1960-, offre notizie interessanti sotto le voci *ṭarīqa*, *taṣawwuf* e quelle dei singoli ordini e personaggi.

Fonti

Tra le fonti, *Ādāb al-murīdīn* di 'Abd al-Qāhir al-Suhrawardī è disponibile in una trad. ingl. ridotta di M. Milson, *A Sufi Rule for Novices*, Cambridge/Mass. 1975. Cfr. inoltre, *The 'Awarif u'l-ma'arif by Shahāb-u'd-Dīn b. Muhammad Suhrawardī* (trad. ingl. 1891, rist. New York 1973), e R.A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic, 1207-1273. Selection from His Writings Translated from the Persian*, London 1950.

Studi specifici

J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*, Oxford 1965.

S. Akiner, *Islamic Peoples of the Soviet Union*, Boston 1983.

H. Algar, *The Naqshbandī Order. A Preliminary Survey of Its History and Significance*, in «Studia Islamica», 44 (1976), pp. 123-52.

G.C. Anawati e L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris 1976, 3ª ed. (trad. it. *Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecniche*, Torino 1960).

Lucy C. Behrman, *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*, Cambridge/Mass. 1970.

A. Bennigsen e Chantal Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union*, New York 1961 (trad. it. *L'Islam parallelo. Le confraternite musulmane in Unione Sovietica*, Genova 1991).

M. Berger, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge 1970.

P.B. Clarke, *West Africa and Islam. A Study of Religious Development from the Eighth to the Twentieth Century*, London 1982.

É. Dermenghem, *Le culte des saintes dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954 (4ª ed).

E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford 1949.

C. Geertz, *The Religions of Java*, Glencoe/Ill. 1961.

C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968.

H.A.R. Gibb e H. Bowen, *Islam Society in the Eighteenth Century*, in *Islamic Society in the West*, I, Oxford 1950. Cfr. in particolare i capp. 11-13 sull'educazione, le virtù religiose e i dervisci.

A. Hourani e S.M. Stern (curr.), *The Islamic City*, Oxford 1970. Cfr. in particolare il capitolo di S.M. Stern, *The Constitution of the Islamic City*, pp. 25-50.

F. de Jong, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, Leiden 1978.

N.R. Keddie (cur.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley 1972.

B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge 1976.

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968 (3ª ed).

S. Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapore 1963.

K.A. Nizami, *Some Aspects of Khangah Life in Medieval India*, in «Studia Islamica», 8 (1957), pp. 51-69.

S.A.A. Rizvi, *Early Sufism and Its History in India to 1600 A.D.*, in *A History of Sufism in India*, I, New Delhi 1978.

C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, Leiden 1931.

J.R. Willis (cur.) *Studies in West African Islamic History*, London 1979. Cfr. in particolare A.A. Batran, *The Kunta, Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī, and the Office of Shaykh al-Ṭarīq al-Qādiriyya*, pp. 112-46.

A.H. JOHNS

TA'ZIYA, più estesamente *ta'ziya-ḫvānī* o *šabīh-ḫvānī*, è la rappresentazione šī'ita della passione, celebrata specialmente in Iran. Il nome deriva dal termine arabo *'azā'*, «lutto» e la cerimonia della *ta'ziya* commemora la morte di Ḥusayn, nipote del profeta Muḥammad e terzo imam della Šī'a, brutalmente assassinato, insieme con tutti i maschi della sua famiglia e con un gruppo di suoi sostenitori, mentre cercava di rivendicare i suoi diritti ereditari al califfato. Gli orrori di questo episodio terribile e sanguinoso, avvenuto nella piana di Karbala presso l'Eufrate il giorno dell''Āšūrā', cioè il decimo giorno del mese islamico di Muḥarram, dell'anno 61 eg./ 680 d.C., sono diventati il prototipo del martirio šī'ita.

Durante il mese di Muḥarram invalse l'uso di celebrare a Bagdad delle processioni annuali che a partire dalla metà del X secolo rappresentavano vividamente la sorte dei martiri, pianti a gran voce dalla folla convenuta. Quando i monarchi safavidi resero la Šī'a religione di Stato dell'Iran nel XVI secolo, queste manifestazioni divennero molto elaborate, con uomini su cavalli e cammelli ornati di gualdrappe nella parte dei martiri, con tanto di ferite sanguinanti e mutilazioni raccapriccianti. Venivano anche costruiti dei carri che rappresentavano i vari eventi accaduti a Karbala, e tutto il corteo era accompagnato da musica funebre, mentre i presenti piangevano e si battevano il petto. Contemporaneamente, la vita, le imprese e le sofferenze di Ḥusayn e

degli altri martiri šī'iti erano celebrate anche in un libro intitolato *Rawḍat al-šuhadā'* (Il giardino dei martiri), che a sua volta diede origine a celebrazioni dette in persiano *rawẓa-ḫvānī*, o «recitazioni del giardino». Dalla combinazione delle processioni di Muḥarram con le *rawẓa-ḫvānī* ebbe origine, alla metà del XVIII secolo, la rappresentazione della *ta'ziya*.

Attualmente la *ta'ziya* può essere celebrata in qualsiasi momento dell'anno, ma originalmente era messa in scena solo nel mese di Muḥarram e nel successivo mese di Ṣafar. Inizialmente organizzate nei crocicchi e sulle pubbliche piazze, le rappresentazioni della *ta'ziya* presto si trasferirono nei caravanserragli e nelle case private, e infine in uno speciale tipo di teatro chiamato *takīya* o *Ḥusaynīya*. Per i successivi 150 anni furono costruiti teatri di varie forme e materiali, fino a raggiungere le proporzioni enormi dell'elaborata Takīya Dawlat (Teatro di Stato) costruita da Nāṣir al-Dīn Šāh negli anni '70 del XIX secolo.

In tutte queste strutture l'azione principale ha luogo su una piattaforma sopraelevata, circolare oppure quadrata, attorno alla quale il pubblico è seduto per terra, ma il movimento degli attori in mezzo e intorno agli spettatori conserva la tradizionale interazione tra attori e spettatori, caratteristica delle celebrazioni di Muḥarram. La partecipazione del pubblico è tanto intensa che uomini e donne indistintamente piangono e si lamentano, come se le scene storiche rappresentate davanti a loro avvenissero realmente nel presente.

I protagonisti, vestiti prevalentemente di verde, cantano la loro parte, mentre i cattivi, vestiti di rosso, recitano. Elementi simbolici che compongono la scena, come una ciotola d'acqua a rappresentare il fiume, sono improvvisati a seconda della necessità, in particolare nei villaggi, dove i costumi sono ridotti all'essenziale. Il direttore/produttore è onnipresente sulla scena in veste di suggeritore, attrezzista e direttore degli attori, dei musicisti e degli spettatori. Quando gli attori professionisti sono troppo pochi, gli abitanti dei villaggi e delle città partecipano alla rappresentazione, ma ci sono compagnie di attori che si spostano da un luogo all'altro, e gli uomini interpretano anche i ruoli femminili. Le parti vengono spesso tramandate di padre in figlio nella stessa famiglia, poiché la recitazione è un mestiere ereditario.

La Rivoluzione Islamica del 1978-1979 ha utilizzato la figura di Ḥusayn come modello e si è svolta in accordo al calendario šī'ita. Le celebrazioni tradizionali come la *ta'ziya* e le *rawẓa-ḫvānī* servirono come occasioni politiche, in cui le folle venivano stimolate dagli oratori che mischiavano gli slogan del lutto di Karbala con quelli politici. Le digressioni e il paragone della pietosa condizione di Ḥusayn con la situazione politica, morale e sociale contemporanea hanno una lunga tradizione in questo genere di celebrazioni e possono provocare nel pubblico un particolare clima sociale e religioso che lo spinge anche all'azione politica.

La *ta'ziya* ha raggiunto il suo culmine in Iran nella seconda metà del XIX secolo. Negli anni '60 e '70 del Novecento, a causa dell'aperta occidentalizzazione e di altri fattori sociali e politici, le celebrazioni, originariamente urbane, vennero confinate nelle zone rurali. Il destino di questa originale forma di teatro islamico è al momento incerto. Gli šī'iti del Caucaso (che faceva parte dell'Iran fino all'inizio del XIX secolo), dell'Iraq e del Libano meridionale la praticano in forma più limitata. Registi teatrali e produttori occidentali in cerca di forme innovative sono attualmente molto interessati alla *ta'ziya* come mezzo per abbattere la divisione tra pubblico e attori che caratterizza il teatro occidentale.

Nel subcontinente indiano il nome *ta'ziya* indica una riproduzione simbolica in miniatura della tomba di Ḥusayn, o degli altri martiri šī'iti. Queste *ta'ziya* non sono la rappresentazione di una tomba particolare, ma piuttosto delle creazioni immaginarie. Di solito sono realizzate in bambù e/o bastoni rivestiti di carta colorata e cartapesta, e ricordano edifici indiani piuttosto che un'architettura caratteristica dell'Asia occidentale, dove sorgono le tombe originali. Le *ta'ziya* vengono portate in processione (durante i mesi di Muḥarram e Ṣafar) e poi sono ospitate nelle *imām-bāra* o nelle case private, anche in quelle di musulmani sunniti. Si tratta di strutture abbastanza piccole per essere trasportate da due uomini, oppure di strutture imponenti, che devono essere spostate da molte persone insieme. Alla fine della processione alcune *ta'ziya* possono essere seppellite in un «campo di Karbala» locale. Altri modellini, noti come *ẓarīḥ*, sono costruiti in materiali resistenti, di solito in argento, e non vengono portati in processione né sepolti.

[Vedi *'ĀŠŪRĀ'* e *RAWẒA-ḪVĀNĪ*].

BIBLIOGRAFIA

P. Chelkowski (cur.), *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, New York 1979.

L. Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain, collected from oral tradition*, London 1879, rist. Farnborough 1970.

PETER CHELKOWSKI

TILĀWA. La recitazione delle parole della sacra scrittura nel contesto islamico della preghiera, della liturgia e delle letture pubbliche viene designata con i termini

arabi *tilāwa* e *qirā'a*. Il vero nome della scrittura islamica, *qur'ān* (Corano), ha la stessa radice di *qirā'a* ed entrambi derivano dalla forma verbale *qara'a*, che significa «leggere», nel senso di «recitare». *Tilāwa* è il termine più generale per indicare la recitazione del Corano, e la sua radice ha il doppio significato di «recitare» e di «seguire». Il concetto islamico di scrittura, quindi, implica la nozione di parola divina nel senso di parola pronunciata, come accade con diverse altre scritture, come i Veda induisti e la Torah ebraica. L'archetipo sacro della scrittura islamica è la Tavola Preservata (*lawḥ maḥfūẓ*, sura 85,22) o Madre del Libro (*umm al-kitāb*, 13,39; 43,4), la divina scrittura della parola di Dio dalla quale si ritiene che le scritture siano state trasmesse agli altri profeti (per es. la Torah a Mosè e il Vangelo a Gesù) e dalla quale, in ultimo, l'angelo Gabriele abbia recitato il Corano arabo a Muḥammad. Questa accezione di parola divina, preservata e trasmessa in cielo e sulla terra in forma scritta e orale, è rintracciabile tra le popolazioni semitiche fin dalle antiche cosmologie del Vicino Oriente. Nella forma araba, sia scritta sia recitata, il Corano è il cuore di ogni esperienza islamica, tanto simbolica quanto rituale o sociale, persino per molti musulmani che non hanno l'arabo come lingua madre.

La tendenza degli studiosi occidentali a dedicarsi prevalentemente a problemi di storia testuale e di interpretazione, trascurando i modi contestuali di trasmissione orale e di recitazione, ha portato a una sottovalutazione del significato della *tilāwa* nel contesto della società islamica: infatti, sebbene la forma testuale del Corano sia di somma importanza nelle aree di cultura classica musulmana, come il diritto (*fiqh*), la teologia (*kalām*), la grammatica (*naḥw*) e i commenti scritturali (*tafsīr*), la maggior parte dei musulmani, fino ad oggi, ha imparato il Corano in forma orale.

La tilāwa e la questione del canone. A differenza di quanto accadde per l'Ebraismo e il Cristianesimo, nell'Islam il problema di stabilire un testo autorevole non venne affidato a concili incaricati di decidere quali fossero gli scritti ispirati o comunque autentici. Il materiale per il *corpus* delle scritture (*kitāb*, «libro, scritto») venne semplicemente ed esclusivamente considerato, fin dal principio, come un'accurata conservazione della parola di Dio così come era stata recitata da Muḥammad e che, secondo la tradizione, circolava tra i contemporanei del Profeta in forma orale e in una forma scritta meno curata. Di maggior peso era il problema di come riunire – e, quindi, ordinare – ogni *sura* e *āya* («capitolo» e «verso») recitati dal Profeta. La tradizione assegna l'inizio di questo compito al Profeta stesso e afferma poi che il testo coranico venne periodicamente ripetuto alla presenza dell'angelo Gabriele, finché non ebbe termine la rivelazione con la morte di Muḥammad (632 d.C.). Si ritiene anche che, mediante il suo segretario, Zayd ibn Ṯābit (e altri), Muḥammad stesso abbia messo per iscritto diverse parti del Corano quand'era in vita. Varie copie (*maṣāḥif*; sing. *maṣḥaf*) di queste parti, insieme con la trascrizione di altre, furono raccolte dai primi due califfi (successori di Muḥammad alla guida della comunità). Tuttavia, la tradizione islamica considera definitiva la collazione eseguita per ordine del terzo califfo, 'Uṯmān (morto nel 656), che divenne la copia ufficiale alla quale furono conformate tutte le copie valide a partire da allora.

Come spesso accade quando i testi sacri vengono messi per iscritto prima dello sviluppo di una forma letteraria funzionale, la *scriptio defectiva* delle prime trascrizioni del Corano non presentava la scrittura piena e priva di ambiguità che venne sviluppata soltanto in seguito per la pronuncia di ogni vocabolo, la fraseologia e la punteggiatura, e questo fece sì che non venissero forniti altri elementi di enorme importanza nell'ambito del significato e della coerenza della recitazione orale, come ad esempio la guida per il frasario e le pause. La *scriptio plena*, il sistema di scrittura completa e precisa, non si era ancora del tutto evoluto, e non era neppure realmente necessario nei primi tempi, quando il «testo» era trasmesso soprattutto in forma orale. Ne risultarono dunque sottili variazioni nella lettura (recitazione) del Corano scritto, che esistono e sono accettate fin dal periodo formativo dell'Islam.

Nel X secolo gli studiosi del Corano, primo tra tutti il famoso Ibn Muǧāhid (859-935), analizzarono ed esaminarono le letture esistenti nella loro epoca e stabilirono i sistemi ortodossi di recitazione a partire dal testo scritto attribuito al califfo 'Uṯmān (regnante dal 644 al 656). Secondo la tradizione, che lo stesso Ibn Muǧāhid sottoscrive fondandola su una testimonianza riportata (*ḥadīṯ*), Muḥammad aveva concesso che il Corano fosse recitato secondo sette *aḥruf* («lettere»), un termine che sta in qualche modo a significare i dialetti parlati dalle tribù arabe contemporanee al Profeta. In questa prospettiva, Dio avrebbe rivelato il Corano a Muḥammad nei sette dialetti compresi dagli Arabi delle varie tribù d'Arabia, e queste variazioni fonetiche spiegherebbero le diverse *qirā'āt* del testo di 'Uṯmān. Tuttavia, l'attribuzione del significato «dialetti» al termine *aḥruf* non è unanimemente accettata da tutti gli islamisti. L'opera di Ibn Muǧāhid, *Kitāb al-sab'a* (Le sette recitazioni), citava i sette più famosi recitatori ortodossi del Corano nell'VIII secolo e, sebbene autorità più tarde abbiano portato a dieci e a quattordici il numero dei sistemi di recitazione accettabili, i sette di Ibn Muǧāhid rimangono quelli più largamente riconosciuti ancora oggi tra i musulmani. Alcuni discepoli dei sette recitatori ufficiali svilupparono sottili variazioni rispetto ai loro maestri;

questi sette trasmettitori secondari sono conosciuti con il nome di *rāwī*, e anche le loro tradizioni di recitazione sono sopravvissute e sono state accettate dalla comunità musulmana.

Così, per esempio, nella postfazione all'edizione ufficiale del Corano stampata in Egitto, gli editori affermano che l'ortografia base è quella della copia di 'Uṯmān e che essa riflette le caratteristiche fonetiche della trasmissione orale del *rāwī* Ḥafṣ (morto nell'805), discepolo del recitatore (*qāri'*, *muqri'*) 'Āṣim (morto nel 744), ossia uno dei sette citati da Ibn Muǧāhid. Molti recitatori professionali conoscono più di uno dei sistemi fonetici dei recitatori classici e dei loro discepoli, e spesso sono soliti ripetere una data frase coranica utilizzando *qirā'āt* diverse per enfatizzarla o per mettere in rilievo ulteriori significati permessi dal testo di base.

La tilāwa e le norme del taǧwīd. La rilevanza di quelle che sono le variazioni accettabili nell'enunciazione del testo è considerevole, giacché il significato è dato non soltanto dalle parole scritte ma anche dai suoni. Sebbene i testi scritti del Corano, come l'edizione moderna egiziana basata sulla *qirā'a* di 'Āṣim, siano accuratamente vocalizzati e segnati per riflettere le qualità fonetiche di una data *qirā'a*, e rappresentino quindi un codice atto a guidare il recitatore all'esatta fraseologia e all'enfasi orale, la vera e propria arte di recitare può essere imparata in modo adeguato soltanto da un insegnante. Questo contesto di esecuzione orale e pedagogica ha caratterizzato gli studi coranici nel mondo islamico fin dal VII secolo ma, nonostante ciò, nel corso dei secoli si è accumulata anche una considerevole letteratura inerente alle norme che governano la recitazione.

Per tradizione, si comincia ad apprendere la recitazione del Corano alla scuola coranica (*kuttāb*, *maktab*), dove i bambini, seduti intorno a un maestro (*šayḫ*), imparano a memoria i passaggi coranici: questo è il primo, e per molti il solo, passo dell'educazione formale. Nonostante l'aumento del controllo governativo sull'educazione pubblica nei tempi moderni e i cambiamenti che questo fattore ha prodotto, molti musulmani ritengono a tutt'oggi che certe forme di scuola coranica tradizionale costituiscano un importante primo passo della pedagogia islamica. A livelli più avanzati, gli studenti che si specializzano nella *tilāwa* apprendono le norme del *taǧwīd*, ossia le regole (e le loro applicazioni) per eseguire correttamente la recitazione del Corano mediante forme più critiche di apprendimento in diverse situazioni di esecuzione. Ancora una volta, si tratta di un contesto innanzi tutto orale, guidato da uno šayḫ che ha ricevuto un certo tipo di formazione e si è guadagnato dei riconoscimenti come recitatore. In uno dei più popolari manuali di recitazione in uso oggi al Cairo, il *taǧwīd* è definito come «l'articolarsi di ogni lettera dal suo punto di articolazione, l'attribuzione del suo pieno valore. Lo scopo del *taǧwīd* è la recitazione del Corano così come Iddio l'Altissimo lo ha trasmesso... La conoscenza di ciò è un dovere collettivo, e la pratica è un dovere prescritto per tutti coloro che desiderano recitare brani del santo Corano».

Le norme per la recitazione corretta sono di solito stampate in appendice al Corano. Queste norme spiegano come produrre i corretti suoni fonetici, come assimilare certi fonemi giustapposti, quale sia la corretta durata dei suoni vocalici e quale la cadenza (ossia il modo corretto di gestire le pause durante la recitazione). L'applicazione dei primi tre tipi di norme spiega perché la recitazione coranica è contraddistinta da un suono unico, un suono che permette di distinguere facilmente la *tilāwa* dalla pronuncia dell'arabo impiegata in tutti gli altri casi. La cadenza permette al recitatore di dare un determinato ritmo alla frase o di enfatizzarla mediante l'uso particolare di punti di pausa stabiliti od opzionali all'interno di ciascun verso del testo e mediante calcolate ripetizioni di frasi. Le norme del *taǧwīd* riguardano anche le formule corrette da adoperarsi prima e dopo ogni recitazione, ad esempio: «Mi rifugio in Dio contro il malvagio Satana», seguita dalla Basmala: «Nel nome di Dio Clemente, Misericordioso». Ogni recitazione si conclude con: «Iddio maestoso ha parlato in verità».

Si possono distinguere due stili generali di recitazione: il *murattal*, che è il genere più semplice, adatto per le recitazioni individuali nel contesto della preghiera e delle devozioni private; e il *muǧawwad*, che viene associato agli stili più melodiosi e ornati, impiegato sia dai recitatori professionali in grado di gestire le celebrazioni religiose sia nelle esecuzioni pubbliche. Tanto il *murattal* quanto il *muǧawwad* sono regolati dalle norme del *taǧwīd*, ma il *muǧawwad*, vera e propria forma d'arte, richiede al maestro anni di studio, e l'abilità nel praticarlo è tenuta in gran conto nella società islamica.

Il termine *tilāwa* (usato da sempre come sinonimo del termine *qirā'a*) ha la connotazione particolare, come al-Ġazālī (morto nel 1111) afferma, di essere un atto di recitazione nel quale la lingua, il cuore e la mente sono ugualmente impegnati. La *tilāwa* richiede dunque tre ingredienti essenziali: il suono, il pensiero e la partecipazione emotiva. Poiché le norme del *taǧwīd*, e il contesto nel quale esse vengono insegnate, sono intese a realizzare tutti e tre i fattori, la recitazione del Corano non può essere considerata come un vuoto esercizio verbale, una forma culturale senza contenuto. La letteratura musulmana a proposito della *tilāwa* indica che «la recitazione necessaria e obbligatoria è il pensiero che assorbe l'intero individuo», e «coloro che ascoltano il Corano con le orecchie senza dedicarvisi con il cuore,

Dio li troverà manchevoli». Le norme del *taǧwīd*, inoltre, riguardano anche i modi in cui un suono dev'essere articolato per indurre le corrette risposte cognitive ed emozionali.

Oltre alle norme per chi recita il Corano, la letteratura della *tilāwa* comprende nel *taǧwīd* anche le norme per chi lo ascolta. Questa duplice finalità riflette la natura del testo coranico, che è parte integrante della pietà musulmana e del culto, dal momento che, nella maggior parte dei casi, la recitazione del Corano impegna una relazione sociale tra recitatore e ascoltatore: l'abilità del recitatore e la corretta forma mentale richiesta al suo compito sono messe alla prova da ascoltatori che devono fruire dello stesso genere di preparazione, così da essere in grado di ascoltare la parola di Dio.

Accanto ai manuali del *taǧwīd* vi sono altri ausili che contribuiscono alla comprensione cognitiva e intellettuale del Corano: i commentari frase per frase (*tafsīr*), le biografie del profeta Muḥammad (*sīrāt*) e le descrizioni di specifiche rivelazioni nel corso della missione di Muḥammad (*asbāb al-nuzūl*). E ancora, vi sono i significati personali che possono essere attribuiti a ogni frase dai recitatori individuali o dagli ascoltatori: quando un individuo o una comunità si reputa tentato o minacciato da una forza o da una circostanza esterna e intrusiva, per esempio, si può ricorrere a un versetto riguardante Satana. In generale, le norme del *taǧwīd* e la recitazione del Corano sono strettamente connesse con tutti questi altri fattori, sia letterari sia socio-contestuali. Ogni adeguata valutazione del significato del Corano dovrebbe includere la conoscenza del testo scritto, la letteratura a commento, l'esecuzione della recitazione e il contesto sociale e rituale – in breve, l'intero spettro della presenza coranica nella cultura islamica.

I contesti della tilāwa. Tra gli ambiti più usuali che richiedono la recitazione del Corano vi sono le celebrazioni rituali comprese nel calendario musulmano. Il nono mese, Ramaḍān, – il mese in cui l'angelo Gabriele annunciò a Muḥammad la sua missione, trasmettendogli la prima rivelazione (sura 96), e anche il mese del digiuno obbligatorio – fornisce l'occasione per la recitazione pubblica quotidiana di un terzo del testo coranico nelle moschee e in speciali raduni di preghiera. Il testo scritto del Corano indica queste divisioni liturgiche con simboli posti ai margini, i quali hanno lo scopo di segnare una divisione del testo in tre parti (*ǧuz'*) e di segnalare la metà di ognuna di esse e i quarti di ogni metà. Un'altra serie di segni divide il testo in sette sezioni settimanali. Questa sorta di divisione del testo non coincide con la divisione letteraria dei capitoli (*sure*) e rimanda soltanto alle funzioni liturgiche e mnemoniche della recitazione.

La speditezza con cui un musulmano può scegliere di recitare l'intero testo (impiegandoci magari un mese, una settimana, tre giorni o anche una sola notte), così come la scelta del passo da recitare per una data occasione, dipende dalla preferenza personale. Varie raccomandazioni del Profeta e dei suoi compagni su problemi di questo tenore si trovano negli *ḥadīṯ* e vengono riportate dalla letteratura inerente alla recitazione coranica.

La recitazione del Corano svolge un ruolo importante anche nelle principali festività del calendario (*'uyūd*; sing. *'īd*), come il giorno natale del Profeta (Mawlid al-Nabī), la festa della rottura del digiuno ('Īd al-Fiṭr, alla fine del mese di Ramaḍān) e i raduni durante il pellegrinaggio a Mecca nel dodicesimo mese. Queste occasioni pubbliche richiedono certamente l'abilità di un recitatore esperto, ma ogni musulmano recita individualmente una parte del Corano durante le cinque preghiere quotidiane. Il passo più spesso recitato è la prima breve sura, la Fatiḥa (Aprente).

Il calendario lunare musulmano, con le sue feste e i suoi giorni di riposo, ripropone i ritmi della storia sacra incentrata sulla rivelazione di Dio al Profeta e il tempo sacro della formazione della comunità del Profeta (*umma*) a Mecca e Medina. Ma la recitazione del Corano investe anche un'altra serie di ritmi, ossia quelli sociali, il ciclo della vita umana: i riti di passaggio musulmani, cioè la nascita, l'imposizione del nome al bambino, la circoncisione, l'acquisizione dell'abilità di recitare l'intero Corano a memoria, il matrimonio, la morte sono celebrati di solito in ambito familiare, tra amici e vicini, ed è pratica comune assumere un recitatore del Corano per l'edificazione e il piacere dei convenuti. Molte altre occasioni politiche e sociali richiedono una benedizione religiosa accompagnata dalla recitazione del Corano. Poiché la recitazione nello stile ornato del *muǧawwad* è anche una forma di arte critica, un recitatore famoso può attrarre una larga e ricettiva folla che si raduna proprio per assistere alla sua arte. E, infatti, le ricerche etnomusicologiche di Kristina Nelson hanno mostrato come in Egitto, al giorno d'oggi, il pubblico sia molto attento e ricettivo nei confronti dei diversi stili personali degli esecutori di *muǧawwad* e altrettanto accade in tutte le società musulmane, inclusi quei Paesi che non fanno parte del Medio Oriente arabofono.

Lo sviluppo dei sistemi di comunicazione elettronici nel XX secolo ha creato nuovi contesti per la recitazione del Corano. Nastri che riportano le registrazioni nello stile *murattal* del *taǧwīd* con le voci di famosi recitatori recenti e contemporanei sono estremamente diffusi in ambito privato e pubblico. Le cassette, poi, permettono a tutti di registrare il recitatore preferito dalla radio o da esecuzioni private e di attuare scambi con i cono-

scenti. Le stazioni televisive nei Paesi musulmani di solito cominciano e finiscono ogni programma con la recitazione di un passo del Corano; mentre lo šayḫ recita, viene mandato in onda il testo arabo o viene sovrimpresso all'immagine del recitatore. In alcuni paesi non arabofoni come la Malesia e l'Indonesia, sullo schermo compare anche una traduzione simultanea del testo nella lingua locale. Ancora oggi, tuttavia, è la radio il mezzo più largamente utilizzato per diffondere la recitazione del Corano. Moltissime stazioni la trasmettono a orari regolari, insieme con poesie religiose, letture degli *ḥadīṯ* del Profeta e varie letture omiletiche. Alcune stazioni dedicano interi programmi alla recitazione del Corano e ad altri argomenti religiosi, e gli ascoltatori possono scegliere di registrare i loro passi e i loro recitatori favoriti consultando i palinsesti che compaiono sui giornali. Oltre ai recitatori famosi per la loro abilità e assai richiesti per le esecuzioni pubbliche e private, anche quelli scelti per le esecuzioni radiofoniche vengono scrupolosamente filmati e molti di essi finiscono per diventare personalità notissime nella società musulmana. Dati i contesti dei nuovi mezzi di comunicazione dell'Islam moderno, non è raro dunque che accada di camminare per la strada e sentire il Corano recitato al contempo da più di una radio o mangianastri in case private, piccoli negozi, automobili e magari in mano ai passanti. In tutto il mondo musulmano vi sono studenti, sia uomini sia donne, che prendono parte a gare di recitazione del Corano a livello locale, nazionale e anche internazionale, come quelle che vengono organizzate ogni anno in centri di studio famosi come l'Università al-Azhar al Cairo.

I diversi contesti di recitazione coranica che abbiamo descritto presentano una straordinaria associazione simbolica con le «occasioni di rivelazione» durante il tempo sacro della missione del Profeta a Mecca e a Medina. La recitazione, in entrambi i casi, appartiene a quei momenti significativi nella vita della comunità in cui è necessaria l'enunciazione della parola divina. La *tilāwa* è l'atto di pronunciare parole dense di significato secondo regole che situano il parlante e il destinatario all'interno del sacro paradigma di Dio che si rivolge all'umanità. Il Corano recitato, tuttavia, non è considerato dai musulmani come se fosse la parola attribuita al Profeta Muḥammad, né tantomeno al recitatore contemporaneo: essi ritengono, e con entusiasmo, che il Corano sia la benefica rivelazione di Dio, data agli Arabi nel VII secolo e, attraverso gli Arabi e la loro lingua, al resto dell'umanità. La *tilāwa* è una struttura culturale islamica che abbraccia non soltanto i suoni, ma anche i processi cognitivi di comprensione e le risposte emozionali appropriate a tale simbolica manifestazione divina. Una piena comprensione della *tilāwa*, perciò, impegna lo studente di religione con testi, norme e pratiche che toccano virtualmente ogni aspetto della società musulmana.

[Vedi *CORANO*; *ḌIKR*; *SAMĀʻ*; *TAFSĪR* e *RITI DI PASSAGGIO MUSULMANI*].

BIBLIOGRAFIA

La recitazione del Corano è trattata in G. Bergsträsser e O. Pretzl, *Die Geschichte des Korantexts*, III, Leiden 1938 (2ª ed.) e in Th. Nöldeke, F. Schwally et al., *Geschichte des Qorāns*, I-III, 1909-1938 (2ª ed. riv.), rist. New York 1970, un imponente studio che è considerato l'opera standard sul Corano. Un altro lavoro standard sullo stesso argomento è I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 1920, rist. Leiden 1970, pp. 1-54 in particolare. Una ricapitolazione degli studiosi europei che si sono occupati della recitazione del Corano è presente nella voce a cura di R. Paret, *Kirā'a*, in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1960-. Utili informazioni a proposito del *tağwīd* si possono trovare in E. Sell, *The Faith of Islam*, London 1896, rist. 2000, cfr. appendice A, *Ilmu't-tajwid*.

Lo studio più importante sulla recitazione del Corano condotto in epoca recente è quello di Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin 1985, Il Cairo 2001 (2ª ed.). Altrettanto utile è il volume di A.H. Johns (cur.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, Canberra 1982, cfr. in particolare gli interventi di F.M. Denny, *The Adab of Qur'an Recitation. Text and Context*, pp. 143-60, e J. Bowman, *Holy Scriptures, Lectionaries and Qur'an*, pp. 29-37. Sulla recitazione del Corano all'interno del più ampio contesto della cultura islamica, cfr. F.M. Denny, *Exegesis and Recitation. Their Development as Classical Forms of Qur'ānic Piety*, in F.E. Reynolds e Th.M. Ludwig (curr.), *Transitions and Transformations in the History of Religions. Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*, Leiden 1980, pp. 91-123; e R.C. Martin, *Understanding the Qur'an in Text and Context*, in «History of Religions», 21 (1982), pp. 361-84.

La maggior parte delle opere musulmane sul Corano è scritta in arabo e quasi sconosciuta in Occidente, se non tra gli specialisti. Un'eccezione è rappresentata da Labib al-Said, *The Recited Koran. A History of the First Recorded Version*, B. Weiss, M.A. Rauf e M. Berger (curr. e tradd.), Princeton 1975.

RICHARD C. MARTIN

TRADIZIONI NARRATIVE ISLAMICHE. La narrativa religiosa popolare si è diffusa nel Medio Oriente islamico fin dai primi tempi in forme che variavano notevolmente a seconda dell'epoca, del luogo e della setta islamica. Per il periodo precedente il 1500 le fonti sono scarse e sparpagliate; nondimeno, si può delineare un quadro della situazione. Quando, nel 1500 circa, gli šī'iti divennero i rappresentanti della religione di Stato in Persia, comparvero nuovi generi di narrativa

orale religiosa, alcuni dei quali erano ancora vitali nel XX secolo.

La narrativa religiosa popolare ha origine dalla preghiera ufficiale nella moschea. In senso più ampio, essa tenta di interpretare la religione e di andare incontro alle esigenze spirituali della gente comune, in modo più accessibile rispetto ai predicatori che rappresentano ufficialmente le istituzioni religiose. Tale genere di narrativa iniziò ben presto a rispecchiare i valori e le credenze dell'Islam popolare, ampliando così il divario tra l'Islam dei teologi e dei giuristi e quello delle masse. Le fonti per lo studio della narrativa popolare religiosa riflettono, nel complesso, il punto di vista della elitaria classe colta, e deplorano l'esistenza e l'influenza della tradizione narrativa orale popolare.

Nel I secolo dell'era islamica invalse l'usanza, da parte delle autorità governative, di ingaggiare un predicatore per la moschea locale, e di pagargli lo stipendio con i soldi dell'erario. Al tempo stesso, predicatori non ufficiali (*qāṣṣ*, lett. «narratore»; pl. *quṣṣāṣ*) incominciarono a tenere sermoni nelle moschee e altrove. I predicatori ufficiali, tuttavia, veicolavano il punto di vista dell'*establishment* religioso, mentre quelli liberi non avevano alcuna limitazione. Nei loro sermoni la spiegazione si univa all'intrattenimento e, lentamente, i racconti edificanti si trasformarono in storie divertenti, sempre nell'ambito della trasmissione e interpretazione della tradizione del Profeta. Alcuni predicatori popolari erano uomini molto rispettati e di vasta cultura, e al-Ǧāḥiẓ (morto nel 868/9), che ne fornisce un elenco, vi include Ḥasan al-Baṣrī (morto nel 728/9). La maggior parte, tuttavia, era incline a impressionare l'uditorio e, poiché era semplice passare dai racconti edificanti a quelli profani, iniziò a riscuotere un grande successo tra le persone meno istruite. Intorno all'892 circa, nelle comunità musulmane i predicatori popolari erano considerati un problema, e le autorità annunciarono che a narratori, astrologi e indovini era proibito sostare nelle strade e nelle moschee di Bagdad. Nel XII secolo, in Spagna, i narratori religiosi vennero diffidati dall'esibirsi nei cimiteri e dal raccontare storie in cui fosse menzionato il nome del Profeta; le autorità municipali si preoccuparono anche di impedire alle donne di partecipare ai raduni che si tenevano all'interno di tende.

Poiché le fonti propendono per l'*establishment* religioso, molti racconti successivi al IX secolo descrivono i predicatori popolari e i narratori come ciarlatani, e spesso li associano ai mendicanti e ai truffatori; l'accusa era di interpolare racconti edificanti tratti dal Corano con fantasiose leggende bibliche, con storie arabe e persiane preislamiche, con narrazioni escatologiche e cosmologiche basate su tradizioni inventate, con romanzi sentimentali dalle implicazioni religiose e con etimologie popolari che non lasciavano alcun dubbio irrisolto. Tra il pubblico, costoro erano più stimati dei teologi, che li condannavano per aver alterato la tradizione religiosa; erano avversati anche dai sufi, secondo i quali tali individui non comunicavano esperienze mistiche reali. Più di una fonte riporta le pratiche cui ricorrevano per impressionare l'uditorio: si dipingevano il volto, si provocavano ad arte il pianto, facevano gesti istrionici, correvano su e giù dalle scale del pulpito, lo percuotevano e si lanciavano persino a terra dal pulpito. Tali narratori erano molto diffusi in Iraq, in Persia e nell'Asia centrale, mentre ve n'erano relativamente pochi nello Higiaz e nell'Africa settentrionale musulmana. Quale che sia l'esattezza di tali racconti, è evidente che i narratori religiosi popolari, al pari dei frati del Cristianesimo medievale, gettarono un ponte tra l'avulso *establishment* religioso intellettuale e il popolino analfabeta, che necessitava di essere guidato spiritualmente e istruito in termini che fosse in grado di comprendere.

Quando i Safavidi (1500-1732) stabilirono che la Šī'a divenisse il culto ufficiale in Persia, la narrazione orale fu uno dei mezzi cui ricorsero per diffondere tale messaggio. Ciò sembra aver incentivato lo sviluppo e la specializzazione della narrativa orale che, a giudicare dalle fonti, è stata fiorente in Persia dal XVI fino all'inizio del XX secolo. Se ne descrivono qui di seguito i tre generi più rilevanti.

Il *rawẓa-ḫvānī* iniziò con letture pubbliche dal *Ruwẓat al-šuhadā* (Il giardino dei martiri), una raccolta di storie di Ḥusayn Vā'iẓ Kāšifī (morto nel 910 eg. / 1504-1505 d.C.) riguardanti imam šī'iti. Il *rawẓa-ḫvānī* si spostò presto dalle moschee e dai luoghi pubblici alle case private, divenendo parte integrante della vita religiosa ed è ancora molto diffuso in Iran. Un altro genere di narrativa religiosa orale, attualmente più raro, consiste in una varietà di narrazione figurativa detta *parda-dārī*. Lavorando in coppia, i narratori impiegano grandi tele su cui sono raffigurati imam che combattono contro gli avversari degli šī'iti. Le tele vengono lentamente srotolate o scoperte via via che il racconto procede, in un misto di prosa e versi. Vi è infine il *suḫanvarī*, che ebbe origine in epoca safavide ed è quasi scomparso in Iran. Il *suḫanvarī*, che probabilmente derivava da un'antica rivalità tra narratori religiosi šī'iti e sunniti, era una gara in cui due cantastorie tentavano di superarsi reciprocamente, improvvisando versi di lode per gli imam e di condanna per i sunniti. Le contese avevano usualmente luogo nei caffè ed erano molto in voga durante le notti del Ramaḍān.

Tra i sunniti della Turchia ottomana e tra le popolazioni altaiche di lingua turca dell'Asia centrale la narrativa religiosa era poco diffusa. Si ritiene che i *medda* (narratori drammatici) turchi fossero in origine canta-

storie religiosi; viaggiatori del XIX secolo riferiscono di aver ascoltato racconti religiosi popolari a Kabul e a Bukhara. Tale pratica è ormai quasi scomparsa dall'Islam sunnita, ma è ancora viva tra le comunità šī'ite irachene, anatoliche e iraniane, dove è presente una variante del *rawża-ḫvānī*: si recitano passi dai *maqtal* (testi che narrano il martirio degli imam), in genere durante i primi dieci giorni di Muḥarram, il primo mese dell'anno lunare musulmano. [Vedi anche *TA'ZIYA*].

BIBLIOGRAFIA

Poiché i riferimenti alla narrativa religiosa sono così sparpagliati, le fonti menzionate qui di seguito sono scelte sia per le indicazioni bibliografiche, sia per le informazioni che forniscono sull'argomento in questione. C. Pellat, *Ḳāṣṣ*, in *Encyclopaedia of Islam*, IV, nuova ed., Leiden 1978, fornisce un'introduzione iniziale che si fonda su fonti arabe. I. Goldziher, *Muslim Studies*, S.M. Stern (cur.), I-II, New York 1973, pp. 149-59 (ed. or. *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle 1889-1890) presenta una disamina sui primi predicatori islamici e sulla nascita della predicazione popolare. L'aspetto scandaloso della narrativa popolare religiosa è rappresentato con toni vivaci in C.E. Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, I, Leiden 1976, pp. 15, 24-29. I vari generi di narrativa religiosa drammatica in Iran sono descritti da B. Bayżā'ā, *Namāyish dar Irān*, Tehran 1965, pp. 71-76. Le pratiche e la narrativa religiose šī'ite sono descritte in M. And, *The Muharram Observances in Anatolian Turkey*, in P. Chelkowski (cur.), *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, New York 1979, pp. 238-54.

WILLIAM L. HANAWAY, JR.

ṬŪSĪ, NĀṢIR AL-DĪN (597-672 eg. / 1201-1274 d.C.), più estesamente Muḥammad ibn Ḥasan, filosofo, teologo, matematico, astronomo e statista persiano šī'ita. Come spesso avviene nell'ambito della cultura e del periodo, notizie precise relative alla sua vita sono scarse e sono per di più offuscate da considerazioni politico-religiose. Nacque a Ṭūs (nell'Iran nordorientale; egli è quasi l'unico dei molti famosi nativi della città ad essere indicato con il semplice aggettivo *ṭūsī*), e apparteneva indubbiamente a una famiglia šī'ita, forse ismailita. A una precoce attitudine a tutte le discipline dell'epoca fece seguito la specializzazione in matematica, astronomia e filosofia, e in quest'ultima divenne un devoto studioso delle opere di Ibn Sīnā (Avicenna). Per un periodo imprecisato, ma probabilmente dai suoi primi vent'anni fino ai tardi cinquanta, fu al servizio dell'Ismā'īlīya in diverse parti dell'Iran, in particolare presso un colto governatore del Quhistān, e infine nella grande fortezza di Alamūt. Quando quest'ultima venne presa durante l'invasione mongola di Hūlāgū (nel 1257 circa), si inserì nel nuovo sistema politico come uno dei tanti musulmani šī'iti (e membri degli altri gruppi poco fedeli al vecchio regime) che aiutarono a condurre i Mongoli all'annientamento del califfato sunnita e a prendere il controllo della cultura e dei territori islamici. Durante gli ultimi otto anni di vita, tornò ad occuparsi di scienza ed ebbe il sostegno dei Mongoli in uno splendido osservatorio a Maragha, nella provincia persiana nordoccidentale dell'Azerbaigian. Qui realizzò lo *Zīǧ-i Il-Ḫānī* («Tavole di Il-Ḫani»: *Īl-Ḫān* era un titolo dei primi dominatori mongoli dell'Islam), un'autorevole serie di calcoli astronomici e astrologici. Si ritiene che nei suoi ultimi giorni si sia avvicinato al Sufismo. Morì a Bagdad, nell'odierno Iraq, che all'epoca era ancora un'importante metropoli culturale.

Oltre cento opere di lunghezza variabile, per lo più in arabo classico, lingua franca dei paesi islamici, sono comunemente attribuite a Ṭūsī, ma si ritiene che meno di venti siano sopravvissute più o meno integre (la bibliografia islamica è ancora piuttosto imprecisa, particolarmente in Iran, dove i migliori manoscritti sono spesso non catalogati, proprietà di privati). I suoi scritti riguardano tutti i suoi vari ambiti di interesse di cui si è detto sopra.

L'importanza di Ṭūsī nell'ambito religioso consiste in parte nel fatto che egli fu uno dei più acuti e istruiti teologi šī'iti, in parte nel suo modo di applicare idee e metodi filosofici essenzialmente non islamici a contesti e questioni islamiche, ma soprattutto nel suo diretto coinvolgimento nella crisi politico-religiosa della sua epoca. Dei suoi molti contemporanei celebri, qualcuno (per es. Sa'dī) cercò rifugio nei viaggi, nel totale isolamento e nell'attività letteraria, mentre altri (per es. Ǧalāl al-Dīn Rūmī) si immersero totalmente nella vita mistica. Ṭūsī può essere più propriamente paragonato a un intellettuale tedesco o russo, sensibile, incline alla religiosità, che in qualche modo rimase a galla nel mezzo delle tempeste dei decenni successivi al 1920, senza alcuna seria consapevolezza di aver perso molti dei propri sostegni morali. Le sue tarde parole di apologia per i compromessi che caratterizzarono la prima parte della sua vita possono essere sincere o meno, ma i lettori moderni potranno sentirsi più vicini a lui di quanto non lo fossero i loro predecessori.

BIBLIOGRAFIA

Non esistono ancora studi dedicati a Ṭūsī nelle lingue occidentali, sebbene si parli sommariamente di lui in diverse storie della letteratura, quali E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, I-IV, Cambridge 1925-1928, rist. 1953-1956; R. Levy, *Persian Literature. An Introduction*, London 1923, rist. Wesport/Conn. 1974; A.J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London 1958 e J.

Rypka, *Collection of Articles on Persian and Tajik Literature*, Praha 1967. Cfr. anche opere classiche di riferimento per l'islamistica, come *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934.

Le due opere di Ṭūsī edite, come ho già avuto modo di dire, sono persiane, entrambe di carattere filosofico e fornite di un soddisfacente apparato di riferimento. La prima opera è G.M. Wickens (cur. e trad.), *The Nasirean Ethics*, London 1964. Il titolo non rende giustizia all'ampiezza del contenuto, che tratta di filosofia, psicologia, sociologia, economia e politica, sempre nell'ambito di un orizzonte culturale islamico, ma spesso con una forte impronta personale. L'opera contiene anche un celebre esempio della sua apologia. Questa versione è stata poi usata come base per la prima edizione scientifica in persiano: M. Mīnovī et al., *Aḫlāq-i Nāṣirī*, Tehran 1977-1981. La seconda opera è Vl.A. Ivanov (cur. e trad.), *Rawḍatu't-Taslīm, Commonly Called Taṣawwurāt*, Leiden 1950.

G.M. WICKENS

'ULAMĀ' (i sapienti), gli studiosi di religione dell'Islam, i guardiani, i trasmettitori e gli interpreti delle sue scienze, delle sue dottrine e della sua legge. Essi sono inoltre i principali garanti della continuità della storia spirituale e intellettuale della comunità islamica. Il termine è generico e indica tutti coloro i quali coltivano le discipline religiose o adempiono a certe funzioni pratiche, come i giudici. [Vedi anche la tavola 1, con l'elenco dei titoli attribuiti agli *'ulamā'*].

Gli *'ulamā'* sono per definizione gli eredi dei profeti: la loro comparsa come gruppo distinto segue, dunque, la morte di Muḥammad e la conclusione della rivelazione. Il Corano, tuttavia, indica la necessità e la superiorità di una classe colta e, in numerosi versetti, elogia la virtù della conoscenza (*'ilm*). Il termine *'ulamā'* compare nella sura 35,28, anche se, ovviamente, con un significato diverso da quello che l'uso successivo gli ha conferito. Anche alcune espressioni come «gli uomini di solida scienza» (3,7), «quelli che prima ricevettero il Monito» (16,43), «coloro a cui fu data la scienza» (58,11) sono state interpretate come riferimenti agli *'ulamā'*. Numerose frasi del Profeta definiscono il compito e il rango degli *'ulamā'*: oltre ad essere «gli eredi dei profeti», vengono descritti come «i migliori della mia comunità», «i fiduciari dei profeti» (nel senso che sono i depositari delle leggi promulgate dai profeti), «i fiduciari di Dio per la sua creazione», «le lampade della terra» (in quanto essi dissipano le tenebre dell'ignoranza con la loro conoscenza) e «equivalenti ai profeti dei figli d'Israele» (per statura e autorità). L'autenticità di queste espressioni è stata messa in dubbio, ma il loro contenuto ha plasmato l'immagine degli 'ulamā' e il loro ruolo nella società musulmana.

Per incontrare alcuni precedenti della classe dei sapienti dell'Islam si può forse risalire all'*ahl al-ṣuffa* («la gente della panca»), un gruppo che solitamente si raccoglieva all'esterno della moschea di Medina per approfondire le conoscenze religiose e da cui ebbero inizio le linee di trasmissione dei primi autorevoli esegeti del Corano, della tradizione profetica e della legge. Altri precedenti possono ritrovarsi in alcuni individui che eccelsero in un particolare campo della conoscenza (come Ibn 'Abbās, descritto dal Profeta come «il più eccellente degli esegeti»). Ma soltanto nel IX secolo si costituì un gruppo ben distinto di sapienti, con il titolo di *'ulamā'*. Questo fenomeno si accompagnò all'elaborazione e alla differenziazione delle varie branche della scienza religiosa, all'enorme espansione dell'Islam al di fuori della penisola arabica e alla veloce conversione di popoli non arabi (molto alta fu la presenza di iraniani fra gli *'ulamā'* nel periodo di formazione del pensiero islamico). Ma la spinta maggiore per la comparsa degli *'ulamā'* come classe fu il desiderio della comunità di codificare le disposizioni della legge islamica, dal momento che l'interesse principale degli *'ulamā'* era proprio la legge, di cui tutti gli altri argomenti erano virtualmente delle appendici. La giurisprudenza è rimasta il nucleo del curriculum formativo degli *'ulamā'* fino ai giorni nostri.

Diverse spiegazioni sono state proposte per spiegare la comparsa della *madrasa*, l'istituzione scolastica preposta all'istruzione e alla formazione degli *'ulamā'*, ma, una volta formata e diffusa in tutto il mondo islamico, la *madrasa* rimase sostanzialmente stabile e la sua resistenza ai cambiamenti divenne uno degli elementi essenziali della capacità degli *'ulamā'* di essere i garanti

della continuità. La *madrasa* prevede una gerarchia di classi che vanno dal *mubtadi'*, il principiante, fino al *mudarris*, il professore di legge qualificato; gli stadi intermedi sono *mutawassiṭ* (intermedio), *muntahī* (finale), *mufīd* (docente), *mu'īd* (ripetitore) e *nā'ib mudarris* (professore supplente).

Due elementi costituiscono il nucleo dell'istruzione della *madrasa*: lo studio dei testi e il rapporto personale fra studenti e insegnanti. A partire dall'XI secolo, quando fu completata l'elaborazione della maggior parte della legge, furono i testi, piuttosto che gli argomenti trattati, a definire il programma scolastico. Il testo divenne oggetto di assimilazione, discussione, elaborazione, commento e critica, così che gran parte degli scritti degli *'ulamā'* riguardava glosse e commenti sui testi del corso di studi.

Il rapporto fra insegnante e studente rappresenta qualche cosa di più che la semplice trasmissione di una certa quantità di nozioni. Vengono infatti trasmessi anche una visione del mondo, un preciso metodo di pensiero e un senso di identità corporativa. Per questa ragione i contatti fra insegnanti e studenti sono regolati da precise norme di etica e di comportamento, codificate in un certo numero di manuali. I due elementi abbinati, il testo e l'insegnante, sono infine registrati in un documento, detto *sanad* oppure *iǧāza*, in cui viene attestata la competenza dello studente a insegnare vari libri ed è elencata la catena completa delle personalità autorevoli della scuola, a cui viene aggiunto il suo nome come ultimo anello di congiunzione.

Gli *'ulamā'* possono essere definiti come un'unità sociale, perché coltivano e trasmettono la cultura religiosa (oltre ad adeguare la loro vita a quella cultura: *'ilm* deve essere sempre complementare ad *'amal*, la «pratica») e sono preposti a una varietà di funzioni pratiche che li rende indispensabili alla società tradizionale. Oltre a predicare e a guidare le preghiere nella moschea (compito spesso delegato, nelle mosche più piccole e meno prestigiose, a studenti più giovani), essi agiscono da giudici, notai e testimoni in tutte le più importanti transazioni commerciali e civili, e ancora come arbitri nelle dispute popolari. Tutte queste attività creano una speciale familiarità fra loro e il resto della società (in particolare con la classe urbana mercantile e artigiana), che invece in genere manca nei rapporti fra lo Stato e i suoi sottoposti.

Nei primi tempi gli *'ulamā'* (come i sufi) non ricevevano, a quanto sembra, uno stipendio né chiedevano un onorario per le funzioni svolte, e ancora oggi alcuni *'ulamā'*, particolarmente in campagna, continuano a guadagnarsi da vivere svolgendo un'attività profana. Nonostante alcuni sospetti iniziali, divenne presto una consuetudine che gli *'ulamā'* chiedessero un compenso per le loro funzioni notarili e per i loro pareri legali (*fatwā*), e che accettassero uno stipendio, ricavato dalle donazioni fatte alle istituzioni scolastiche. Poiché questi stipendi non erano sempre generosi, era spesso necessario arrotondarli con entrate provenienti da qualche altra fonte: le biografie degli *'ulamā'* riferiscono molto spesso delle loro difficoltà materiali. Si racconta anche, tuttavia, di alcuni *'ulamā'* che hanno accumulato ingenti ricchezze, soprattutto quando la cultura religiosa e il prestigio divenivano eredità di famiglia.

La teoria politica islamica, soprattutto quella elaborata dalla corrente sunnita, finì presto per accettare le varie dinastie (spesso di origine militare) che, dal X secolo in poi, giunsero al potere nei territori islamici: la ribellione venne equiparata alla irreligiosità. Nonostante ciò, gli *'ulamā'* a volte agirono da portavoce dello scontento popolare. Era inoltre radicata la convinzione che gli *'ulamā'* dovessero evitare legami troppo stretti con lo Stato e i suoi rappresentanti, per poter mantenere quel grado superiore di religiosità su cui doveva fondarsi il loro insegnamento. Una tradizione, spesso citata, affermava che la successione che collegava gli *'ulamā'* ai profeti era condizionata dalla «mancanza di relazioni con il sultano». Coloro che mancavano a questo precetto furono aspramente criticati dal famoso al-Ġazālī (morto nel 1111) come «studiosi motivati dalla mondanità» (*'ulamā' al-dunyā*) o «studiosi del demonio» (*'ulamā' al-sū'*), di fronte agli «studiosi spiritualmente motivati» (*'ulamā' al-āḫira*), ossia coloro che evitavano ogni forma di connivenza con il potere politico. Qualche forma di rapporto con lo Stato era, tuttavia, inevitabile nel caso di attività – soprattutto nel campo dell'amministrazione della giustizia – che erano propriamente di competenza dello Stato: così sotto gli Ottomani tutti gli 'ulamā' divennero parte effettiva della burocrazia statale, perdendo del tutto la loro autonomia.

Si è spesso pensato che fra gli *'ulamā'* e i sufi, l'altra grande classe di specialisti religiosi della società musulmana, esistesse un attrito fondamentale e insanabile. I dati storici complessivi, invece, mostrano che esisteva una sorta di rapporto simbiotico fra di loro: mentre gli *'ulamā'* coltivavano lo *'ilm*, la conoscenza formale acquisita attraverso l'applicazione intellettuale, i sufi perseguivano la *ma'rifa*, la conoscenza interiore derivata dalla purezza di cuore. Gli *'ulamā'* erano detti «studiosi dell'essoterico» (*'ulamā' al-ẓāhir*) e i sufi «studiosi dell'esoterico» (*'ulamā' al-bāṭin*): la sfera della religione doveva comprendere armoniosamente gli interessi dei due gruppi. Il Sufismo veniva spesso insegnato nella *madrasa* e, per converso, i sufi riconoscevano l'autorità degli *'ulamā'* in materia giuridica. Dal XV secolo in poi si diffuse fra gli *'ulamā'*, specialmente in India e nel-

l'Impero ottomano, la consuetudine di affiliarsi a qualcuno degli ordini ṣūfī, in genere alla Naqšbandīya. Chi in questo modo affiancava la dottrina formale al Sufismo veniva chiamato «possessore di due ali» (*ḏū al-ǧanāḥayn*).

Nei tempi moderni l'autorità degli *'ulamā'* nella società musulmana ha generalmente perduto prestigio. La secolarizzazione crescente della legge e della cultura li hanno privati di molte delle loro più importanti funzioni, tanto che in alcuni casi sono divenuti poco più che dignitari stipendiati dallo Stato, con responsabilità unicamente di culto e cerimoniali: una mente ambiziosa e di una certa levatura ha oggi pochi stimoli per ambire al titolo di *'ulamā'*. Anche la comparsa di alcuni movimenti islamici che ignorano gli *'ulamā'*, o addirittura li criticano accusandoli di fallimento, di ristagno intellettuale e di passività politica, ha minato la loro posizione presso la massa dei credenti. In alcuni casi, tuttavia, gli *'ulamā'* hanno addirittura collaborato con questi movimenti critici nei loro confronti, come verso la fine del XX secolo in Siria, dove *'ulamā'* celebri si sono uniti ai Fratelli Musulmani. Alcune iniziative indipendenti di *'ulamā'* che si sono impegnati in politica fondando autonomi partiti, come il Nahdatul Ulama in Indonesia o la Ǧamī'at al-'Ulamā' nel Pakistan, non hanno avuto particolare successo. Un'eccezione, rispetto a questa generale tendenza a un'influenza sempre più limitata, è il caso dell'Iran, dove gli *'ulamā'* non soltanto hanno contrastato l'orientamento dello Stato verso la secolarizzazione, ma hanno anche guidato una rivoluzione vittoriosa e fondato una Repubblica islamica, grazie a numerosi fattori particolari, come l'autonomia organizzativa degli *'ulamā'* iraniani già nel periodo prerivoluzionario e il carisma personale dell'imam Khomeini. Non è da escludere che la spinta verso un rinnovamento dell'Islam possa aumentare in futuro il prestigio e la posizione degli *'ulamā'*.

TAVOLA 1. *Glossario dei titoli attribuiti agli* 'ulamā'.

Āḫūnd: titolo che in origine indicava studiosi di eccezionale merito, soprattutto in Iran. Fu in seguito svalutato, divenendo termine peggiorativo per indicare il livello più basso degli *'ulamā'*. Da esso è derivato il temine cinese *ahung*, che indica qualsiasi funzionario religioso musulmano.

Āyatollāh («segno di Dio»): titolo di origine recente, attribuito in Iran ai sapienti šī'iti del rango più elevato.

Faqīh: indicava in origine chi possedeva una conoscenza vasta e completa della religione. Con questo significato compare in numerosi racconti tradizionali, concernenti il Profeta, che si riferiscono alla condizione generale degli *'ulamā'*. In seguito finì per indicare uno specialista della giurisprudenza islamica (*fiqh*).

Ḥuǧǧat al-Islām («prova dell'Islam»): titolo in origine riservato ai sapienti di eccezionale levatura. Oggi indica, in Iran, gli studiosi di posizione inferiore al *muǧtahid*.

Imām Ǧum'a: la guida della preghiera collettiva del venerdì a mezzogiorno.

Ḫaṭīb: colui che pronuncia il sermone (*ḫuṭba*) del venerdì.

Marǧa'-i taqlīd («fonte di imitazione»): il *muǧtahid* che ogni fedele šī'ita deve seguire in tutti i dettagli della legge religiosa.

Mawlānā («nostro maestro»): titolo di rispetto per un sapiente anziano.

Mawlawī: variante del precedente, usato nell'Asia meridionale e in Afganistan per indicare qualsiasi funzionario religioso.

Muftī: giureconsulto che esprime opinioni vincolanti in materia giuridica.

Muǧtahid: colui che esercita l'*iǧtihād*, cioè la ricerca dell'interpretazione corretta per ricavare le norme giuridiche particolari dai princìpi della legge islamica.

Mullā: in origine probabilmente forma corrotta dell'arabo *mawlā* («maestro»), ha avuto la stessa storia semantica di *aḫūnd*.

Qāḍī: giudice che applica la legge islamica.

Šayḫ («anziano»): titolo di rispetto, usato specialmente nelle regioni di lingua araba, senza specifico riferimento all'esercizio di alcuna particolare funzione.

Šayḫ al-Islām: il principale dignitario religioso di una città musulmana in Iran e nell'Asia centrale; nell'uso ottomano: il capo di un'intera gerarchia di sapienti.

Wā'iẓ: predicatore.

[Vedi anche *IǦTIHĀD*; *MADRASA*; *MOSCHEA*; *QĀḌĪ*; e *ŠAYḪ AL-ISLĀM*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste una monografia che analizzi le origini, lo sviluppo, le funzioni e la condizione attuale degli *'ulamā'*. Per la formazione della *madrasa* e per gli aspetti fondamentali della tradizione pedagogica, cfr., tuttavia, G. Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981. Per l'evoluzione della *madrasa* sotto gli Ottomani, cfr. H. Atay, *Osmanlılarda yüksek din eğitimi*, Istanbul 1983. Dei tanti testi che tracciano le norme etiche che dominano l'esercizio dell'insegnamento e della cultura, ricordiamo Ibn Ǧamā'a, *Taḏkirat al-sāmi' wa-al-mutakallim fī adab al-'ālim wa-al-muta'allim*, Beirut 1974. Per i rapporti fra gli *'ulamā'* e lo Stato, in particolare per la sfida degli *'ulamā'* contro l'ingiustizia, cfr. lo studioso iracheno contemporaneo 'Abd al-'Azīz Badrī, *Al-Islām bayn al-'ulamā' wa-al-ḥukkām*, Medina 1966. L'organizzazione e le funzioni della gerarchia ottomana dei sapienti sono descritte in I. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*, Ankara 1984, 2ª ed. Cfr. infine G. Baer (cur.), *The 'Ulamā' in Modern History*, Jerusalem 1971; N.R. Keddie (cur.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley 1972; H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley 1969.

HAMID ALGAR

'UMAR IBN AL-ḪAṬṬĀB (assassinato nel 23 eg. / 644 d.C.), secondo califfo e fondatore dell'Impero arabo musulmano. Nato nella Mecca pagana, riconobbe la missione di Muḥammad come profeta di Dio prima dell'emigrazione (*hiğra*) della comunità musulmana a Medina. Più tardi Muḥammad ne sposò la figlia Ḥafṣa, il cui nome è legato alla collazione del Corano. La fama di 'Umar come califfo (634-644) risiede nel suo governo energico e nei suoi consigli scaltri durante l'espansione della comunità di Medina, che alla fine si trasformò in una struttura imperiale, sostituendo nel Medio Oriente il potere bizantino e quello persiano.

I racconti tradizionali lo presentano come l'iniziatore di un grande numero di istituzioni e di imprese, ma gli studiosi moderni non sono in grado di distinguere le azioni di 'Umar da quelle che vanno invece attribuite a periodi successivi. Egli adottò il titolo di Amīr al-Mu'minīn («consigliere dei credenti»), al posto del titolo di Ḫalīfat Rasūl Allāh («successore del Messaggero di Dio»), già utilizzato dal suo predecessore Abū Bakr: questa scelta indica certamente il sorgere di una comunità permanente, cosciente di sé, anche se non ancora la nascita di una carica politica chiaramente definita. Sembra sicuro che 'Umar inaugurò l'istituzione dei fondi di dotazione religiosi (*awqāf*, plurale di *waqf*), dapprima nelle proprie terre di origine, poi nei territori conquistati in Iraq, le cui rendite dovevano essere usate a beneficio delle future generazioni di musulmani. Probabilmente istituì anche le preghiere (*al-tarāwīḥ*) durante il Ramaḍān, il mese del digiuno, inaugurò il pellegrinaggio obbligatorio (*ḥağğ*) e fissò la Hiğra come inizio dell'era musulmana (622 d.C.). Di origine più incerta sono le punizioni specifiche per l'ubriachezza, l'adulterio e la satira eccessiva; particolarmente controversa è, infine, la cosiddetta Convenzione di 'Umar, che stabilisce le norme fiscali, religiose e civili riguardanti la popolazione non musulmana. Il documento è quasi certamente una miscellanea, in cui soltanto i regolamenti fiscali e religiosi appartengono al tempo di 'Umar.

BIBLIOGRAFIA

Una biografia di 'Umar del XV secolo è disponibile in inglese: al-Suyūṭī, *History of the Caliphs*, 1881, rist. Karachi 1977. Una breve nota biografica è la voce di G. Levi della Vida, in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953, rist. Leiden 1974. D.C. Dennett, *Conversion of the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge/Mass. 1950, riassume le diverse opinioni sulla Convenzione di 'Umar. Interessante anche H. Lazarus-Yafeh, *Umar b. Al-Khaṭṭāb – Paul of Islam?*, in *Some Religious Aspects of Islam. A Collection of Articles*, Leiden 1981 (suppl. a «Numen», 42).

DAVID WAINES

'UMAR TĀL (1794/7-1864), conosciuto nel Fūta come al-Ḥāğğ 'Umar ibn Sa'īd ibn 'Uṯmān di Gede; intellettuale e capo militare nel Sudan centrale e occidentale. Nato a Fūta Tōro, uno Stato di etnia Fulbe situato nel centro della vallata del fiume Senegal, 'Umar si costruì dapprima una solida fama compiendo il pellegrinaggio a Mecca e Medina per ben tre volte, negli anni 1828-1830. Negli stessi anni riuscì ad ottenere la carica di supremo rappresentante (*ḫalīfa*) in Africa occidentale dell'ordine islamico Tiğānīya, fondato in Africa settentrionale nel XVIII secolo. Con queste credenziali, 'Umar tornò in Africa occidentale, visitò le capitali dei principali Stati islamici, attrasse a sé un seguito di discepoli, donne e schiavi e si fece una reputazione come brillante studioso, operatore di miracoli e stratega militare. Buona parte di questa sua fama si consolidò durante un soggiorno di sette anni a Sokoto, la capitale della confederazione islamica della Nigeria settentrionale. Nel 1839, 'Umar si recò nell'entroterra del delta del Niger, governato da uno Stato islamico fulbe chiamato califfato di Hamdullāhi. Nel 1840, si stabilì nel Fūta Jalon, uno Stato anch'esso fulbe, nelle montagne della Guinea. Nella piccola città di Jegunko insegnò, organizzò la sua comunità nascente e completò la sua opera maggiore, *Rimāḥ*, che viene utilizzata ancora oggi nella formazione dei religiosi della Tiğānīya.

A partire dal 1846, 'Umar prese ad orientare il suo pensiero in direzione di un *ğihād* militare, o guerra contro gli infedeli. Avviò pertanto una campagna di reclutamento nella sua terra originaria, il Fūta Tōro. Poi spostò la sua comunità, ormai in piena espansione, a Dingiray, una località situata nella parte orientale del Fūta Jalon sotto il controllo del re di Tamba, di etnia mandinka. A Dingiray le armate di 'Umar ammassarono armi e costruirono fortificazioni, creando così le premesse per un conflitto con i Mandinka. Le vittorie che riportarono su Tamba nel 1852-1853 lanciarono il *ğihād*, consolidando la fama di 'Umar come capo militare e attirando migliaia di nuove reclute.

Successivamente 'Umar guidò le sue armate verso nord, nell'alta valle del fiume Senegal. Con un esercito di circa 15000 uomini sconfisse il regno di Kārta, governato da un'etnia bambara che dominava l'alta valle del fiume da decenni. Nel 1857, prese d'assedio Medine, uno stanziamento da poco creato dall'espansione francese, ma soffrì pesanti perdite da parte del governatore Louis Faidherbe, giunto dalla costa con nuove truppe. 'Umar allora radunò i sopravvissuti nell'est, e nel 1858-1859 tornò all'ovest per condurvi una intensa campagna di reclutamento lungo la vallata del fiume. Grazie al nuovo esercito, sconfisse il ricostituito regno bambara di Segu, nel Niger centrale, e mise la città omonima a capitale del suo esteso ma poco organizzato Stato.

Nel 1862, 'Umar guidò il grosso delle sue truppe contro il califfato di Hamdullāhi, per vendicarsi dell'alleanza che questo Stato aveva stretto con quello di Segu contro il *ǧihād*. Ottenne una vittoria iniziale, ma i Fulbe di Hamdullāhi, con l'appoggio degli ecclesiastici kunta di Timbuctù, si rivoltarono nel 1863 e annientarono le forze di 'Umar, che venne ucciso nel 1864. Il suo *ǧihād* a questo punto ebbe termine, ma la fragile forza politica che aveva creato durò fino alla conquista francese, un trentennio dopo. A capo di questo Stato, con capitale Segu, salì il figlio maggiore di 'Umar, Aḥmad, comunemente chiamato Amadu Šeku.

Lo schema di base del *ǧihād* di 'Umar consisteva nel reclutare uomini e nel procurarsi armi nelle regioni occidentali del Senegal e del Fūta Jalon, e di portare poi la guerra a oriente, contro i Mandinka e i Bambara. 'Umar contava particolarmente sull'appoggio dei musulmani delle regioni occidentali che, come lui, erano cittadini insoddisfatti degli Stati fulbe di Fūta Jalon, Bundu e Fūta Toro. Si batteva contro quelle popolazioni che, in linea generale, potevano essere classificate come non musulmane e responsabili di aver bloccato l'emergere dell'Islam nel Sudan occidentale. I Bambara di Segu, in particolare, erano noti per la loro fede «pagana». La campagna contro Hamdullāhi, invece, non faceva parte dell'originario progetto del *ǧihād*. Quando 'Umar decise di intraprenderla scrisse una lunga apologia per giustificare la sua azione, e il dissenso prodotto dal conflitto che vedeva musulmani contro musulmani, e Fulbe contro Fulbe, fu una spinta alla rivolta del 1863-1864.

La struttura di base del *ǧihād* di 'Umar contrasta sia con l'esperienza dei precedenti *ǧihād* guidati dai Fulbe sia con gli Stati (Sokoto, Hamdullāhi e i due Fūta) che ne derivarono. Lo schema precedente consisteva di rivoluzioni interne, dirette contro le classi dirigenti «pagane» o soltanto nominalmente musulmane, e di una successiva espansione all'esterno. Questo modello venne codificato negli scritti della classe dirigente sokoto e adottato da 'Umar stesso nei suoi scritti. Tuttavia, 'Umar non poteva guidare una seconda rivoluzione interna nella sua terra d'origine, e per questa ragione decise di reclutare sostenitori nell'ovest e di combattere invece nell'est. Fu autore di grandissimi successi militari, ma gettò poche basi per la creazione di un'amministrazione islamica o per rendere possibile l'integrazione o la conversione dei nuovi sudditi, tant'è che il suo ventennio di guerra ha lasciato impressioni discordanti: oggigiorno, in Senegal 'Umar è considerato l'eroe della crociata islamica, mentre in Mali è visto come un invasore che si serviva dell'Islam come pretesto.

Per i musulmani di tutte le confessioni dell'Africa occidentale, 'Umar costituì un precedente durevole: diede l'esempio di un'emigrazione (*hiǧra* in arabo, *fergo* in fulfulde) intesa a sfuggire all'espansione europea. Nella disperata campagna di reclutamento condotta nel 1858-1859, esortò i musulmani del Senegal a lasciare una terra che era stata «inquinata» dall'espansione francese. Il figlio Amadu seguì il suo esempio nell'ultimo decennio del XIX secolo, al tempo della conquista francese dell'interno, e altri capi musulmani, come il califfo del Sokoto nel 1903, agirono nello stesso modo: si spostarono verso est, lungo le vecchie strade di pellegrinaggio, in cerca di posti dove i fedeli potessero conservare la forma islamica dello Stato e della società.

BIBLIOGRAFIA

L'opera che tratta con maggior completezza la guerra santa di 'Umar Tāl è D. Robinson, *The Holy War of Umar Tal. The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford 1985. Il più completo resoconto delle condizioni governative successive all'intervento di 'Umar è B.O. Oloruntimehin, *The Segu Tukulor Empire*, London 1972, 2ª ed. 1978. Un'eccellente traduzione, corredata di note a commento, dell'apologia scritta da 'Umar per la sua campagna contro Hamdullāhi è S.M. Mahibou e J.L. Triaud, *Voilà ce qui est arrivé. Bayān mā waqa'a d'al-Ḥāǧǧ 'Umar al-Fūtī*, Paris 1983, mentre le prime opere di 'Umar sono state studiate da J.R. Willis, *Jihād fī sabīl-Allāh. Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth Century West Africa*, in «Journal of African History», 8 (1967), pp. 395-415.

DAVID ROBINSON

UMMA, termine arabo per «gruppo» o «popolo», usato nel Corano con il significato di «comunità religiosa». L'ideale di una *umma muslima*, una «comunità sottomessa a Dio», unificata, giusta e devota è centrale nella visione religiosa islamica. Abramo pregava affinché la sua posterità fosse una comunità di questo tipo (sura 2,127-29) e Muḥammad condivideva la visione di Abramo quando organizzò la sua *umma*. I fondamenti, i limiti e il carattere di questa *umma* in quanto entità religiosa e politica vennero fissati durante i primi secoli della storia islamica, che mantennero come esempio ideale e normativo la *umma* del tempo del Profeta e quella dei primi quattro califfi. Molti dei dibattiti contemporanei fra musulmani si incentrano su come realizzare nell'ordine politico questo ideale e su come rapportarlo con l'idea di nazionalismo.

Nel Corano. Forse perché connesso con la radice araba *umm*, «madre», e con *imām*, «capo», *umma* è in genere considerato un vocabolo estraneo sia all'ebraico che all'aramaico. Sebbene raro, l'uso ebraico del

termine suggerisce che *umma* entrò forse nella lingua araba per designare una confederazione tribale in Arabia. La forma aggettivale, *ummī* compare sei volte nel Corano, due volte riferita a Muḥammad (7,157 e 158). Per i musulmani il termine significa «illetterato», a indicare che il Corano non è di un autore umano, ma l'aggettivo probabilmente significa «privo di Scrittura, Gentile», riferendosi agli Arabi privi del testo sacro. Nelle rare occasioni in cui compare nella poesia araba preislamica, *umma* ha già il significato di «comunità religiosa».

Il termine compare sessantaquattro volte in sessantadue versetti coranici, rivelati nel periodo meccano medio e in quello tardo, e nel periodo medinese. Verso la fine del periodo medinese, il termine si riferisce esclusivamente alla *umma* dei musulmani, anche se le antiche connotazioni che provengono dalla storia della salvezza coranica non sono mai andate perdute. Secondo questa storia della salvezza, Dio, se lo avesse voluto, avrebbe fatto del genere umano una sola *umma* (16,93; 42,8); invece creò un certo numero di *umma*, ciascuna con i suoi caratteristici riti religiosi (22,34 e 67). La durata della vita di ciascuna *umma* è fissata da Dio (7,34) e molte sono già scomparse (2,134 e 141). La storia umana è perciò un ciclo che ripete continuamente la rivelazione divina a *umma* successive, ciascuna delle quali ha avuto un messaggero (16,36), testimone (4,41) o ammonitore (35,23s.), contro i quali si sono spesso sollevate opposizioni (29,18; 40,5) che, nel loro contrasto, si richiamavano alle pratiche religiose degli antenati (43,22s.). Una parte degli Ebrei e dei cristiani sono rimasti una *umma* retta (3,113), ma molti di loro si sono opposti alla rivelazione. La missione di Muḥammad era quella di concludere questo ciclo. Anche la *umma* di Muḥammad all'inizio subì questa vicenda di contrapposizioni, ma alla fine emerse come singolare (3,104), centrale (2,143) e suprema (3,110).

Nella «Costituzione di Medina», un accordo tra il Profeta e la popolazione di Medina fatto dopo il suo arrivo in città, nel 622, sia i musulmani meccani, sia quelli medinesi costituirono una sola *umma*, in cui vennero severamente ridimensionati i precedenti rapporti di fedeltà tra consanguinei. Non è chiaro se i sostenitori ebrei di Muḥammad fossero considerati appartenenti a questa *umma*, ma in una clausola posteriore gli Ebrei sono dichiarati parte di una comunità separata, con una religione separata (*dīn*).

Dieci anni dopo, al tempo della morte di Muḥammad, il termine *umma* indicava esclusivamente la comunità religiosa dei musulmani. Molto netta fu la rottura cosciente con i precedenti legami di parentela, allo scopo di fondare una comunità sulla base dell'identità religiosa. Sebbene Mecca e Medina avessero il posto d'onore, la comunità non si identificava con una specifica area geografica ed era potenzialmente da considerarsi nell'insieme. Al suo centro c'era un forte senso di egualitarismo e una spinta impellente verso l'ordinamento collettivo di tutto il genere umano.

La comunità di Muḥammad. L'espressione *umma muḥammadīya* («comunità di Muḥammad») non è coranica, ma divenne comune con lo stabilizzarsi del significato di *umma* nel senso di corpo separato fondato da Muḥammad. Tre aspetti fondamentali del concetto di *umma* di Muḥammad ebbero grandi conseguenze per la futura storia intellettuale e politica dell'Islam.

1. *Appartenenza*. I confini della *umma* erano potenzialmente aperti. Nel II secolo dell'era islamica (VIII d.C.) si intendeva che tutti i musulmani, arabi o meno, erano perfettamente eguali tra loro, posizione che affermava insieme l'egualitarismo e il carattere aperto della comunità. Nonostante alcuni movimenti tentassero di restringere la *umma*, la comunità finì per affermare che era errato mettere in dubbio la genuinità dell'adesione di un altro musulmano. A questo riguardo è interessante ricordare che nell'Islam non è mai esistito un rito per sancire l'entrata nella *umma*: chiunque ne diviene componente o per nascita o per sincera professione di fede.

2. *Responsabilità*. La *umma* ha, sotto diversi aspetti, una personalità giuridica. Essa garantisce, per esempio, la corretta interpretazione della legge divina, basandosi sull'autorità dell'affermazione del Profeta che «la mia comunità non concorderà mai su un errore». Alcuni doveri, come la difesa della *umma*, sono compito della comunità in generale, e non tanto dei singoli musulmani. Se alcuni componenti della comunità difendono la *umma*, allora il dovere è assolto. Nel Giorno del Giudizio le anime saranno radunate secondo le loro *umma* e il giudizio collettivo precederà quello individuale.

3. *Leadership*. Quando la sintesi religiosa e politica della *umma* della prima generazione di musulmani esaurì la sua spinta propulsiva, l'ideale della *umma muḥammadīya* sopravvisse come potente riferimento dell'identità collettiva, ma non come realtà politica. Tra i sunniti il comando della comunità fu diviso fra governanti e studiosi di religione (*'ulamā'*), i quali affermavano di essere la coscienza della *umma*, ma generalmente si tenevano lontani dalla politica. Gli šī'iti, pur fortemente convinti della possibilità di ristabilire il legame fra politica e religione in una *umma* riunita sotto i loro imam, in realtà non si discostavano dal compromesso dei sunniti che implicava una biforcazione *de facto* della *leadership*.

Il XIX secolo. Il 2 luglio 1798, alla vigilia dell'invasione dell'Egitto, Napoleone emanò un proclama con cui invitava i capi religiosi dell'Egitto a pregare per il progresso della *al-umma al-miṣrīya* («la nazione egiziana»).

Questo uso di *umma*, riferito a una comunità nazionale, socialmente integrata e territorialmente circoscritta, era in netta contraddizione con il significato tradizionale del termine. Sorsero due questioni: quale doveva essere il rapporto fra l'identità nazionale e quella religiosa per le nazioni musulmane con significative minoranze religiose, come i copti in Egitto? Qual era il posto delle comunità nazionali all'interno dell'antico ideale di *umma* musulmana? I tentativi di risolvere questi due problemi divennero gli argomenti principali del pensiero politico musulmano in risposta al colonialismo europeo.

Una possibilità era quella di abbracciare integralmente il concetto europeo di nazione e di nazionalismo. Rifā'ah Rāfi' al-Ṭahṭāwī (1801-1873), scrittore ed educatore egiziano, esaltò la nozione di *waṭanīya*, «patriottismo». Imbevuto di grande orgoglio per il passato dell'Egitto, al-Ṭahṭāwī propugnò una comunità nazionale di Egiziani, musulmani e copti insieme. La dominazione e il dispotismo stranieri avevano portato l'Egitto a uno stato di grave arretratezza, rendendo necessaria questa nuova idea di una *umma* egiziana. La riscoperta dell'orgoglio per il proprio *waṭan*, «patria», significava riportare l'Egitto alla sua passata grandezza e instaurare un governo veramente interessato al benessere del popolo.

Ǧamāl al-Dīn al-Afġānī (1839-1897), attivista musulmano nato in Iran, difese invece una soluzione panislamica. Di orientamento cosmopolita e con idee ben chiare sulle mire imperialistiche europee, al-Afġānī vedeva nell'Islam il fondamento della solidarietà fra tutti i popoli musulmani. Unita sotto un giusto governante, la *umma* poteva ritornare alla sua passata grandezza. Con l'aiuto di un *'ulama'* e con il ritorno alla verità dell'Islam, il giusto governante avrebbe alla fine riunificato l'intero mondo islamico e costituito la difesa più potente contro le minacce occidentali.

Muḥammad 'Abduh (1849-1905), *leader* religioso ed educatore egiziano, ripudiò il programma politico del suo ex collaboratore al-Afġānī. 'Abduh pensava che la *umma* necessitasse di una guida spirituale, possibilmente di estrazione araba. Con l'istruzione questa guida avrebbe purificato l'*umma*, moralmente e intellettualmente. Condizione questa imprescindibile per la rinascita del mondo islamico. 'Abduh era profondamente influenzato dall'ideale della comunità antica e dalla sua potenziale universalità, ma percepiva anche che un grande spazio poteva essere assunto dalle singole nazioni della *umma* islamica. Nel contesto egiziano in cui cercò di sviluppare l'operazione della rinascita musulmana, il suo pensiero è stato ripreso dal secolarismo liberale, dal nazionalismo arabo e dal fondamentalismo musulmano.

La rinascita dell'Islam. Le contraddizioni fra la tradizionale nozione musulmana di *umma* e la sua lettura moderna come «nazione» si sono esacerbate nel corso del XX secolo. I nazionalismi laici acquistarono la forza di ideologie capaci di legittimare e di galvanizzare le lotte nazionali per l'indipendenza, ma più o meno a partire dal 1967 si è assistito a una significativa rinascita della coscienza islamica nei Paesi musulmani, in larga parte motivata dalla constatazione che le diverse ideologie importate dall'Europa, come liberalismo, nazionalismo e socialismo, sono di fatto tutte fallite. I Paesi musulmani, inoltre, vedono la tirannia come la sfida più pericolosa che i popoli islamici devono affrontare e si sono resi conto che soltanto una società rigenerata dalla rivoluzione religiosa è capace di rovesciarla e fondare una società fondata sulla giustizia. Supporre che questa rinascita sia monolitica sarebbe un grave errore. Ma numerosi elementi di uniformità sono comunque presenti in questo variegato movimento, soprattutto se si considera la profonda influenza reciproca che ha collegato tra loro i suoi principali pensatori: Sayyd Quṭb (1906-1966), l'ideologo dei Fratelli Musulmani in Egitto, Abū al-A'lā Mawdūdī (1903-1979), il fondatore della Ǧamā'at-i Islāmī in Pakistan, e 'Alī Šarī'ātī (1933-1977), il maggiore ideologo della rivoluzione in Iran. Nel loro pensiero è assolutamente centrale il concetto di *umma*, di cui risaltano tre aspetti in particolare:

1. *Una nuova ǧāhilīya.* Il mondo islamico è minacciato dalle forze della *ǧāhilīya*, l'ignoranza pagana, rappresentata dagli idoli del nazionalismo, del materialismo e del dispotismo. La comunità islamica si trova nella stessa situazione degli Arabi alla vigilia della venuta del Profeta. Ora non è necessaria una nuova rivelazione, ma è urgente la ricostituzione della *umma* secondo il modello seguito dal Profeta. Questo processo richiede la formazione di un piccolo gruppo di volontari, poi il suo ritiro e infine la lotta senza frontiere contro le forze della *ǧāhilīya*, fino alla vittoria finale.

2. *Il dinamismo sociale.* L'organizzazione di una dinamica *umma* purificata è il motore della rivoluzione islamica. La *umma* guidata da *leaders* che sanno che cosa Dio si aspetta da loro potrà diventare la personificazione dei princìpi di giustizia e di solidarietà. La guida non è affidata ai tradizionali *'ulama'*, spesso imbrigliati dall'oscurantismo e legati alle forze del dispotismo; chiunque studi accuratamente i testi dell'Islam saprà, invece, discernere il programma per una società giusta.

3. *Uno Stato islamico.* Il segno della vittoria è l'edificazione di uno Stato islamico, di un governo completamente sotto la sovranità di Dio. Tutti i musulmani parteciperanno pienamente al governo di questo Stato attraverso la consultazione. La sovranità di Dio e il volere della *umma* terranno a freno il potere dei governanti di tali Stati. L'idea di uno Stato islamico cancella la bifor-

cazione della guida della *umma*, che è antica eredità della storia islamica, e riporta all'ideale della *umma* originaria. Essa pone anche fine al conflitto fra l'orientamento universale della *umma* e la spinta al nazionalismo, poiché vi sarà una pluralità di Stati islamici, ma proprio perché islamici non saranno contaminati dal nazionalismo. Questo è il concetto che si può riassumere nell'affermazione rivoluzionaria iraniana «l'Iran non è una patria [*waṭan*], è l'Islam». Poiché l'attesa dell'edificazione di un unico e universale Stato islamico potrebbe logorare le energie rivoluzionarie, sembra prevalere la strategia di costruire uno Stato islamico in ciascun Paese musulmano.

BIBLIOGRAFIA

Ch. Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image. From Its Origins to Aḥmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley 1972, analizza il concetto di *umma*, dal significato del termine nel Corano fino alla sua evoluzione nel pensiero politico egiziano, dal XVIII al XX secolo. Fr. Mathewson Denny, *The Meaning of* UMMAH *in the Qur'ān*, in «History of Religions», 15 (1975), pp. 34-70, considera le valenze dell'uso coranico, rivolgendo particolare attenzione agli studi precedenti. Per un ampio esame della Costituzione di Medina, cfr. R.B. Serjeant, *The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yaṯhrib Jews, and the taḥrīm of Yaṯhrib. Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 41 (1978), pp. 1-42. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, London e Evanston/Ill. 1961, propone varie considerazioni sociologiche sulla storia e sulla comunità islamiche. L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris 1954, 4ª ed. 1981, è uno studio della comunità islamica teologicamente informato. La migliore introduzione al pensiero politico islamico è E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge 1958. Per una panoramica sul pensiero moderno fino alla seconda guerra mondiale, cfr. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 2ª ed. Cambridge 1983. Specialmente per Turchia, Pakistan e India: W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957. H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London 1982, propone una indagine sugli sviluppi successivi, che si rivolge sia alle correnti šī'ite che a quelle sunnite. J.L. Esposito (cur.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford 1983, propone alcuni saggi introduttivi sulle principali figure del variegato fenomeno della rinascita islamica.

WILLIAM R. DARROW

UṢŪL AL-FIQH. La frase araba *uṣūl al-fiqh*, che significa letteralmente «le radici della comprensione», assume un senso più specifico nella letteratura classica dell'Islam: può essere tradotta con «fonti di legge» o con «princìpi di giurisprudenza». La prima espressione è da ritenersi preferibile perché esprime meglio il significato principale della frase, mentre la seconda trasmette un senso più ampio ed esteso. Bisogna rammentare che «legge» nell'Islam è un termine molto più generale che in Occidente: non si riferisce soltanto al codice civile e a quello penale, ma anche all'insieme delle norme che regolano il culto, l'igiene e altri aspetti della vita privata di ogni individuo. Raccomanda e disapprova alcune azioni, esattamente come ne richiede e ne proibisce altre, e se si incarica di sancire pene temporali per certi reati, le sue sanzioni estreme appartengono all'oltremondo.

Ci sono due termini arabi che possono essere resi con «legge»: *šarī'a* e *fiqh*. La *šarī'a* è la legge di Dio, immutabile, onnicomprensiva e trascendente. Strettamente parlando, il *fiqh* è la comprensione della legge di Dio che i giuristi acquisiscono attraverso lo studio teologico. Comunque, dato che è questa interpretazione della legge di Dio, esposta in norme concrete formulate dagli stessi giuristi, ciò che guida ogni giorno la vita dei musulmani, essa può essere a buon diritto considerata legge. Si tratta, in effetti, della cosa più vicina possibile a una legge positiva che viene ammessa dalla tradizione islamica. *Uṣūl al-fiqh*, quindi, indica, nel suo primo significato, le fonti della legge positiva, vale a dire le fonti della *prudentia iuris* umana concepita come una norma di comportamento. Una fonte (*aṣl*) è ciò da cui deriva qualcosa. La legge di Dio non può, in sostanza, derivare da qualche cosa, a differenza delle leggi umane.

La necessità di distinguere tra legge di Dio e legge positiva, intesa come espressione umana dell'interpretazione del volere divino, si fa evidente se riflettiamo sui casi in cui i giuristi sono in disaccordo sulla spiegazione delle regole. Sebbene alcuni giureconsulti musulmani accettassero un certo grado di relativismo, in base al quale una norma fondata sulla delibera di un dato giudice costituiva ai suoi occhi la legge di Dio, la maggior parte dei giuristi sunniti ribadiva l'assoluta uniformità e prevalenza di quella legge, per cui, se i giudici proponevano norme conflittuali, era evidente che tali norme non potevano essere tutte corrette e si doveva ammettere la possibilità di un errore. Tuttavia, i giuristi sunniti, dato che non riconoscevano alcuna autorità suprema che potesse risolvere eventuali contrasti fra di loro, erano obbligati a tenere in considerazione ogni legge proposta da un giudice qualificato sulla base di una diligente ricerca delle fonti di legge ugualmente valide e normative, anche se contraddittorie. Ciò che si richiedeva a una legge per poter essere considerata normativa, dunque, non era che fosse un'affermazione infallibile della legge divina, ma semplicemente che esprimesse l'interpretazione data a quella legge da un giudice qualificato. Ed è proprio la fallacia di tale interpreta-

zione che ci costringe a tracciare una chiara linea di demarcazione tra di essa e la legge di Dio, che ne è il suo oggetto.

La derivazione della legge positiva dalle giuste fonti è guidata da princìpi metodologici formulati con estrema attenzione, in modo da lasciare il meno possibile alla creatività umana. Questi princìpi, che sono in parte di tipo ermeneutico, in parte di critica testuale, in parte teologici, rientrano tutti negli ampi confini di significato del termine *uṣūl al-fiqh*. Essi, in congiunzione con le fonti di legge, costituiscono i «princìpi della giurisprudenza».

La teoria delle quattro fonti e la sua origine. Il pensiero giuridico musulmano sunnita classico elenca quattro fonti primarie di legge positiva: il Corano; la *sunna*, o consuetudine, del profeta Muḥammad; il consenso (*iğmā'*); la deduzione per via analogica (*qiyās*). Le prime tre fonti sono costituite, o sono comunque incarnate, da testi scritti, e in virtù di questo si possono definire come fonti materiali della legge positiva. Il Corano e la *sunna* del Profeta (di cui è rimasta traccia nella particolare letteratura che va sotto il nome di *ḥadīṯ*), grazie al fatto che discendono da un'ispirazione divina, godono di una considerazione che non è concessa al consenso: essi soltanto sono stati raccolti in *corpora* testuali concreti, definiti *nuṣūṣ*. Il consenso, anche se non è classificato nei *nuṣūṣ*, è comunque di necessità condensato in formulazioni verbali relativamente fisse, che possono ritenersi di tipo sostanzialmente testuale, o almeno simil-testuale, e vengono preservate *entro i confini* dell'ampia letteratura giuridica islamica. La quarta fonte di legge positiva, al contrario, è, diversamente dalle prime tre, un *metodo* per ricavare normative di legge da testi scritti in cui esse non sono espressamente contemplate; può essere descritta, di conseguenza, come una fonte formale di legge. Fintanto che il principio dell'analogia viene applicato rigorosamente, l'esclusiva autorità dei testi come fonti materiali della legge si mantiene valida: infatti, anche se la norma derivata può non essere compresa nel significato dei testi, si può comunque affermare che trovi la sua *base* in quegli stessi testi, e che quella base sia una norma analoga che ricade all'interno del loro senso. A queste quattro fonti di legge, la maggior parte dei teorici ne aggiunge altre «supplementari», di cui tratteremo in breve.

Il monumentale studio di Joseph Schacht sulle fasi iniziali dello sviluppo della giurisprudenza islamica (*Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1959) individuava nel famoso giurista Muḥammad ibn Idrīs al-Šāfi'ī (morto nell'820) l'autentico architetto della teoria delle «quattro fonti». Come Schacht ha dimostrato, Šāfi'ī formulò questa teoria in risposta all'interazione di due movimenti che da tempo si contendevano la supremazia nel processo di strutturazione della legge islamica. Il primo movimento era rappresentato da quelle che Schacht definiva «antiche scuole di legge»: queste scuole, situate nei principali insediamenti musulmani del periodo omayyade (661-750), in particolare a Kufa e a Medina, condividevano l'idea che il consenso dei giuristi fosse il depositario ultimo di una corretta disciplina legale, nonostante alcune differenze in altri ambiti. I rappresentanti di queste scuole, sebbene non sminuissero affatto la preminenza del profeta Muḥammad, che anzi aumentò con il succedersi delle generazioni, giunsero a vedere nelle norme su cui si era diffuso un ampio accordo il più fedele riflesso della *sunna* del Profeta. Le scuole antiche, quindi, finirono con l'identificare la *sunna* e il consenso degli studiosi di legge. In risposta a questo movimento, la seconda corrente, quella dei tradizionalisti (*ahl al-ḥadīṯ*), sosteneva che il consenso dei giuristi, ben lungi dal rappresentare adeguatamente la *sunna* profetica, fosse in realtà il prodotto della ragione umana e in quanto tale di nessun valore; la *sunna*, invece, era propriamente condensata soltanto nelle tradizioni formali (*aḥādīṯ*; letteralmente, «narrazioni») che citavano autentici detti o fatti del Profeta, accompagnati da liste (*isnād*) redatte da trasmissori accreditati. Pertanto, secondo loro, la *sunna* del Profeta si distingueva nettamente dal consenso dei giuristi. Sia le scuole antiche sia i tradizionalisti riconoscevano, come deve fare ogni musulmano, l'autorità del Corano, ma dato che il Libro non contiene molto materiale di natura specificamente legale, la questione della supremazia del consenso dei giudici o delle tradizioni formali del Profeta *dopo* il Corano era di cruciale importanza per lo sviluppo del pensiero giuridico musulmano. Lo stesso Šāfi'ī propendeva decisamente per il punto di vista tradizionale, ma allo stesso tempo, avendo una mentalità da giurista, come i membri delle scuole antiche presso i quali aveva studiato (e diversamente dai tradizionalisti, tanto preoccupati della devozione religiosa quanto privi di sensibilità per la materia legale), capiva la necessità di un qualche principio interpretativo legale che andasse oltre la stretta aderenza ai testi consacrati, se si voleva sviluppare la legge stando al passo con i crescenti bisogni della comunità. Šāfi'ī affermò, dunque, la validità della deduzione analogica, una tecnica interpretativa legale sviluppata fin quasi alla perfezione dalle scuole antiche; teneva separati, però, la deduzione analogica e il giudizio assolutamente individuale dei giuristi, che le scuole antiche ammettevano, almeno in qualche caso. Escludeva totalmente il giudizio individuale, come faceva, d'altro canto, con il consenso dei giuristi, che a suo dire, come già per i tradizionalisti, era il frutto della loro opinione personale. In sostituzione, tuttavia, ammetteva il consenso più gene-

rale dell'intera comunità musulmana, almeno sulle questioni essenziali. In questo modo, Šāfi'ī individuò quattro punti come princìpi complementari dell'interpretazione legale: il Corano, la *sunna* del Profeta trasmessa dalle tradizioni formali, il consenso della comunità nel suo complesso e la deduzione analogica da una qualsiasi delle fonti sudette. Sottolineando l'importanza dell'aderenza alla tradizione formale, che in quel periodo si stava rapidamente consolidando in un *corpus*, Šāfi'ī assicurò alla legge islamica una forte base testuale, introducendo nell'attività giuridica una dimensione di stabilità e previdibilità assai più notevole di quanto fosse mai stata in precedenza.

La teoria classica dei quattro maḏhab sunniti. Durante il III secolo dell'era islamica (all'incirca il IX secolo dell'era cristiana), le antiche scuole di legge cedettero il posto a un nuovo tipo di scuola, denominata *maḏhab*. Mentre le scuole antiche avevano una caratterizzazione di tipo essenzialmente regionale, raccogliendo tutti i giuristi di una specifica località, come Kufa o Medina, l'identità (e il nome) dei *maḏhab* veniva loro da singoli e autorevoli docenti di legge, che individuavano come fondatori e di cui propugnavano il nucleo dottrinale. Due «scuole personali» (la definizione è di Schacht) – quella ḥanafita e quella mālikita – si formarono a partire dalle antiche scuole di Kufa e Medina, all'interno delle quali erano nate come circoli di allievi di due importanti maestri, Abū Ḥanīfa a Kufa e Mālik bin Anas a Medina. L'emergere, dopo la morte di Šāfi'ī, di un'altra scuola che affermava di sostenere le sue idee diede ulteriore spinta allo sviluppo di questo nuovo tipo di scuola. All'inizio del X secolo esistevano già almeno sette scuole nell'ambito dell'Islam sunnita, ma soltanto quattro di esse sarebbero sopravvissute oltre il XIII secolo: la scuola ḥanafita, la mālikita, la šāfi'ita e la ḥanbalita.

Nonostante alcune differenze e a dispetto della diversità delle loro origini, i quattro *maḏhab* finirono per elaborare una versione comune della teoria delle quattro fonti, sovente definita come «teoria classica». Questa teoria si differenziava da quella di Šāfi'ī soprattutto per un aspetto: attribuiva al consenso tra i giuristi lo stesso peso del consenso dell'intera comunità musulmana, e dato che quest'ultimo era assai difficile da accertare, visto il diffondersi dei musulmani in terre ben lontane da Medina, luogo di origine, fu proprio il consenso tra i giuristi ad affermarsi come principio effettivo di interpretazione legale, pur con molte difficoltà di applicazione. In questo modo, la teoria classica favoriva il riemergere nel pensiero giuridico musulmano del principio portante delle scuole antiche, che Šāfi'ī aveva rifiutato. Nella nuova prospettiva, però, esso incarnava una posizione molto meno radicale di quella che aveva rivestito nella riflessione delle scuole antiche, dal momento che veniva subordinato non soltanto al Corano, ma anche all'ampio *corpus* della tradizione. La teoria classica, che da Šāfi'ī ereditava l'idea che l'autorità della *sunna* affondasse le sue radici nel Corano, si spinse fino a basare l'autorità del consenso su entrambe le fonti.

Le differenze tra i quattro *maḏhab* nell'ambito della teoria giuridica hanno a che vedere con i cosiddetti princìpi supplementari dell'interpretazione legale a cui si è fatto riferimento in precedenza. Di questi, due sono predominanti, ovvero quelli indicati mediante i termini *istiḥsān* («preferenza») e *istiṣlāḥ* («considerazione della pubblica utilità»). Il primo, riconosciuto dalla scuola ḥanafita, consente a un giurista di scavalcare una norma dedotta per via analogica da un testo a favore di un'altra norma, la cui dipendenza dal testo è meno ovvia ma che, secondo l'opinione personale del giurista, fornisce una soluzione più equa al caso in questione. Il secondo principio, nato all'interno della scuola mālikita, ma poi accolto anche da quelle šāfi'ita e ḥanbalita, permetteva a un giurista di formulare una norma sulla base di un effettivo contributo al bene comune (*maṣlaḥa*). Naturalmente, sorsero alcune discussioni circa l'estensione della nozione di «bene comune», fondate sulla convinzione che le linee guida si trovassero già nei testi, discussioni che culminarono in alcune profonde investigazioni sui «fini ultimi» (*maqāṣid*) della legge di Dio. Posto che *istiḥsān* e *istiṣlāḥ* sono princìpi molto affini, e giacché nessuno dei due, nella sua formulazione classica, implica un allontanamento cosciente dai testi a favore di un uso assolutamente autonomo della ragione umana, bensì si rivolge ai testi come guida ultima, possiamo considerare di scarsa importanza le differenze tra i *maḏhab* nei riguardi di questi princìpi.

L'ampio accordo a cui giunsero i quattro *maḏhab* sul piano teoretico favorì la tolleranza delle diversità nel campo della dottrina giuridica positiva. Si riconosceva che formulare norme legali sulla base delle fonti riconosciute era un compito assai arduo, destinato a portare spesso a risultati piuttosto approssimativi. Un giurista sufficientemente qualificato per svolgere questo compito veniva detto, in effetti, *muǧtahid* («colui che lotta»), e la sua attività si definiva, di conseguenza, *iǧtihād* («lotta»), mentre il risultato che ne derivava era classificato come «opinione» (*ẓann*). Le norme formulate dal *muǧtahid*, dunque, rappresentavano egregiamente la sua dotta opinione, raggiunta dopo aver strenuamente «lottato», circa le indicazioni delle fonti a proposito dei casi specifici che gli erano sottoposti. Riconoscere l'approssimazione di almeno parte della legge positiva elaborata dai giuristi, significava negare l'attaccamento dogmatico alla visione di uno qualsiasi dei *maḏhab* come l'unica valida espressione della legge divina.

Alternative alla teoria classica. Sebbene l'accoglienza della teoria classica da parte dei quattro *maḏhab* sunniti le assicurasse una posizione di indiscusso predominio nel vasto universo islamico, essa non monopolizzò del tutto il pensiero musulmano.

La teoria ẓāhirita. Tra i più antichi *maḏhab* sunniti, ma destinato poi a scomparire, quello ẓāhirita si fece portatore di una teoria legale interpretativa di tipo letteralista, diffusa soprattutto grazie agli scritti del suo più illustre rappresentante, Ibn Ḥazm di Cordova (morto nel 1064). Tale teoria, anche dopo la cessazione del *maḏhab*, avrebbe costituito una sfida continua alla teoria classica e sarebbe stata sempre tenuta in considerazione ogni volta che si fosse intrapreso lo studio delle opere di Ibn Ḥazm. Il tratto più caratteristico della teoria ẓāhirita era il suo deciso rifiuto della deduzione per via analogica. Il suo letteralismo era di tipo radicale ed esigeva una strettissima aderenza alle norme legali contenute nella lettera del testo, secondo quanto si poteva determinare unicamente attraverso gli strumenti offerti dalle discipline linguistiche arabe. La deduzione analogica era considerata eccessivamente speculativa, dato che, secondo gli ẓāhiriti, implicava un'interpretazione puramente umana di una norma di legge, anche qualora dicesse di ricavarne il fondamento (*'illa*) dai testi scritti; le leggi, a detta degli ẓāhiriti, non potevano essere oggetto in alcun modo della volontà dell'uomo. La presenza del lascito ẓāhirita nella tradizione legale islamica servì a promuovere una profonda riflessione tra i giuristi sulla fondamentale questione di che cosa costituisse il significato di un testo. Gli ẓāhiriti, nell'interesse di un maggior sviluppo legale, tendevano ad ampliare il concetto di significato fino a includervi gran parte di ciò che i quattro principali *maḏhab* ritenevano si potesse stabilire attraverso l'analogia, cosicché la disputa s'incentrò, almeno parzialmente, sulla giustificazione metodologica di una dottrina positiva comunemente accettata.

La teoria šī'ita. Una sfida ancora più decisa di quella ẓāhirita al pensiero dei quattro *maḏhab* venne dalle teorie sviluppate nell'ambito dell'Islam šī'ita, in particolare nel ramo degli imāmiti o duodecimani. Anche questi ultimi, come gli ẓāhiriti, respingono il procedimento deduttivo per analogia, ma la scuola di pensiero prevalente tra i duodecimani, quella degli uṣūliti, lo rimpiazza con la «ragione» (*'aql*) come quarta fonte di legge, racchiudendo in tale etichetta un certo numero di operazioni «razionali». Alcune di queste sono essenzialmente attività interpretative, e in quanto tali si ritengono «dipendenti» dai testi scritti, nel senso che non possono condurre a conclusioni estranee ad essi; altre operazioni, invece, sono del tutto autonome. Tra queste ultime, la più importante è la percezione razionale del bene e del male, una nozione derivata da un'antica scuola di pensiero musulmana, quella dei mu'taziliti, peraltro negata universalmente dai successivi pensatori sunniti.

Le altre tre fonti postulate dai *maḏhab* sunniti sono accolte, seppure con importanti modifiche, anche nella teoria dei duodecimani. La *sunna* del Profeta viene allargata alla *sunna* dell'«autorità infallibile» (*al-ma'ṣūm*), così da comprendere anche i detti degli imam, i capi spirituali della comunità, che vengono ritenuti non meno infallibili del Profeta. Quanto al consenso, che per i teorici duodecimani è il consenso generale dell'intera comunità, viene ridotto al ruolo di diffusore della dottrina dell'autorità infallibile; la stessa nozione di un consenso infallibile come ulteriore fonte materiale di legge in aggiunta al Corano e alla *sunna* del Profeta è vista come un'aberrazione sunnita originatasi con la proditoria scelta di Abū Bakr come primo califfo. Durante il lungo periodo che intercorre tra l'entrata del dodicesimo imam in uno stato di «occultamento» (che si riteneva fosse avvenuta nell'876) e il suo previsto ritorno, la comunità si regge sulla guida spirituale dei *muǧtahid*, i quali, benché non infallibili – anche quando siano in perfetto accordo – sono investiti, grazie alla loro superiore conoscenza del Corano e della *sunna*, di una «infallibile autorità» (come trasmessa dalle raccolte šī'ite di *ḥadīṯ*) che consente loro di portare avanti lo sviluppo della legge positiva in risposta alle necessità pubbliche. A differenza dei giuristi sunniti, però, i *muǧtahid* non si raggruppano in una pluralità di *maḏhab*, circostanza assai riprovevole nella prospettiva šī'ita, ma costituiscono un solo e unicamente valido *maḏhab*, quello degli imam e dello stesso Profeta.

'Ilm uṣūl al-fiqh. L'interesse per i metodi e i princìpi che regolavano la derivazione delle norme positive dalle fonti di legge diede origine a una specifica scienza islamica, denominata *'ilm uṣūl al-fiqh*, il cui compito era proprio quello di descrivere nel modo più dettagliato possibile quei metodi e princìpi, nonché di risolvere ogni questione che potesse nascere in rapporto ad essi. Questa scienza venne distinta dall'*'ilm al-fiqh*, la scienza della legge positiva in quanto tale. Dette discipline costituiscono i due rami principali di ciò che può essere definito, nel senso più ampio del termine, «giurisprudenza islamica».

Anche se Šāfi'ī, che pure abbiamo descritto come l'architetto della teoria delle quattro fonti, può essere additato anche come il fondatore dell'*'ilm uṣūl al-fiqh*, soprattutto in virtù del suo trattato, generalmente conosciuto con il titolo di *Risāla*, i principali promotori dello sviluppo di questa scienza per almeno un secolo dopo la sua morte furono alcuni importanti membri della scuola mu'tazilita, già ricordata in precedenza. Si può ravvisare, infatti, uno stretto legame tra lo sviluppo dell'*'ilm*

uṣūl al-fiqh e quello della teologia speculativa (*'ilm al-kalām*), fenomeno in cui fu decisivo il ruolo svolto dai mu'taziliti; e siccome i promotori delle due discipline furono sostanzialmente gli stessi, non sorprende affatto che il metodo di ricerca prevalente nella teologia speculativa, ossia quello dialettico, dominasse anche l'*'ilm uṣūl al-fiqh*. Dopo che la scuola teologica mu'tazilita fu oscurata da quelle «ortodosse», la aš'arita e la māturīdita, il successivo sviluppo dell'*'ilm uṣūl al-fiqh* fu assicurato dai teorici di tutti e quattro i *maḏhab*, i quali, in più di un caso, confluirono in queste due scuole più recenti.

È da notare, infine, che a dispetto della sua estrema completezza e sottile precisione, l'*'ilm uṣūl al-fiqh* venne messo in pratica soltanto di rado con lo scopo di produrre una nuova legge o di rivederne una già esistente. La maggior parte della dottrina legale dei quattro *maḏhab* fu elaborata ben prima che l'*'ilm uṣūl al-fiqh* raggiungesse una sua maturità, tanto che in buona misura si tratta, come ha mostrato Schacht, di un lascito delle antiche scuole giuridiche. I metodi e i princìpi teorizzati nell'*'ilm uṣūl al-fiqh* vennero pertanto considerati identici a quelli che si pensava fossero stati adoperati dai grandi maestri dei tempi antichi, in particolare dagli eponimi dei quattro *maḏhab*. L'*'ilm uṣūl al-fiqh*, almeno nella sua forma più matura, si limitò semplicemente ad articolare meglio quanto si riteneva fosse già implicito nelle opere dei grandi maestri. Allo stesso tempo, continuò ad essere una risorsa potenziale per chiunque osasse guardare in modo nuovo e autonomo alle dottrine legali ereditate, e volesse poi imbarcarsi in un nuovo *'iǧtihād* nello sforzo di emulare gli stessi maestri.

[Vedi anche *LEGGE ISLAMICA* e le biografie dei personaggi citati].

BIBLIOGRAFIA

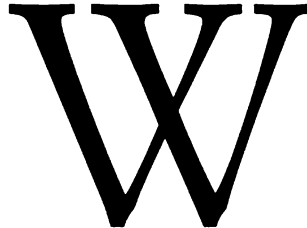
N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1971 (Islamic Surveys 2).

I. Goldziher, *The Ẓāhirīs. Their Doctrine and Their History*, W. Behn (cur. e trad.), Leiden 1971.

H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des šī'itischen Rechts*, Köln 1971.

J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

B. Weiss, *Interpretation in Islamic Law. The Theory of Ijtihād*, in «American Journal of Comparative Law», 26 (1978), pp. 199-212.

BERNARD G. WEISS

WAHHĀBĪYA. Gruppo islamico di rinnovamento fondato da Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (morto nel 1206 eg. / 1792 d.C.), diffuso ancora oggi nella penisola arabica. Il termine wahhābita fu in origine usato dagli oppositori del movimento, che lo accusavano di essere una nuova forma di Islam, ma con il tempo il nome divenne largamente accettato. Secondo gli insegnamenti di Ibn ʿAbd al-Wahhāb, tuttavia, il movimento non costituiva una nuova scuola, ma piuttosto una chiamata, una missione (*daʿwa*) per l'autentica realizzazione dell'Islam. I wahhābiti fanno spesso riferimento alla «missione dell'unicità di Dio» (*daʿwat al-tawḥīd*) e si definiscono «coloro che affermano l'unicità di Dio», o *muwaḥḥidūn*.

Formazione storica e contesto. I movimenti di rinnovamento hanno radici profonde nell'esperienza islamica. Il Corano e la *sunna*, cioè la pratica normativa del profeta Muḥammad, forniscono i criteri con i quali giudicare la fede e le azioni dei musulmani in qualsiasi epoca. Una interpretazione rigorosa di questi fondamenti ha spesso fornito la base per una forte sollecitazione riformista. La riforma wahhābita è uno fra i più famosi movimenti cosiddetti fondamentalisti. La si può intendere, più precisamente, come la continuazione della severa tradizione sunnita legata alla scuola giuridica ḥanbalita, basata sugli insegnamenti di Aḥmad ibn Ḥanbal (morto nell'855 d.C.).

Aḥmad ibn Taymīya (morto nel 1328) è uno studioso ḥanbalita le cui opere ebbero grande influsso sul pensiero wahhābita. Egli divenne famoso per l'avversione nei confronti di tutte quelle innovazioni devozionali e usanze religiose popolari che non trovavano giustificazione nel Corano o nella *sunna*. La sua predicazione, rivolta anche contro studiosi di grande fama, rese il suo lavoro controverso, laddove la sua abilità di polemista lo rese assai popolare.

Il nucleo del suo insegnamento era la «scienza dell'unicità di Dio» (*ʿilm al-tawḥīd*), che sottolineava la natura universale e l'unità del messaggio islamico. La razionalità, l'intuizione mistica e le prescrizioni giuridiche sono considerate parti di una singola unità. Ibn Taymīya rifiutava le affermazioni dei mistici islamici secondo cui «la legge» e «il sentiero [mistico]» erano in qualche modo disgiunti. Egli affermava, inoltre, la possibilità di una interpretazione indipendente (*iǧtihād*) da parte dei dotti, purché soggetta a regole ben chiare. Si oppose apertamente a quelle che considerava innovazioni nelle pratiche devozionali, come la visita ai sepolcri di personaggi famosi. Con questi e con altri temi Ibn Taymīya pose le basi per il futuro fondamentalismo sunnita.

La scuola ḥanbalita non ebbe un seguito di massa nel mondo islamico, ma in certe regioni alcuni gruppi di studiosi ḥanbaliti raggiunsero una significativa influenza locale. Una di queste regioni fu il Naǧd, nell'Arabia centrale, dove la tradizione ḥanbalita si sviluppò nelle città in cui risiedevano le famiglie dei più celebri maestri ḥanbaliti. Lo stile di vita locale nel Naǧd, tuttavia, non rifletteva uno spirito fondamentalista. La gente in generale continuava a credere che gli alberi e le rocce possedessero poteri spirituali e che i sepolcri dei santi fossero luoghi speciali di venerazione. Queste credenze erano, per i fondamentalisti islamici, manifestazioni di politeismo (*širk*) e dell'ignoranza dell'epoca preislamica (Ǧāhilīya).

Oltre che nel Naǧd, la scuola ḥanbalita si diffuse in

altre parti del mondo islamico nel XVIII secolo. Dopo il periodo di prosperità che, nei secoli XV e XVI, aveva caratterizzato i grandi Imperi islamici, a partire dal XVIII secolo i compromessi con le usanze religiose locali e le inefficaci organizzazioni politiche spinsero molti musulmani, dall'Africa occidentale all'Asia sudorientale, a sollecitare l'insorgere di movimenti di rinnovamento islamico. Il movimento wahhābita emerse proprio nel cuore di questa situazione.

La storia del movimento. La storia dei wahhābiti si può dividere in tre periodi, in ciascuno dei quali il movimento wahhābita è associato alla formazione di uno Stato e di una comunità di credenti. I tre periodi sono accomunati, tuttavia, dall'ispirazione religiosa wahhābita e dalla presenza della famiglia Sa'ūd a guida dello Stato.

L'epoca di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb. Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, nato nel 1703 nella città di al-'Uyayna in Arabia centrale, viaggiò molto e molto studiò. Lentamente si convinse della necessità di purificare le credenze e le pratiche musulmane, convinzione che divenne la missione della sua vita. Dapprima la missione prese la forma di una predicazione contro le pratiche religiose popolari e contro la Šī'a islamica, a Bassora e nell'Arabia orientale. Ritornato in patria per continuarvi la sua missione, dapprima ebbe il sostegno del governatore di al-'Uyayna, ma ben presto la sua severità e i suoi richiami alla purificazione suscitarono proteste ed egli fu obbligato ad andarsene. Ibn 'Abd al-Wahhāb si spostò allora a al-Dar'īya, governata all'epoca da Muḥammad ibn Sa'ūd. Nel 1744 i due uomini formarono un'alleanza, destinata a essere la base sia degli Stati sauditi, sia del movimento wahhābita. L'uomo di governo e il maestro religioso cooperarono insieme per la creazione del primo Stato saudita-wahhābita. [Vedi *IBN 'ABD AL-WAHHĀB*].

La morte di Ibn Sa'ūd nel 1765 e quella di Ibn 'Abd al-Wahhāb nel 1792 non fermò la diffusione della missione religiosa, né dello Stato. La guida politica rimase nelle mani della famiglia Sa'ūd, mentre la famiglia di Ibn 'Abd al-Wahhāb, in seguito chiamata «la famiglia dello šayḫ», o Āl al-Šayḫ, conservò la posizione di guida intellettuale nella storia successiva dello Stato e del movimento. All'inizio del XIX secolo la comunità saudita-wahhābita controllava la maggior parte della penisola arabica e le città sante di Mecca e di Medina. Questa posizione di predominio e gli attacchi contro i territori ottomani in Iraq e in Siria provocarono, tuttavia, una reazione: il sultano ottomano ordinò al governatore egiziano, Muḥammad 'Alī, di avvalersi del suo esercito da poco riformato per eliminare i wahhābiti. Nel 1812 l'esercito egiziano conquistò Medina e nel 1818 prese la capitale saudita di al-Dar'īya. Con questa disfatta si concluse il primo periodo della storia wahhābita.

Il secondo Stato saudita-wahhābita. L'esercito egiziano non rimase a lungo nell'Arabia centrale e i capi sauditi ben presto ricostituirono il loro Stato con una nuova capitale, a Riyadh. Le figure chiave di questa restaurazione furono un pronipote di Muḥammad ibn Sa'ūd, Turkī (morto nel 1834) e suo figlio Fayṣal (morto nel 1865). Anche se ridotto rispetto al precedente, il nuovo Stato riprese la missione politica e religiosa di quello originario. Elemento importante dell'eredità wahhābita fu l'impegno di amministrare e consolidare, nel XIX secolo, un efficiente Stato fondamentalista. Nell'ultimo quarto del XIX secolo la famiglia saudita al potere fu tormentata da divisioni interne e, nei contrasti seguiti alla morte di Fayṣal, altri capi cominciarono a prendere il controllo delle terre saudite. Dopo il 1890 la famiglia Sa'ūd fu obbligata all'esilio e questo evento segnò la fine del secondo Stato.

La rinascita nel XX secolo. Il terzo periodo della storia wahhābita cominciò nel 1902, quando un giovane principe saudita, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Raḥmān, spesso chiamato Ibn Sa'ūd (1879-1953), riconquistò Riyadh. Con una serie di audaci mosse diplomatiche e militari, 'Abd al-'Azīz riprese sotto il suo controllo molte delle terre del primo Stato saudita. La fase finale si concluse negli anni '20 quando, finalmente, anche Mecca e Medina ritornarono sotto il controllo saudita-wahhābita. L'espansione territoriale si fermò, ma il nuovo Stato wahhābita continuò a rafforzarsi.

Lo Stato del XX secolo poggia sulla sovranità saudita e sulla missione religiosa wahhābita. 'Abd al-'Azīz aderì in piena coscienza agli insegnamenti wahhābiti, e la Costituzione dello Stato è basata sul Corano. La «famiglia dello šayḫ» e i principali maestri hanno un ruolo importante come consiglieri e garanti della legittimità dello Stato. All'inizio estendevano la loro autorità anche sull'amministrazione dello Stato, ma in seguito limitarono la loro attività al campo dell'istruzione tradizionale e dell'interpretazione giuridica. La chiave del successo militare saudita fu la creazione degli Iḫwān, soldati tribali organizzati in speciali insediamenti come guerrieri della fede. Un anno critico per lo sviluppo dello Stato fu il 1929, quando gli Iḫwān insorsero, senza successo, contro la politica, giudicata troppo pragmatica, di 'Abd al-'Azīz. Poiché il programma wahhābita si identifica di fatto con lo Stato saudita, i destini della scuola religiosa e dell'istituzione politica finiscono per coincidere. Nel corso del XX secolo, quindi, l'ispirazione pragmatica dello Stato saudita divenne caratteristica anche del movimento wahhābita. Nel quadro dei movimenti riformistici islamici, tuttavia, lo Stato saudita ha continuato a riflettere il suo originario orientamento fondamentalista.

Dopo il consolidamento della monarchia saudita, il

tono predominante del movimento wahhābita si è notevolmente modificato. Il linea generale, il fondamentalismo opera per cambiare l'ordine sociale esistente e non esprime affatto tendenze conservatrici. Il successo di 'Abd al-'Azīz e dei suoi successori nella creazione di uno Stato relativamente prospero, tuttavia, ha favorito una politica assai più pragmatica e conservatrice. Pur rimanendo nella tradizione di Ibn 'Abd al-Wahhāb, il movimento wahhābita nel XX secolo si è trovato a operare nel quadro di uno Stato modernista. Una delle principali cause di questa evoluzione è la consistenza delle entrate petrolifere dell'Arabia Saudita. Lo sfruttamento delle risorse petrolifere cominciò durante il regno di 'Abd al-'Azīz, e il Paese divenne uno dei più importanti esportatori durante il regno del figlio e dei suoi successori, Sa'ūd (che ha regnato dal 1953 al 1964) e Fayṣal (sovrano dal 1964 al 1975). Oggi la politica saudita si sforza di realizzare la sua fondamentale vocazione integralista all'interno di uno Stato prospero e moderno. Di questo sforzo è un esempio il programma in dieci punti di Fayṣal, presentato nel 1962, che, come le successive politiche dei suoi eredi, H̱ālid (sovrano dal 1975 al 1982) e Fahd (regnante dal 1982 a tutt'oggi), afferma che uno Stato moderno può basarsi sul Corano e sulla *sunna*.

Idee e concetti fondamentali. Nonostante lo sviluppo di un'ideologia sempre più pragmatica, le concezioni fondamentali del programma wahhābita sono rimaste inalterate. L'unicità di Dio, o *tawḥīd*, è alla base di tutti gli scritti wahhābiti. Si tratta di una affermazione della natura onnicomprensiva della formula «non c'è dio se non [l'unico] Dio». L'unicità di Dio implica che anche la sfera dell'azione politica ed economica è soggetta a Dio, come lo è la sfera della fede. Qualsiasi azione o credenza che sembri riconoscere autorità ultima o potere spirituale a qualche cosa di diverso da Dio diventa immediatamente politeismo.

Nel XVIII secolo il concetto di *tawḥīd* fu spesso utilizzato da una serie di movimenti impegnati nella critica contro il culto dei santi e altre tradizioni religiose popolari. Nel periodo di consolidamento dello Stato, sotto Turkī e Fayṣal, il *tawḥīd* costituì la base concettuale per numerose decisioni giuridiche e religiose. Al fondamentalismo pragmatico dello Stato saudita del XX secolo, infine, il principio dell'unicità di Dio fornì una giustificazione religiosa per ogni aspetto del programma politico, sempre orientato in direzione musulmana.

Un altro concetto fondamentale del programma wahhābita è l'*iǧtihād*, cioè il ragionamento informato e indipendente, che deve guidare ciascuno, attraverso una preparazione adeguata, a fondare le proprie opinioni sull'analisi diretta del Corano e della *sunna*. Chi compie questo genere di analisi servendosi dell'*iǧtihād* non è obbligato ad accettare le conclusioni dei grandi maestri medievali; anzi, la cieca adesione agli insegnamenti di questi maestri può essere considerata politeismo.

I wahhābiti, tuttavia, insistendo sullo *iǧtihād*, non si sono spinti fino a rifiutare per intero la cultura islamica medievale. Al contrario, si sono mantenuti all'interno della tradizione ḥanbalita, pur considerandosi liberi di spingersi, a volte, oltre i suoi limiti. Nel pensiero di Ibn 'Abd al-Wahhāb questa flessibilità ha aperto la strada a un rifiuto del misticismo ṣūfī assai più energico di quello che normalmente oppongono gli ḥanbaliti. Ha anche concesso agli šayḫ una maggiore libertà per sviluppare la politica islamica del primo Stato saudita-wahhābita e, negli anni seguenti, ha offerto ai wahhābiti la possibilità di adattarsi ai cambiamenti dell'era moderna.

Un secondo gruppo di idee e di concetti fondamentali riguarda alcuni aspetti della vita che vengono rifiutati dai wahhābiti: tra essi l'innovazione (*bid'a*), l'idolatria o politeismo (*širk*) e l'ignoranza colpevole (*ǧāhilīya*). Questi concetti costituiscono in qualche modo il contrappunto rispetto alle posizioni positive espresse dal *tawḥīd* e dall'*iǧtihād*. Il rifiuto dell'innovazione non coincide, tuttavia, con il rifiuto di tutti i cambiamenti. Il movimento wahhābita, del resto, era nato con la vocazione a un grande rinnovamento della società. I wahhābiti, in sostanza, si oppongono alle innovazioni per le quali non si riesce a trovare una giustificazione nel Corano o nella *sunna*. In questo modo molte pratiche di devozione medievali sono state respinte in quanto «innovazioni». Per altro verso, l'esercizio dell'*iǧtihād* può giustificare qualunque cambiamento risulti in qualche modo compatibile con i limiti dell'Islam.

L'idolatria e l'ignoranza colpevole costituiscono una violazione del *tawḥīd*: sono i segnali del vero miscredente. Nei primi tempi della missione wahhābita l'accusa di idolatria e di ignoranza si rivolgeva in genere contro aspetti concreti, quali il culto dei santi e la venerazione rivolta agli alberi e alle pietre, e per l'ignoranza esplicita dei comandamenti coranici. Nel XX secolo, invece, questi concetti sono stati ampliati fino a includere tutte le ideologie considerate atee (come ad esempio il comunismo). Originariamente la cosiddetta Età dell'ignoranza (*ǧāhilīya*) era il periodo precedente all'epoca di Muḥammad. Nel moderno pensiero fondamentalista, invece, il concetto di *ǧāhilīya* è stato allargato fino a includere il rifiuto esplicito della guida fornita dal Corano e dalla *sunna* all'esistenza degli uomini. Si tratta di una sfida che rende gli uomini miscredenti: contro di essa i musulmani della tradizione wahhābita sono chiamati al combattimento.

Effetti e significati. La fondazione dello Stato saudita-wahhābita nella penisola arabica rappresenta l'ere-

dità concreta e l'effetto principale del movimento wahhābita. Fin dal XVII secolo i wahhābiti hanno rappresentato lo spirito fondamentalista nei territori centrali dell'Islam, istituendo la tradizione di una comunità basata sul Corano e sulla *sunna*. Il significato del movimento, tuttavia, va ben oltre lo Stato. Nel rigore del loro attaccamento alla missione di rinnovamento, i wahhābiti hanno costituito un esempio di ciò che era ed è possibile. La realizzazione della chiamata al rinnovamento ha contribuito alla spinta generale al fondamentalismo nel XVIII secolo. Alcuni musulmani sono stati ispirati direttamente dagli insegnamenti wahhābiti, altri sono stati indirettamente influenzati da questa spinta generale. La fama dei wahhābiti si è diffusa a tal punto che qualsiasi movimento di riforma rigorosamente fondamentalista ha finito per essere chiamato «movimento wahhābita».

I wahhābiti costituiscono il più celebre esempio di un movimento musulmano che esige il rigido riconoscimento dell'unicità di Dio, con tutte le implicazioni sociali e morali che ne derivano, e che sostiene la costruzione di una società fondata sull'interpretazione severa e indipendente dei princìpi dell'Islam. Questo messaggio ha ispirato numerosi movimenti, che vanno dalle guerre sante alle varie revisioni moderniste delle formulazioni medievali. In occasione della rivoluzione fondamentalista šī'ita che ha agitato l'Iran a partire dal 1979, il movimento wahhābita, grazie alle sue tendenze più pragmatiche, è risultato un elemento di moderazione e di conservazione, di fronte a tendenze di revivalismo islamico estremamente radicali. I wahhābiti, intesi sia come seguaci del movimento vero e proprio sviluppatosi nella Penisola arabica, sia come affiliati a movimenti genericamente di «ispirazione wahhābita», hanno avuto e continuano ad avere un ruolo significativo nella storia moderna dell'Islam.

BIBLIOGRAFIA

Tra le fonti primarie che documentano la storia e gli insegnamenti del movimento wahhābita, sono di particolare interesse le opere di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, poche delle quali, tuttavia, sono state tradotte: il loro elenco in 'Abd Allāh al-Ṣāliḥ al-'Uṯaymin, *Al-Šayḫ Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, ḥayātuhu wa-fikruhu*, Riyadh 1979. Un'ampia raccolta di responsi giuridici e di lettere di alcuni importanti capi wahhābiti del XIX secolo è *Maǧmū'at al-rasā'il wa-al-masā'il al-naǧdīya*, Il Cairo 1927. Due importanti esposizioni storiche sono: 'Uṯmān ibn Bišr, *Kitāb 'unwān al-maǧd fī ta'rīḫ Naǧd*, Mecca 1930; e Hasan ibn Ġannām, *Rawḍat al-afkār*, Bombay 1919.

Tra le fonti secondarie, altrettanto importanti, cfr. H.St. John Philby (collaboratore di 'Abd al-'Aziz Ibn Sa'ūd), *Arabia*, New York 1930. Sugli ḥanbaliti e su Ibn Taymīya e il suo influsso cfr. H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takì-d-Din Ahmed ibn Taymīyya*, Il Cairo 1939. La vita di Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb è ricostruita nel saggio (sopra citato) di al-'Uṯaymin. Sul secondo Stato saudita-wahhābita cfr. RB. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, New York 1965, 1980. Per il XX secolo cfr. R. Lacey, *The Kingdom. Arabia and the House of Saud*, New York 1981; J.S. Habib, *Ibn Sa'ūd's Warriors of Islam*, Leiden 1978; Christine M. Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia*, Baltimore 1981, Ann Arbor 1993 (con un'ottima sintesi degli insegnamenti wahhābiti); A.S. Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder 1985, London 1989.

JOHN O. VOLL

WALĀYA, o *wilāya*, sostantivo arabo, da una radice *wly*, i cui significati di base sono «amicizia, assistenza» e «autorità, potere». Nozione fondamentale della vita sociale e spirituale islamica, il termine viene usato con una complessa varietà di significati relativi alla funzione, posizione, autorità o ambito dell'autorità di un *walī* (pl. *awliyā'*, «parente stretto, alleato, amico, aiutante, tutore, protettore, santo»); un *mawlā* (pl. *mawālī*, «cugino, parente, alleato, cliente, protettore, maestro»); o un *wāli* (pl. *wulāh*, «amministratore, governatore, governante»). In persiano assume la forma *valāyat*, *vilāyat*; in turco la forma *vilayet*.

Spesso si distingue fra *walāya* e *wilāya*, preferendo la seconda forma per esprimere «potere», «autorità», o «ambito dell'autorità» (per esempio riferendosi alla suddivisione politica di un territorio). Tuttavia la vocalizzazione non è in genere indicata nei testi, e i lessicografi classici arabi non sono unanimi su questo punto.

Nel Corano. Sebbene il sostantivo *al-walāya*, così vocalizzato secondo il testo unificato, compaia soltanto due volte nel Corano (sure 8,72 e 8,44), in oltre duecento altri casi troviamo derivati della radice *wly*. Più frequentemente vengono usate le forme verbali *wallā* e *tawallā* nel senso di «volgere» la schiena o il volto – propriamente o metaforicamente parlando – a qualcuno o a qualche cosa (per esempio a un esercito nemico, a un luogo sacro, a un messaggio profetico: Dio stesso «si volge verso» oppure «si prende cura di» un fedele, come in 7,196 e 45,19).

Le forme nominali *walī* e *mawlā* sono usate, senza distinzione apparente, per due persone in stretto rapporto sociale tra loro, come congiunti o alleati, ma anche per indicare il rapporto tra Dio e uomo. Un *walī* (o un *mawlā*) può accampare certi diritti di eredità e ha alcuni doveri e la responsabilità di assistere un alleato contro i nemici, come nel caso di rappresaglia per l'uccisione ingiusta di un congiunto (*wilāyat al-dam*; vedi sura 17,33). L'eredità e l'assistenza da un *walī* possono essere anche di carattere spirituale, come nella versione co-

ranica della nascita di Giovanni Battista, che sembra riecheggiare l'idea messianica implicita nel tema: Zaccaria, non avendo un figlio (naturale) e temendo, quindi, le pretese dei suoi *mawālī* (eredi secondari, forse sacerdoti suoi colleghi), chiede a Dio di dargli una «buona progenie» (3,38), un «*walī*, per la tua potenza, che sia mio erede ed erede della gente [del sacerdozio?] di Giacobbe» (19,5s.).

In modo simile in 4,75, ma senza la nozione di parentela ed eredità, gli oppressi (i musulmani meccani), abbandonati dopo l'emigrazione del profeta Muḥammad, chiedono a Dio di portarli fuori «dalla città d'iniqui» e di procurare loro «un *walī* per tua grazia, per tua grazia un alleato [*naṣīr*]» (vedi anche 17,80). Secondo la sura 41,28-31, i nemici di Dio dimoreranno per sempre nel fuoco, mentre gli angeli discenderanno sui giusti come loro «amici [*awliyā'*] nella vita terrena e nella vita delll'Oltre», così che non avranno timore. Infatti, secondo 10,62, gli «amici di Dio [*awliyā' Allāh*, ossia i fedeli] non avranno timore», un versetto spesso citato dai manuali ṣūfī.

La posizione unica di Dio come il più potente amico e soccorritore «*walī nāṣīr*» dell'uomo è uno dei temi fondamentali della predicazione coranica e numerosi versetti insistono sul concetto che chi «volge le spalle» (per esempio 9,74) o «viene allontanato da lui» (per esempio 18,17) non ha *walī* (42,8) o *mawlā* (47,11), non ha, cioè, nessuno a cui rivolgersi per ricevere soccorso o guida. Lo stesso messaggio proviene dalla parabola del ricco ma infedele possessore di due giardini e del suo compagno, povero, ma timorato di Dio (18,32ss.), che chiude uno dei due versetti coranici in cui compare *al-walāya*: il ricco sarà il perdente, nonostante la prosperità dei suoi giardini e la potenza del suo clan, perché «qui solo a Dio, la Verità, spetta la *walāya* [protezione]» (18,44).

Mentre questo versetto riflette l'atteggiamento del profeta Muḥammad durante i primi momenti della sua carriera, cioè quello di un «ammonitore» religioso rivolto a Mecca, l'altro versetto in cui compare *al-walāya* (8,72) riflette la situazione immediatamente successiva alla sua emigrazione (*hiğra*) del 622 d.C. da Mecca a Medina, dove cominciò a organizzare la sua comunità. Il versetto definisce il rapporto fra tre gruppi di credenti (musulmani) in termini di *walāya*: 1) quelli che emigrarono e «combatterono sul sentiero di Dio»; 2) quelli che diedero loro asilo (a Medina) e li aiutarono; e 3) quelli che non emigrarono. Secondo questo versetto, i primi due gruppi, che furono poi chiamati rispettivamente emigranti (*muhāğirūn*) e soccorritori (*anṣār*) – il nucleo della futura comunità musulmana (*umma*) – sono alleati e amici gli uni degli altri (*awliyā'*), mentre «coloro che hanno creduto, ma non sono emigrati, voi non avete alcun rapporto di *walāya* [oppure: non vi dovete curare della loro *walāya*] finché non emigrino anch'essi».

L'interpretazione tradizionale di questo versetto si riferisce a cerimonie di «affratellamento» (*mu'āḫāh*), che avrebbero avuto luogo fra gli emigranti e i loro soccorritori medinesi. Questo avvenimento doveva cancellare gli antichi legami di *walāya* fra gli emigranti e i loro parenti di sangue rimasti a Mecca, una misura radicale che fu in seguito abrogata o modificata con i versetti 8,75 e 33,6, che affermano: i parenti di sangue sono «più vicini [*awlā*] gli uni agli altri nel decreto di Dio». A proposito di questo «affratellamento», W. Montgomery Watt suggerisce che « Muḥammad era pronto a usare il principio di parentela per aumentare la coesione della sua comunità religiosa a Medina» (*The Charismatic Community in Islam*, in «Islam» 7, 1960, p. 84). Tuttavia, poiché innanzitutto non è chiaro chi fossero «coloro che hanno creduto, ma non sono emigrati», i legami di *walāya*, da ignorarsi «finché non emigrino anch'essi», potrebbero essere quelli di amicizia o alleanza e non quelli di parentela, come suggerisce, del resto, il brano parallelo di 4,89.

In ogni caso, gli emigranti e i soccorritori erano i «veri credenti» (8,74), e «coloro che combattono» (*muğāhidūn*) erano senza dubbio considerati di grado superiore rispetto a «quelli che se ne restano in casa», secondo 4,95s. La nuova comunità carismatica dei veri credenti era un'alleanza di seguaci del Profeta ed era coalizzata contro gli avversari. Inoltre questi avversari erano visti come un'alleanza di «*awliyā'* degli uni e degli altri», sia che fossero «miscredenti» (8,73), «ipocriti» (9,67-72), «ingiusti» (45,19 e 6,129), oppure «Ebrei e cristiani» (5,51). Come è noto, la nuova comunità musulmana era stata edificata sul modello della nazione di Abramo, un Abramo né ebreo né cristiano (cfr. 3,64-68). Nelle sure medinesi gli Ebrei, in particolare, vengono spesso sfidati a dimostrare la loro pretesa di essere «gli unici amici di Dio» (*awliyā' Allāh min dūn al-nās*, 62,6-8; 2,94s.).

Walāya sembra essere un concetto esclusivamente socio-religioso: un uomo può volgersi dall'una o dall'altra parte, e le due parti sono sempre in battaglia tra loro: «Coloro che credono combattono sulla via di Dio, e coloro che rifiutano la Fede combattono sulla via dei Ṭāġūt; combattete dunque gli alleati (*awliyā'*) di Satana» (4,76). *Al-Ṭāġūt*, forse derivato dall'etiopico *ṭā'ōt*, «idoli», è riferito ai poteri satanici e spesso ai tiranni o ai governanti illegali, specialmente nell'interpretazione šī'ita.

Dio e il suo antagonista (o i suoi antagonisti) conducono a sé i loro rispettivi amici e alleati: Dio come «*walī* dei credenti» li conduce dall'oscurità alla luce, men-

tre i miscredenti, i cui *awliyā'* sono i Ṭāġūt, vengono condotti dalla luce all'oscurità (2,257). Il mondo sembra diviso in due gruppi antagonisti: il gruppo di Dio (*ḥizb Allāh*, 5,56) e il gruppo di Satana (58,19), ma il gruppo di Dio, ossia «coloro che prendono per alleato [o seguono: *yatawallā*] Dio, il suo Inviato [il profeta Muḥammad] e coloro che credono», è vincitore (5,56), mentre «chi sceglie il Demonio come *walī* Demonio, all'infuori di Dio, si vota a irrevocabile perdita» (4,119). Per indicare come la *walāya* divina fosse diffusa tra la comunità carismatica, il versetto 5,55 afferma: «Vostri patroni sono Dio, il suo Inviato, e coloro che credono, coloro che compiono la preghiera e pagano la decima, chini in adorazione». Così, a differenza della *walāya* esclusivamente orientata verso Dio dei «poveri compagni» di Mecca, la *walāya* medinese sembra essere piuttosto il carisma del gruppo di Dio, in cui la persona del Profeta svolge il ruolo centrale. Benché non sia mai stato elevato allo stato divino, questo ruolo del Profeta è sottolineato più volte nelle ultime parti del Corano; esso culmina nella solenne promessa di fedeltà (*mubāya'a*) fatta a lui anziché a Dio nel 628 ad al-Ḥudaybīya (sura 48,9s.). Il contratto cerimoniale di fedeltà (*bay'a*) stretto con i suoi successori – califfi, imam e, più tardi šayḫ ṣūfī – i quali tutti avrebbero poi preteso a loro volta una certa *walāya*, doveva ribadire simbolicamente questa base carismatica dell'Islam.

L'uso giuridico. Una sopravvivenza del principio preislamico di parentela si riconosce nel fatto che i comandamenti coranici conservano una forma di vendetta di sangue in forma ristretta, ossia come diritto del *walī* della vittima di uccidere personalmente l'assassino (17,33). Nella legge islamica questo particolare diritto del *walī*, noto come *wilāyat al-dam* o «*wilāyat* del sangue», viene considerato una delle forme di vendetta (*qiṣāṣ*) legittime.

Le leggi sunnite sull'eredità, elaborate nel II secolo islamico dal giurista al-Šāfi'ī (757-820), seguono in linea generale la tradizione araba. Il primo erede è il *walī*, il maschio della linea paterna più prossimo in ordine discendente o ascendente (*'aṣaba*); ma anche gli eredi secondari hanno diritto a porzioni (*farā'iḍ*) secondo le disposizioni del Corano nella sura 4,7ss. In alcune circostanze l'eredità di uno schiavo emancipato va al suo ex padrone, che è divenuto suo patrono (*mawlā*) ed è considerato come tale fra i parenti della linea paterna dalla legge šāfi'ita. Un tipo di parentela giuridica dello stesso genere, in vigore nel primo periodo omayyade, era applicata fra i non arabi convertiti all'Islam e i loro patroni arabi, che li «adottavano» come clienti (*mawālī*).

Al-Ǧurǧānī (1339-1413) definisce *walāya* una parentela legale (*qarāba ḥukmīya*), risultato di emancipazione o di «adozione». Definisce, invece, *wilāya* il diritto legale «di prendere una decisione per un'altra persona», sia che questa lo desideri sia che non lo desideri. La nozione giuridica di *wilāya* non è propriamente coranica, ma fu probabilmente elaborata, a partire dagli inizi del II secolo islamico in poi, in due diverse sfere sociali, non correlate tra loro: la famiglia e il pensiero politico.

La legge della famiglia. Le leggi coraniche sull'eredità sono formulate in 4,1ss., insieme a regole generali e indicazioni riguardanti il matrimonio e la dote della sposa, la salvaguardia dei beni degli orfani e il giusto trattamento dei deboli di mente (*safīh*), che possono essere rappresentati dal loro *walī* nelle questioni legali (2,282). Un certo numero di responsabilità giuridiche specifiche, attribuite al *walī* nei riguardi di mogli, orfani, minori e persone giuridicamente incapaci per i più diversi motivi (*safīh*), vennero alla fine stabilite nell'ambito della tutela o amministrazione fiduciaria. Fra queste la più importante dal punto di vista sociale è senz'altro la «tutela del matrimonio» (*wilāyat al-nikāḥ*), compito del parente più prossimo della sposa, il suo *walī*, che deve darla in matrimonio attraverso un accordo contrattuale con lo sposo. Il *walī* può rifiutare il suo consenso o, in quanto *walī muǧbir* e in certe circostanze, può obbligare la sua protetta al matrimonio. Secondo Joseph Schacht, la *wilāyat al-nikāḥ* non era «in origine così chiara come divenne in seguito» e «il matrimonio senza un *walī* giuridicamente valido continuò a seguire le semplici procedure degli Arabi preislamici» per lungo tempo durante gli inizi dell'Islam (Schacht, pp. 182ss.).

Il pensiero politico. *Wilāya*, nel senso di autorità politica e potere sovrano, fa riferimento anzitutto all'autorità del «successore del Profeta di Dio» (*ḫalīfat rasūl Allāh*), cioè del califfo al quale bisogna obbedire (*muṭā'*) in quanto capo e guida (*imām*) della comunità musulmana e in quanto «comandante dei fedeli» (*amīr al-mu'minīn*). Benché vi sia notevole discordanza fra sunniti e šī'iti sulla natura e la sfera di questa autorità, nonché sulla persona che ne è investita, gli uni e gli altri fanno riferimento allo stesso *locus classicus* (sura 4,59) per giustificare le loro affermazioni: «Obbedite a Dio, al suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità [*ūlī al-amr*]» (per questo l'autorità politica viene detta *wilāyat al-amr*). Questo uso di *wilāyat* deve essere posto in relazione con lo sviluppo dell'alleanza carismatica di coloro che «seguono [*yatawallā*] Dio, il suo Inviato, e coloro che credono», cioè il gruppo di Dio (5,55s.).

Come era prevedibile, le questioni di chi fossero «quelli che detengono l'autorità» e di come l'alleanza dovesse essere salvaguardata dopo la morte del Profeta furono la preoccupazione principale dei primi gruppi, in contrasto tra loro. Fra questi gruppi spiccano i parti-

giani del cugino paterno (*mawlā*) di Muḥammad e suo genero, lo sposo di Fāṭima, ʿAlī ibn Abī Ṭālib (morto nel 661), noti con il nome di partito di ʿAlī (*šīʿat ʿAlī*) e in seguito, più semplicemente, come Šīʿa, e inoltre il gruppo dei «dissidenti» (*ḫawāriǧ*, ḫāriǧiti). I primi šīʿiti, a quanto pare, sostenevano che ʿAlī aveva diritto all'eredità del Profeta non soltanto come suo congiunto, ma anche come suo «fratello emigrante» e che, quindi, la sua posizione era preminente.

Il solo principio della parentela, tuttavia, non poteva evidentemente garantire il diritto esclusivo di ʿAlī a quello che in seguito fu chiamato *wilāyat al-amr*: doveva essere suffragato dal principio della designazione. Questo fu reso possibile grazie a una ambiguità connessa al termine *mawlā*. Secondo un famoso *ḥadīṯ*, il Profeta nel corso di un solenne incontro, dopo il suo ultimo pellegrinaggio a Mecca e poco prima della morte, aveva fatto la seguente dichiarazione: «Non sono forse io più vicino ai credenti di quanto essi lo siano a se stessi?... Colui di cui io sono *mawlā*, ʿAlī è il suo *mawlā*! Dio, sii amico di colui che gli è amico [*wāli man wālāhu*] e tratta da nemico colui che tratta lui da nemico!» (cfr. anche sura 33,6). La prima testimonianza sicura per l'interpretazione di questo *ḥadīṯ* come asserzione della *wilāyat* di ʿAlī, cioè del suo diritto a essere obbedito, si trova nelle *Hāšimīyāt* del poeta al-Kumayt ibn Zayd al-Asadī (680-743), un partigiano di ʿAlī. Quest'ultimo, tuttavia, fu eletto califfo soltanto dopo l'assassinio di ʿUṯmān, il terzo dei quattro califfi Rāšidūn (giustamente guidati) dell'Islam sunnita. Il califfato di ʿAlī fu travagliato dalla guerra civile, ed egli stesso, alla fine, venne assassinato da uno ḫāriǧita.

Nella letteratura eresiologica il movimento ḫāriǧita è associato alla dottrina che chiunque, «perfino uno schiavo abissino», può operare come imam se si è appurato che egli è un vero credente. Come si può desumere dai più antichi testi ḫāriǧiti (ibāḍiti) di cui disponiamo (di data incerta, fra il 70 e il 150 eg.), per la loro dottrina era essenziale la distinzione fra «imam della verità» e «imam dell'errore», con la premessa che i primi dovevano essere obbediti in quanto *awliyā'* dei credenti, i secondi combattuti come miscredenti. Gli ḫāriǧiti elaborarono anche il principio di *walāya* nel significato di «associarsi con» o «seguire» (*muwālāh, tawallī*) i profeti e i «veri credenti», e il suo correlativo «dissociarsi» o «liberarsi» dai poteri opposti (*barāʾa, tabarruʿ*). Esattamente lo stesso duplice principio (in seguito noto in Persia come *tawallā* e *tabarrā*) fu adottato dalla Šīʿa, ma con la sostanziale differenza che i veri credenti da seguire erano necessariamente ʿAlī e gli imam successivi, discendenti dalla sua «santa famiglia» (*ahl al-bayt, āl Muḥammad*).

L'assassinio di ʿAlī non aiutò affatto la causa integralista ḫāriǧita; produsse, anzi, l'effetto opposto. Gli Omayyadi vincitori instaurarono il principio dinastico nel califfato sunnita e introdussero la pratica della designazione dell'erede apparente (*walī al-ʿahd*) per opera del califfo in carica. Benché l'autorità di un califfo omayyade fosse difficilmente di natura religiosa, tuttavia egli era considerato non soltanto il «successore del Messaggero di Dio», ma anche il «rappresentante di Dio» sulla terra (*ḫalīfat Allāh*), un'espressione coranica che si riferisce a Davide in quanto «vicario [di Dio] fra gli uomini» (38,25) e che continuò a essere riferita al califfo anche durante il periodo abbaside.

Lo scontento della comunità religiosa causato dalla mondanità degli Omayyadi e le speranze degli šīʿiti favorirono, tra altri fattori, la cosiddetta Rivoluzione abbaside nel califfato orientale. I discendenti di al-ʿAbbās, zio paterno di Muḥammad, furono presentati come membri della «famiglia provvidenziale»; una volta al potere, essi dimostrarono un notevole zelo in materia di religione. Gli *ʿulamāʾ* (dotti religiosi) stavano ora elaborando una dottrina sunnita della *wilāyat al-amr* in stretta collaborazione con il califfo. Hārūn al-Rašīd viene definito dal giurista Abū Yūsuf (morto nel 798), discepolo di Abū Ḥanīfa, «lo *ḫalīfa* di Dio sulla sua terra», cui Dio ha «delegato il comando» (*tawliyat al-amr*) e «dato la luce» per guidare i sudditi verso la chiarificazione della legge e la sua applicazione. Nello stesso tempo Abū Yūsuf dà voce a un tema ṣūfī. Esorta il califfo a compiere i doveri del suo alto ufficio ed esprime la speranza che Dio non «lo abbandoni a se stesso» (ossia alla sua umana debolezza); anzi auspica che voglia prendersi cura (*yatawallā*) di lui, come si prende cura dei suoi amici (*awliyāʾ*), «dato che in questo campo egli è il [fondamentale] *walī*».

Durante l'ultimo periodo abbaside, quando il potere non era più esercitato dal califfo in persona, questi era ancora considerato il rappresentante o tutore della legge (*walī al-šarʿ*). Secondo al-Māwardī (972-1058), è la legge stessa a richiedere che si affidino tutte le faccende o si deleghi l'autorità generale (*wilāya ʿāmma*) all'imam eletto o designato dai Qurayš, ossia il califfo abbaside. A sua volta il califfo delega autorità (*tawliya*) ai visir, ai comandanti militari, ai governatori e ai giudici, così che tutte le funzioni pubbliche (*wilāyāt*) sono, in teoria, regolate dall'autorità riconosciutagli e da questa giuridicamente convalidate. Ma al-Ġazālī (1058-1111), riconoscendo che il califfo non aveva più il potere militare (*šawka*) per difendere la religione, giustificò il trasferimento di questa autorità giuridica al sultano selgiuchide o re (*pādišāh*). Al-Ġazālī sostenne, con la tradizionale saggezza persiana, che «la religione [*dīn*] e il potere sovrano [*mulk*] sono fratelli gemelli, necessari l'uno all'altro». In realtà i sultani e i re non

arabi dovevano avere ormai soltanto il ruolo di «ombra di Dio sulla terra».

Le concezioni šīʿite. Contrariamente alla concezione sunnita di *wilāya* come principio che sta alla base dello Stato, è caratteristica degli šīʿiti la concezione di *walāya* come devozione ad ʿAlī e agli «imam della casa del Profeta», ossia i discendenti di ʿAlī, considerati imam. Nonostante, o forse proprio a causa dei numerosi tentativi falliti degli ʿalidi di impadronirsi del potere – il martirio di Ḥusayn (morto nel 680), secondo figlio di ʿAlī, è un evento importante per l'Islam šīʿita – gli imam di linee diverse di discendenza divennero oggetto di una venerazione che andava molto al di là dell'alleanza carismatica della sura 5,55s., da cui, tuttavia, prende origine la dottrina šīʿita: essa, in realtà, si trasformò nell'apoteosi dell'imam. Con il passare del tempo, quando la Šīʿa diventò il principale rifugio delle speranze messianiche e delle idee gnostiche dell'Islam, sembra che i convertiti (*mawālī*), specialmente in Iraq, abbiano avuto un ruolo essenziale.

Il trasferimento della *wilāya* da Muḥammad ad ʿAlī fu inteso come parte di una più generale *Heilsgeschichte*, un processo universale di rivelazione che deve essere completato dall'opera degli imam, in quanto eredi della sostanza nascosta (*bāṭin*) e della conoscenza dei profeti del passato, arabi e non, oppure come un processo di trasmigrazione (*tanāsuḫ*), che porta alla rivelazione finale della verità e della giustizia con la venuta, o con il ritorno, «di colui che sta al di sopra» (*al-qāʾim*, probabilmente lo *hestōs* degli gnostici). Nonostante gli imam avessero ripudiato le idee più estremiste dei loro seguaci più entusiasti (*ġulāt*), e sebbene gli imam, secondo la dottrina šīʿita, non fossero posti al di sopra della legge di Muḥammad, il dogma principale della Šīʿa afferma che soltanto il trasferimento della *wilāya* da Muḥammad ad ʿAlī e poi agli imam successivi rende l'Islam la «religione perfetta» (sura 5,3). La *walāya*, infatti, intesa come fedeltà agli imam e come riconoscimento della loro missione in quanto veri «possessori del Comando [divino]» (*ūlī al-amr*) ed esclusivi detentori dell'autentico significato del Corano e della «conoscenza di ciò che è nascosto» (*ʿilm al-ġayb*), rimane la chiave per la salvezza, senza la quale nessun atto di devota obbedienza a Dio (*ṭāʿa*) risulta veramente valido. Per queste ragioni la *walāya*, e non la professione di monoteismo (*tawḥīd*), come per l'Islam sunnita, è il principale «pilastro dell'Islam» nelle raccolte classiche delle tradizioni šīʿite, sia quelle degli Iṯnā ʿAšarīya, o duodecimani (per esempio al-Kulaynī, morto nel 940), sia quelle della Ismāʿīlīya fatimide (per esempio Qāḍī al-Nuʿmān, morto nel 974), che seguono una linea comune di imam fino a Ǧaʿfar al-Ṣādiq (morto nel 765).

I significati concreti e le funzioni della *walāya* erano, tuttavia, molto diversi nei due casi. Contrariamente all'atteggiamento generalmente quietista e neutrale dei duodecimani, gli ismailiti erano politicamente attivi e, verso la fine del III secolo islamico, riuscirono a stabilire un loro autonomo califfato šīʿita nell'Africa settentrionale e, più tardi, in Egitto, costituendo una seria sfida all'ordine abbaside. Quanto alla funzione della *walāya* in questo frangente, risulta significativo che la campagna fatimide in Africa settentrionale sia considerata nelle fonti ismailite (Qāḍī al-Nuʿmān) come parallela all'emigrazione (Hiǧra) del profeta Muḥammad da Mecca a Medina: proprio come gli antichi combattenti coranici sono posti al di sopra di coloro che sono rimasti a casa, i combattenti del fatimide Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī (morto nel 911) vengono distinti come *awliyāʾ* dai comuni (ismailiti) credenti (*muʾminūn*). Il califfo fatimide, chiamato *walī Allāh* e imam «del tempo», era evidentemente identificato con il ruolo del Profeta stesso. Non era soltanto il capo politico di un contro-califfato, ma anche il centro spirituale di una gerarchia esoterica, il *daʿwā* (letteralmente: «chiamata», o «missione»), l'iniziazione che doveva portare gradualmente alla gnosi (*ʿilm*) – una causa che, secondo al-Ġazālī, rischiava di minare l'Islam dal suo interno.

Dal punto di vista di un missionario (*dāʿī*) ismailita come Qāḍī al-Nuʿmān, la *wilāya* era, in realtà, molto più che la base giuridica dell'imamato: rappresentando esotericamente (*bāṭin*) l'autentica conoscenza (*ḥaqīqat al-ʿilm*), concessa in tempi primordiali ad Adamo ed ereditata dai profeti e dagli imam, essa è la base vera e propria della storia sacra della profezia stessa e la sua necessaria realizzazione nell'imamato. Secondo il grande *dāʿī* al-Muʾayyad fī al-Dīn al-Šīrāzī (morto nel 1077), i profeti e gli imam, ognuno nel proprio tempo, sono esempi di «esseri umani assoluti» (*al-insān al-muṭlaq*, l'Anthropos gnostico). Come il profeta Muḥammad è il Sigillo dei Profeti (sura 33,40), così l'imam finale della resurrezione (*qiyāma*) sarà il Sigillo degli imam (*ḫātam al-aʾimma*).

La concezione dell'imam per la Šīʿa duodecimana, invece, è caratterizzata dall'«occultamento» (*ġayba*) o assenza del dodicesimo imam, che si crede «scomparso» nell'anno 260 eg. (873/4 d.C.): al suo ritorno (*raǧʿa*), alla fine del tempo, «egli colmerà la terra di giustizia, come ora è ricolma d'ingiustizia». Durante l'assenza dell'imam, gli *ʿulamāʾ* sono investiti di autorità in questioni teologiche e giuridiche, in modo simile alla loro controparte sunnita prima di loro. I duodecimani sostenevano, tuttavia, la presenza dell'infallibile (*maʿṣūm*) imam nascosto, inteso come «grazia necessaria di Dio» (*luṭf wāǧib*), che avrebbe convalidato il loro consenso (*iǧmāʿ*). La Šīʿa gnostica, estranea al razionalismo degli *ʿulamāʾ*, riappare con la Šīʿa dei duodecimani verso il

XIV secolo nella forma del Sufismo. Sayyid Ḥaydar Āmulī (morto dopo il 1385) interpreta la dottrina di Ibn ʿArabī dei «due sigilli della *walāya*» nei termini dell'imamologia šīʿita duodecimana, dove ʿAlī è «il sigillo della *walāya* assoluta» e il dodicesimo imam il «sigillo di una particolare *walāya* muḥammadiana». *La walāya* in sé è sia «la dimensione interiore del profetismo» (*bāṭin al-nubūwa*), sia la vocazione trascendentale dell'umanità, o il pegno offerto ad essa (*al-amāna*, sura 33,72). [Vedi *ĠAYBA*].

Nello stesso tempo gli ordini ṣūfī, come la Ṣafawīya e la Kubrawīya, si volsero gradualmente alla Šīʿa, forse come conseguenza indiretta dell'invasione mongola. La Ṣafawīya, che era sostenuta dalla «Šīʿa tribale» turcmena e affermava di discendere dagli imam, divenne una «Šīʿa estremista». Quando i suoi *leaders* assunsero la guida dell'Iran (con Šāh Ismāʿīl I, nel 1501), introdussero, come religione di Stato, la Šīʿa dei duodecimani, in una forma difficilmente compatibile con l'ortodossia šīʿita; la loro preghiera sul tappeto (*saǧǧāda*), simbolo della dignità dello *šayḫ* ṣūfī, o *wilāya* ṣūfī, divenne il simbolo del trono quasi divino della Persia (*qālīčah-i salṭanat*). Il loro successo portò, quasi paradossalmente, alla formazione di un vero e proprio «clero» šīʿita e alla sua politicizzazione finale. Per la prima volta nella storia della Šīʿa duodecimana, la scuola razionalista (uṣūlita) del clero riconobbe formalmente nel 1817/18 la divisione dei compiti fra gli *ʿulamāʾ* e i governanti – una pratica sunnita che risaliva a lunga data – affermando per sé la viceregenza generale (*wilāya ʿāmma*) dell'imam nascosto, contro l'idea più tradizionalista della scuola aḫbārita e contro i sufi.

La situazione religiosa, sociale e politica estremamente complessa nell'Iran del XIX secolo viene esaltata anche dalla tensione fra la maggioranza del clero e la scuola šayḫita, che aveva elaborato un concetto mistico della «Šīʿa perfetta» sulla base del tradizionalismo aḫbārita e della filosofia di Mullā Ṣadrā (morto nel 1640). Secondo il pensiero šayḫita, l'imam presiede non alla realizzazione di un progetto politico, ma alla realizzazione della vocazione dell'uomo nella realtà collocata fra la materia e lo spirito, nel *mundus imaginalis* (*ʿālam al-miṯāl*).

Ricordiamo che il *leader* della Rivoluzione islamica del 1978-1979, l'ayatollah Khomeini, distingueva, almeno teoricamente, fra due tipi di *wilāya*: quella del giurista dotto (*wilāya al-faqīh*), detta *wilāya* relativa (*wilāya iʿtibārīya*), e quella degli imam tradizionali della famiglia del Profeta, detta *wilāya* reale o creativa (*wilāya takwīnīya*). [Per ulteriori notizie sui concetti šīʿiti di *walāya*, vedi *IMAMATO* e *ʿIṢMA*].

Le concezioni ṣūfī. *Walāya/wilāya* è un concetto fondamentale anche per il Sufismo; anzi, è il principio del Sufismo stesso, secondo l'esposizione sistematica della sua dottrina, nell'XI secolo, per mano di al-Huǧwīrī, il *Kašf al-maḥǧūb* (Svelando il velato). Eppure, ancora una volta, sembra comportare due distinte nozioni. Usando la distinzione tipologica, di cui si è detto, fra *walāya* meccana e *walāya* medinese, si potrebbe dire che l'atteggiamento spirituale del primo Sufismo, con il suo ideale di povertà (*faqr*, *darvīšī*) e la fiducia in Dio (*tawakkul*), è più in linea con la prima. Il santo Ibrāhīm ibn Adam (morto nel 776), citato dallo stimato maestro dei sufi di Bagdad, il teologo al-Muḥāsibī (morto nell'857), espone così questo concetto, in modo succinto: «Se desideri essere l'amico (*walī*) di Dio e vuoi che egli ti ami, allora lascia questo mondo e il mondo futuro e non curarti né dell'uno né dell'altro: liberati da entrambi e volgi il volto a Dio, così ch'egli volga il suo volto verso di te!».

Numerose tradizioni profetiche, spesso sotto forma di *ḥadīṯ qudsī* («parole di Dio», non coraniche, trasmesse da un profeta), indicano che esistono realmente tali amici di Dio. Proprio come per la nozione coranica di *awliyāʾ*, anche qui vi è una certa ambiguità sulla natura di questi amici di Dio, in particolare se essi siano uomini oppure angeli. «Avvicinandosi [a Dio] e venendo avvicinati da lui», essi hanno raggiunto uno stadio tale che Dio dice: «Io sono l'orecchio con cui egli ode, l'occhio con cui vede, la lingua con cui parla, il cuore con cui comprende». Anche i profeti li invidieranno nel Giorno della resurrezione. Nessuna tradizione attribuisce loro un nome: secondo una nota tradizione, infatti, essi sono nascosti «sotto le tende di Dio, sconosciuti a tutti, ma non a lui». D'altra parte, essi testimoniano Dio fra gli uomini e sono sotto la sua protezione speciale: chiunque si volga contro di loro, si volge contro Dio. «La loro storia è meravigliosa, ed essi conoscono storie meravigliose. Il Libro [celeste] si regge grazie a loro ed essi si reggono grazie ad esso; il Libro parla per loro tramite ed essi parlano attraverso il Libro».

Molte tradizioni riguardo a questi «amici di Dio», la cui prima raccolta completa si trova nella *Ḥilyat al-awliyāʾ* di Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, sono attribuite a profeti preislamici, specialmente a Yaḥyā ibn Zakarīyāʾ (Giovanni Battista) e a Gesù, il che può far supporre un'origine gnostica. Alcune altre tradizioni, invece, sono chiaramente di natura mitologica. Secondo una tradizione conosciuta, attraverso la letteratura ṣūfī, come lo *ḥadīṯ* di ʿAbd Allāh ibn Masʿūd, ci sono 355 o 356 figure di questo tipo, da cui dipendono la vita e la morte di tutte le nazioni: 300 «il cui cuore è simile al cuore» di Adamo; 40 che sono affini a Mosè (o a Noè); 7 ad Abramo; 5 (o 4) all'angelo Gabriele; 3 a Michele; e 1 a Serafiele (Isrāfīl, l'angelo della resurrezione). Se uno di questi muore, Dio lo sostituisce con uno della classe imme-

diatamente inferiore. Le sostituzioni della classe più bassa (il gruppo dei 300) vengono fatte prendendo da gente comune (*al-'āmma*). Quello singolo è comunemente chiamato il «polo» (*quṭb*) o la «salvezza» (*ġawṯ*), mentre termini come *abdāl* (riservati ai 40 o ai 7) e *ṣiddīqūn* (vedi sura 4,69) si riferiscono a una intera classe, oppure a santi in generale, come *awliyā'*.

Wilāya, quindi, è la speciale qualità carismatica di un sufi, quella che gli permette di divenire soggetto di miracoli, o, più precisamente, di carismi (*karāmāt*). I sufi classici, specialmente quelli della scuola ḫorasanita, erano divisi sulla questione se gli *awliyā'* fossero coscienti della propria santità e se i carismi dovessero divenire di pubblico dominio. Per Bāyazīd al-Basṭāmī (o Bisṭāmī, morto nell'875, o poco prima), gli *awliyā'* dovrebbero rimanere nascosti come le «spose di Dio» poiché egli era estremamente contrario a ogni forma di ostentazione. Invece Tirmiḏī al-Ḥakīm (IX secolo), il fondatore della dottrina ṣūfī della *wilāya*, respinse questo riserbo, considerandolo una forma sottile di timidezza. Secondo la definizione di Abū 'Alī al-Ǧurǧānī, contemporaneo e discepolo di Tirmiḏī, a sua volta divenuto piuttosto autorevole, un *walī* vive «nell'oblio [*fanā'*] di se stesso, ma sussiste [*baqā*] nella contemplazione». Altre celebri definizioni distinguono un aspetto «attivo» da uno «passivo» (al-Qušayrī), oppure una *walāya* di «dominio» (sura 18,44) da una *wilāya* (?) di «amore» (al-Huǧwīrī).

Le connotazioni tipiche della *wilāya* ṣūfī sono «capacità di penetrare ciò che è nascosto» (*alm-'ilm bi-al-ġayb*: Tirmiḏī) e il controllo delle anime (*taṣarruf*), abilità psicognostiche e pedagogiche e, infine, il potere di scacciare Satana. I «santi» ṣūfī medievali erano famosi per il potere di aiutare gli eserciti musulmani e di intercedere (*šafā'a*) per i peccatori. Nei testi ṣūfī postclassici, *walāya* o *wilāya* fanno generalmente riferimento al più alto stadio mistico raggiungibile, oppure all'autorità esercitata da un maestro ṣūfī, o a entrambi nello stesso tempo. Naǧm al-Dīn Kubrā (morto nel 1221) ne identifica lo stadio più alto con l'esperienza del potere creatore di Dio (*takwīn*). I suoi seguaci della fine del XIII secolo e dell'inizio del XIV, invece, influenzati dalle idee šī'ite, ma non ancora šī'iti essi stessi, soprattutto 'Alā' al-Dawla al-Simnānī (morto nel 1336), sottolineavano la duplice esperienza del profeta Muḥammad – la sua *walāya*, o esperienza mistica, e la sua *nubūwa*, o autorità profetica – come modello indispensabile per la loro stessa duplice esperienza di realizzazione mistica e di autorità ṣūfī.

Uno dei principali problemi discussi fin dall'inizio nei circoli ṣūfī fu l'esatta natura del rapporto fra *awliyā'* e il profeta Muḥammad, cioè, in ultima analisi, fra i sufi e il profeta Muḥammad. Le parole dell'imam Ǧa'far al-Ṣādiq vengono citate da Abū Nu'aym come segue: «Chiunque viva "all'esterno" [*ẓāhir*] dell'Inviato [Muḥammad] è un sunnita, e chiunque viva "all'interno" [*bāṭin*] dell'Inviato è un sufi». Nel commentario coranico del sufi Sahl al-Tustarī (morto nell'896 a Bassora), il nucleo della realtà spirituale di Muḥammad viene visto come l'elemento divino custodito in lui e fonte dell'illuminazione del cuore degli uomini; la sua pre-adamitica Luce-natura (*nūr Muḥammad*) è l'origine degli antenati profetici dell'umanità, e di «quelli desiderati [da Dio]», ossia gli *awliyā'*.

La *walāya* divina, d'altro canto, viene conferita direttamente agli eletti, coloro che, secondo al-Tustarī, comprendono giustamente Dio e il Corano. Il fatto che il Profeta sia il «*walī* dei credenti» (sura 5,55) significa semplicemente che egli fu reso edotto (in questo mondo) da Dio di essere amico di coloro che Dio aveva reso suoi amici (o eletti). Nella concezione di al-Tustarī sembra non esserci una distinzione essenziale tra i profeti in generale e gli *awliyā'*, sebbene i *ṣiddīqūn* occupino un livello inferiore; i carismi degli *awliyā'* sono segni (*āyāt*) del potere di Dio, e al-Tustarī stesso afferma di essere la «prova di Dio» (*ḥuǧǧat Allāh*). Il sufi di Bagdad Abū Sa'īd al-Ḫarrāz (morto nell'890/1), invece, polemizza contro «certi sufi» che «pongono gli *awliyā'* al di sopra dei profeti». A suo avviso la profezia è una grazia aggiunta alla *wilāya*, poiché i profeti sono *awliyā'* prima di divenire profeti. Gli *awliyā'* sono sempre posti sotto un profeta, il cui nome è noto, grazie al quale essi chiamano gli uomini a Dio, e i loro carismi sono chiaramente di natura secondaria rispetto ai segni che sono concessi esclusivamente ai profeti.

Tirmiḏī va un passo più in là nell'innalzare lo stato di Muḥammad, il profeta che diede la legge, mentre, nello stesso tempo, innalza il proprio stato: da una parte, gli *awliyā'* e i profeti comuni si trovano a un livello inferiore rispetto ai profeti legislatori, fra cui Muḥammad è indiscutibilmente il più grande. In lui si fondono tutte le caratteristiche della profezia: egli è perfetto in questo senso, e impeccabile (*ma'ṣūm*). Ma, osserva Tirmiḏī, il suo essere «il Sigillo dei Profeti» significa proprio questo, non che fu cronologicamente l'ultimo. Vi è anche un misterioso «Sigillo degli *awliyā'*», che Dio invierà alla fine del tempo. Tirmiḏī ricorre spesso al linguaggio šī'ita (anche se non propriamente ismailita), ma di certo non con intenzioni šī'ite: egli nega esplicitamente che «la famiglia del Profeta» sia «la famiglia dei parenti». Evidentemente il pericolo di confusione con gli ismailiti era invece percepito da al-Huǧwīrī, il quale, scrivendo sull'onda della «Rinascita sunnita», omette la dottrina del Sigillo dal suo sommario degli insegnamenti di Tirmiḏī. Invece questa dottrina fu riportata sulla scena e arricchita di elementi straordinariamente complessi

da Ibn ʿArabī (1164-1240), il vero maestro (*šayḫ akbar*) del successivo pensiero ṣūfī. Egli sintetizza la propria concezione del rapporto fra i due Sigilli mediante la seguente enunciazione: «Il Sigillo dei Profeti, considerato dal punto di vista della propria *walāya*, sta all'Uno, che sigilla la *walāya*, nella medesima posizione in cui tutti gli altri profeti e inviati e legislatori stanno a lui, poiché egli è il *walī*, l'inviato, il legislatore, il profeta». Ma nella dottrina dello šayḫ la *walāya* stessa è divisa in due e, di conseguenza, vi sono due Sigilli della *walāya*: Gesù, Sigillo della «*walāya* generale» e Ibn ʿArabī stesso, o la sua realtà spirituale, Sigillo della «particolare *walāya* muḥammadiana». Questa dottrina, che suona provocatoria, è tuttavia equilibrata dalla necessità evidente che i due Sigilli della *walāya* seguano la legge del Sigillo della Profezia: in questo modo tutto viene posto sotto la primordiale «realtà di Muḥammad», chiamata anche «realtà delle realtà», il *logos*.

[Per ulteriori informazioni sull'argomento, strettamente connesso, della profezia nell'Islam, vedi *NUBŪWA*. La concezione islamica di comunità viene presentata in *UMMA*. Vedi anche *CALIFFATO*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste uno studio monografico che analizzi in dettaglio tutti gli aspetti della *walāya*. Per l'uso coranico del termine possono servire da guida i brani citati nel testo. Specialmente sull'uso giuridico: W. Heffening, *Wilāyah*, in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934, 1ª ed.; cfr. anche J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 1950; rist. Oxford 1979 (trad. it. *Introduzione al diritto musulmano*, Torino 1995), che contiene informazioni importanti sugli aspetti giuridici della *walāya*.

Per la *walāya* nel significato di autorità politica, cfr. D. Sourdel, *L'autorité califienne dans le monde sunnite*, in G. Makdisi et al. (curr.), *La notion d'autorité au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris 1982, pp. 101-16. Per una valutazione delle idee di al-Ġazālī sull'autorità politica, cfr. H. Laoust, *La politique de Ghazālī*, Paris 1970; e W. Montgomery Watt, *Authority in the Thought of al-Ghazālī*, in *La notion d'autorité au Moyen Age*, cit., pp. 57-68.

La concezione šīʿita di *walāya* come «pilastro» dell'Islam è presentata in H. Corbin, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, I-IV, Paris 1971-1972, lavoro assai esauriente, in cui si trovano molte informazioni anche sulle concezioni ṣūfī. Cfr. Anche U. Rubin, *Prophets and Progenitors in the Early Shīʿa Tradition*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 1 (1979), pp. 41-66; W. Madelung, *Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam*, in *La notion d'autorité au Moyen Age*, cit., pp.163-73; S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1984; M. Bayat, *Mysticism and Dissent*, Syracuse/N.Y. 1982, 1999; e (per gli sviluppi recenti) M. Muṭahharī, *Wilāyah* (tradotto con il titolo *The Station of the Master*, Tehran 1982).

La *walāya* secondo il Sufismo viene discussa ampiamente, nell'XI secolo, da al-Huǧwiri, *Kašf al-maḥǧūb*, tradotto da R.A. Nicholson con il titolo *Kashf al-Mahjūb. The Oldest Persian Treatise on Sufism*, 1936, rist. Lahore 1976. Cfr. anche T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918; I. Goldziher, *Saint Worship in Islam*, in *Muslim Studies*, I-II, Chicago 1973; G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī*, Berlin-New York 1980, pp. 149ss.; B. Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg 1980, pp. 85s.; e H. Landolt, *Nûruddîn Isfarâynī. Le révelateur des mystères*, Paris 1986.

HERMANN LANDOLT

WALĪ ALLĀH, ŠĀH (1114-1176 eg. / 1703-1762 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū al-Fayyāḍ Quṭb al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm al-Dihlawī, teologo indiano e riformatore. Nato a Delhi, Šāh Walī Allāh rivelò un'intelligenza precoce: ancora in tenera età cominciò lo studio dei testi coranici e degli *ḥadīṯ* (le tradizioni profetiche) sotto la guida del padre, che lo iniziò in seguito alla confraternita ṣūfī naqšbandita, dove Walī Allāh acquisì la sua formazione etica basata sull'attivismo sociale e sulla contemplazione individuale, all'interno dei limiti dell'ortodossia musulmana. A sedici anni divenne capo della Madrasa Raḥīmīya, l'istituzione religiosa fondata da suo padre, di cui si servì come base per la sua carriera.

La sua formazione intellettuale venne completata da un soggiorno, durato più di un anno, nelle città sante di Mecca e Medina dove si era recato in pellegrinaggio nel 1730. Qui poté studiare con esponenti di spicco della comunità internazionale degli eruditi musulmani. Dopo il suo ritorno a Delhi, dedicò il resto della sua vita a insegnare e propagandare un nuovo sistema intellettuale e morale inteso a difendere la comunità musulmana dell'India, minata dal declino dell'Impero moghul e dai dissensi interni dei suoi stessi membri. Da un lato, incitò i principi musulmani dell'India ad opporsi alle ambizioni politiche e militari dei loro vicini non musulmani, in particolare i Jāt e i Marātha; dall'altro, compose più di quaranta opere, sia in arabo sia in persiano, con l'intento di indicare nuove prospettive alla comunità musulmana indiana e di riconciliarne i marcati dissensi interni, come quello che opponeva sunniti a šīʿiti e quelli che dividevano le scuole religiose di diritto.

La sua opera principale è *Ḥuǧǧat Allāh al-bāliġa* (La più forte prova di Dio), un trattato enciclopedico di metafisica, politica ed economia. Il commentario che egli redasse sull'*Al-muwaṭṭa'* di Mālik ibn Anas, un'autorità dell'VIII secolo in fatto di *ḥadīṯ*, riflette la formazione che Walī Allāh ricevette in quest'ambito da uno studioso mālikita dell'Africa nordoccidentale che risie-

deva a Medina. Infine, bisogna ricordare la sua dibattuta traduzione, con note, del Corano in persiano, la lingua letteraria dell'India musulmana di quei tempi. Lo scopo di quest'opera era quello di fornire una versione direttamente accessibile a coloro che sapevano leggere, così da rendere superfluo il ricorso ai religiosi eruditi (*'ulamā'*), che Walī Allāh riteneva gretti e ciechi imitatori dei testi scolastici dei primi giuristi. Parallelamente, Walī Allāh si pronunciò per il ripristino del principio legale dell'*iğtihād*: in un suo breve trattato, egli definisce l'*iğtihād* come lo «sforzo esauriente» che compie uno studioso per trovare risposte ad urgenti faccende contingenti, pur restando all'interno dei limiti posti dalla Scrittura e dai testi autorevoli degli *ḥadīṯ*. Egli sperava così di infondere un nuovo senso vitale di impegno nel panorama degli eruditi musulmani, incoraggiandoli ad affrontare i problemi con mente aperta.

È quasi impossibile peccare di esagerazione sottolineando l'influenza di Walī Allāh sullo sviluppo dell'Islam moderno in India: con la sua ricorrente insistenza sull'ortodossia e sull'ampiezza e sinteticità delle idee musulmane, egli aprì la strada alla maggior parte dei movimenti islamici nel subcontinente indiano. L'opposizione a un regime estraneo – prima indiano non musulmano e poi, dopo la morte di Walī Allāh, britannico – temperata da una ricerca critica e da un'indagine seria della tradizione religiosa, trova le sue radici nella vita e nell'opera di Walī Allāh.

BIBLIOGRAFIA

Un testo molto tecnico e specialistico sulla figura di Walī Allāh è la biografia scritta da S.A.A. Rizvi, *Shāh Walī-Allāh and His Times*, Canberra 1980, mentre l'opera standard in inglese è il breve trattato di A. Ahmad, *The Walī-Ullāhī Movement*, in A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, 2ª ed., 1999, pp. 201-17. Tra le opere di Walī Allāh tradotte in inglese citiamo: G.N. Jalbani (trad.) e D. Pendlebury (ed.), *The Sacred Knowledge of the Higher Functions of the Mind. Altaf al-Quds*, London 1983 e G.N. Jalbani (trad.), *Ta'wil al-ahadith*, Delhi 1981, oltre alle traduzioni di tre brevi testi contenute rispettivamente in M.D. Rahbar, *Shāh Walī Ullāh and Ijtihād*, in «Muslim World», 45 (1955), pp. 346-58; H. Malik, *Shāh Walī Allāh's Last Testament*, in «Muslim World», 63 (1973), pp. 105-18; e in M.M.H. Husayn, *The Persian Autobiography of Shāh Walīullāh ibn 'Abd al-Raḥīm al-Dihlavī*, in «Journal of the Asiatic Society of Bengal», 8 (1912), pp. 161-75.

Per il contesto islamico complessivo all'interno del quale Walī Allāh visse e operò, cfr. J.O. Voll, *The Foundations of the Modern Experience. Revival and Reform in the Eighteenth Century*, in J.O. Voll, *Islam. Continuity and Change in the Modern World*, Boulder 1982, Syracuse/N.Y. 1994 (2ª ed.), pp. 33-86 e F. Rahman, *Revival and Reform in Islam*, in P.M. Holt et al. (curr.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1978, II, pp. 632-56. L'influenza esercitata da Walī Allāh sull'Islam indiano posteriore è trattata in M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934 e in Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*, Princeton 1982, rist. Karachi 1989.

KARL BARBIR

WAQF. Il termine arabo *waqf* (pl. *awqāf*) si riferisce all'atto di donare proprietà a una fondazione islamica e, per estensione, significa anche la dotazione così creata. Il senso della parola araba è «cessare»: ciò implica il cessare di considerare una proprietà come ordinaria; questa viene allora definita *mawqūf*. Nella legislazione della scuola sunnita mālikita – dunque nell'Africa settentrionale e occidentale – si utilizzano i termini *ḥabīs* e *ḥubs*, che significano «ritenzione».

Per creare un *waqf*, il legittimo intestatario di una proprietà deve dichiarare che questa è bloccata in modo perpetuo, inalienabile e irrevocabile al fine di far piacere a Dio. Pertanto, il bene in *waqf* diviene proprietà esclusiva di Dio, secondo il pensiero dominante presso le scuole legali islamiche, mentre le rendite o l'usufrutto sono assegnati a un beneficiario specifico, come ad esempio una scuola, un convento di dervisci, un ospedale o una moschea. Secondo alcune autorità (per es., la scuola mālikita), la proprietà in *waqf* rimane un possedimento del donatore e dei suoi eredi, che però non godono dei normali diritti di proprietà. Molti studiosi sottolineano il fatto che lo scopo edificante compiuto attraverso la creazione di un *waqf* può essere solo di natura islamica; pertanto, vi sono opinioni contrastanti sulla possibilità per cristiani ed Ebrei sotto il dominio islamico di creare un *waqf* per la propria comunità. Nell'età medievale, in Egitto e in Siria, cristiani ed Ebrei hanno creato dei *waqf*, anche se le proprietà alienate potevano essere confiscate dallo Stato in un momento a venire.

Il tipo di bene che più comunemente viene donato è una proprietà immobiliare; anche un oggetto, però, come ad esempio un libro o un'intera biblioteca, può essere designato in un atto di donazione. Si è dibattuto a lungo se oggetto della donazione potessero essere gli animali e gli schiavi, o un oggetto trasportabile (come una sella o un calderone). A causa della condanna coranica dell'usura, il denaro non è destinabile a tale scopo; alla fine del XX secolo, tuttavia, in alcuni Stati del Vicino Oriente è divenuto possibile donare in *waqf* azioni, obbligazioni e certificati di credito bancari.

Un *waqf* può essere *ḫayrī*, cioè designato per scopi prettamente caritatevoli, come ad esempio il nutrimento di animali randagi, l'educazione di bambini poveri,

la creazione di doti per ragazze orfane o l'assistenza di madri indigenti. Esso può essere anche *ahlī* o *ḏurrī*, cioè destinato ai propri discendenti, dal momento che provvedere per loro è cosa degna di lode. In passato, il vantaggio di donare un bene o una sua parte, destinandone i ricavi ai propri eredi, consisteva nel fatto che in questo modo la proprietà non poteva essere confiscata dallo Stato alla morte del fondatore del *waqf*. Tali confische venivano praticate soprattutto nel caso di funzionari statali, poiché si riteneva che tutti i beni accumulati da loro appartenessero innanzitutto allo Stato. Questo tipo di *waqf* familiare, inoltre, consentiva di evitare l'applicazione delle disposizioni islamiche in materia di successione ereditaria, che in genere prevedevano che parte dei beni fosse destinata a vari parenti, per esempio genitori e fratelli, così che ad ogni passaggio ereditario le proprietà venivano sempre più frammentate. Il *waqf* familiare consentiva dunque al fondatore di designare i propri eredi, mentre il diritto successorio islamico di fatto non lo consente. Per questa ragione alcuni *waqf* erano sia *ḫayrī* sia *ahlī*: ad esempio, una persona poteva costruire e donare una scuola, ma stipulare un accordo per cui i suoi discendenti potessero vivere all'interno della scuola o frequentarla a titolo gratuito. In passato, negozi, depositi, caravanserragli, scuderie, poderi, case con appartamenti, bagni, mulini, fabbriche di carta e sapone, frantoi per olive e canna da zucchero, stabilimenti tessili, terreni agricoli e residenze private potevano essere date in *waqf* per beneficare i propri eredi o un'opera di carità.

All'interno della scuola ḥanafita c'è stato un ampio dibattito sulla possibilità da parte del *wāqif*, il «fondatore», di rendere irrevocabilmente *mawqūf* una proprietà: per evitare complicazioni, è divenuto costume per un fondatore sotto giurisdizione ḥanafita intentare una causa allo scopo di recuperare la proprietà data in *waqf*; una corte avrebbe così stabilito, seguendo la legislazione ḥanafita, che il bene non poteva essere restituito all'antico proprietario e dunque il *waqf* era irrevocabile.

A quanto sembra, l'istituto del *waqf* non esisteva nell'Arabia preislamica: ci sono alcuni indizi, anche se non conclusivi, che il Profeta abbia destinato l'usufrutto di alcune proprietà per scopi caritatevoli. Quando, dopo la sua morte, i territori arabi dell'Impero bizantino vennero conquistati, i musulmani videro molti esempi di pie fondazioni dei cristiani d'Oriente, che servirono da modello, o comunque da stimolo. Il *waqf* divenne una procedura riconosciuta già al tempo della seconda generazione di musulmani.

Il *waqf* è stato per molti versi un'istituzione di beneficenza, dedita sia all'assistenza dei poveri sia alla promozione della carità e dell'istruzione. Ma storicamente si è dimostrata aperta alla corruzione e all'abuso; nel fondare un *waqf*, occorreva nominare un *nāẓir*, un supervisore, che beneficiava di uno stipendio fisso. I supervisori avevano un ampio potere discrezionale, e ricevevano lo stipendio che svolgessero le loro mansioni o meno; di fatto, solo di rado si preoccupavano di mantenere la rendita e la produttività della proprietà, che quindi andava via via deteriorandosi. I supervisori potevano appropriarsi indebitamente di fondi o stornarli, o ancora affittare le proprietà dietro il pagamento di canoni eccessivamente bassi e prendere una tangente per questo favore. In certi casi, dei supervisori vendettero persino le proprietà *mawqūf* ricavandone un guadagno personale o, dietro falsificazione dei documenti, ottenendone il possesso come proprietà personale. Con la diminuzione della rendita, lo scopo originario della donazione era reso vano; a questo punto era pressoché impossibile aumentare o in qualche modo sviluppare la proprietà in *waqf*: essa giaceva in manomorta ed era lasciata senza manutenzione. Alla fine dell'Impero ottomano, circa i tre quarti di tutte le terre coltivabili si trovavano in *waqf* e ciò causò anche dei problemi di tassazione. Nel tentativo di organizzare una supervisione più efficiente, le autorità ottomane crearono nel 1840 un ministero dei *waqf*: ciò mise sotto il controllo diretto dello Stato le terre in *waqf*.

Le potenze coloniali come pure i governi musulmani iniziarono a considerare i *waqf* come un impedimento per il progresso e lo sviluppo. Nella fase finale dell'Impero ottomano, le autorità, ad esempio, rifacendosi ad alcuni giuristi classici, rimossero dallo stato di *waqf* le terre coltivabili; nell'Egitto postrivoluzionario, i *waqf* familiari furono sciolti e i *mawqūf* divennero semplicemente proprietà degli eredi, di cui si disponeva normalmente. In seguito, divenne illegale creare nuovi *waqf* di carità; quelli esistenti non vennero sciolti, ma passarono sotto l'amministrazione ministeriale. Modalità simili a queste sono state adottate anche in altre nazioni musulmane in via di modernizzazione.

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle fonti sulla questione sono in arabo, ma anche in francese, tedesco e italiano. Una buona introduzione ad una più approfondita conoscenza del problema, peraltro corredata di un'esauriente bibliografia, è W. Heffening, *Waqf*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1913-1934: questo contributo verrà sicuramente superato dall'uscita della nuova edizione della sezione relativa alla lettera «w». Ricordiamo inoltre: H. Cattan, *The Law of Waqf*, in M. Khadduri e H.J. Liebesny (curr.), *Law in the Middle East*, Washington/D.C. 1955; E. Clavel, *Droit Musulman. Le waqf ou habous. Rites hanéfites et malékites*, I-II, Il Cairo 1896.

Per il periodo moderno, sono disponibili in lingua inglese: J.N.D. Anderson, *Recent Developments in Shari'a Law*, in «Muslim World», 42 (1952), pp. 257-76; S. Khalid Rashid, *Administration of Waqfs in India. Some Suggestions*, in T. Mahmood (cur.), *Islamic Law in Modern India*, Bombay 1972, pp. 231-38 (volume che contiene anche altri articoli connessi a quello citato). Sulla questione dei *waqf* effettuati da non musulmani in territorio musulmano, vi è un eccellente studio di M. Gil (cur. e trad.), *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, in «Publication of the Diaspora Research Institute» XII, Leiden 1976.

JOHN ALDEN WILLIAMS

WENSINCK, ARENT JAN (1882-1939), semitista olandese, storico della teologia mistica siriaca e islamista. Arent Jan Wensinck, nato ad Aarlanderveen, Olanda, iniziò la sua carriera di studioso con un anno di studio di teologia ad Utrecht. In seguito, passò agli studi semitici, incluso l'arabo, lavorando dapprima ad Utrecht sotto la guida di M.T. Houtsma (1850-1943) e quindi a Leiden sotto la guida di M.J. de Goeje (1835-1909) e di Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936). Conseguì il dottorato all'Università di Leiden nel 1908 e divenne poi Privatdocent di siriaco e aramaico all'Università di Utrecht. Nel 1908 divenne segretario della *Encyclopaedia of Islam*. Dal 1912 fino al 1927 Wensinck fu professore di ebraico, aramaico e siriaco all'Università di Leiden, e nel 1927 succedette a Snouck Hurgronje come professore di arabo e islamistica presso la medesima università, ruolo che ricoprì fino alla morte.

Wensick è principalmente noto come islamista. Studiò la vita di Muḥammad, fu un esperto dell'immensa letteratura degli *ḥadīṯ* e scrisse un saggio magistrale sullo sviluppo delle dottrine islamiche (*'aqīda*) e il loro scenario teologico. A fronte di questo stesso scenario, descrisse la nascita di una cultura islamica originale durante i primi secoli dell'Islam, ponendo grande attenzione allo sviluppo della liturgia e del rituale. Wensinck ha anche contribuito in modo significativo alla nostra conoscenza della teologia mistica siriaca dopo che questo campo era stato inaugurato dalle opere di Paul Bedjan e di altri.

L'importanza principale di Wensinck sembra comunque risiedere nella combinazione delle varie specializzazioni in suo possesso nell'ambito dello studio storico delle religioni. Egli fu capace non solo di stabilire relazioni storiche, ma anche di svelare modelli all'interno del mondo religioso semitico, modelli comuni ai dati religiosi ebraici, cristiani e islamici. Esplorò aree diversificate quali cosmologia, comportamento rituale, etica, misticismo e religione popolare, scrivendo di argomenti vari quali le celebrazioni per il Capodanno, la venerazione dei martiri e il concetto di intenzione nella legge. A partire dai dati relativi alla vita e al pensiero devozionali e mistici, Wensinck ha dimostrato la relazione storica tra il misticismo islamico e quello siriaco cristiano: così come Isacco di Ninive ha influenzato i mistici islamici, più tardi Abū Ḥamid al-Ġazālī ha influenzato Bar Hebraeus. Wensinck ha contribuito ampiamente alla nostra conoscenza di al-Ġazālī come mistico.

Alla fine della sua vita, Wensinck ha dato un impulso allo studio del retroterra aramaico del Nuovo Testamento, che si è dimostrato un campo di ricerca fruttuoso. Grazie alla sua mente acuta e raffinata, egli era particolarmente versato nella ricerca nel campo della religione, grazie anche all'ampio uso di fonti dirette.

BIBLIOGRAFIA

Dopo la sua tesi, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908, Wensinck ha pubblicato due importanti studi sul misticismo siriaco cristiano: *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Leiden 1919 e *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh*, Amsterdam 1923. A questi seguirono tre volumi significativi nel campo degli studi islamistici. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Alphabetically Arranged*, Leiden 1927, rist. 1971 fornisce un'ampia classificazione in lingua inglese delle tradizioni islamiche (*ḥadīṯ*) ordinate per argomento. In seguito, pubblicò il pregevole studio *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge 1932, rist. New York 1965. Infine, il suo *La Pensée de Ghazzālī*, Paris 1940 fu pubblicato postumo.

Wensinck lavorò come curatore della *Encyclopaedia of Islam*, I-IV, Leiden 1913-1934 e dell'*Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941; per entrambe le opere ha scritto un gran numero di voci. Nel 1916, diede inizio ad un altro progetto internazionale, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I-VI, Leiden 1936-1971 e ne rimase supervisore fino alla fine della sua vita. *Semietische studiën uit de nalatenschap van Prof. Dr. A.J. Wensinck, 7 Augustus 1882-19 September 1939*, Leiden 1941 raccoglie un certo numero di articoli di Wensinck in inglese e francese e anche una bibliografia completa della sue opere pubblicate. Per uno studio, in olandese, della sua opera, cfr. W.C. van Unnik, *Professor A.J. Wensinck en de studie van de Oosterse Mystiek*, in *Woorden gaan leven, 1910-1978*, Kampen 1979, pp. 238-63.

JACQUES WAARDENBURG

Y-Z

YUNUS EMRE (morto nel 1321), mistico turco, uno dei più grandi poeti in tale lingua e iniziatore, in ambito letterario, della poesia mistica popolare. Se si eccettuano poche note in lavori biografici del XVI secolo, la vita di Yunus Emre resta avvolta nel mistero. Dati biografici più affidabili si evincono dal suo stesso *corpus*, passato al setaccio da recenti ricerche (in particolare quelle svolte da Abdülbâki Gölpınarlı), che hanno espunto numerose composizioni di autori a lui contemporanei o posteriori, i quali attribuivano la paternità delle loro opere a Yunus Emre.

Le fonti più attendibili lo fanno nascere nel villaggio di Sarıköy (l'attuale Emre), in Anatolia centrale; ricevette una prima formazione nelle scienze islamiche classiche, e in seguito venne avviato al sentiero mistico da un certo Tapduk Emre, frequentemente nominato nei suoi poemi con grande venerazione. Sembra che sia vissuto soprattutto nella regione d'origine e che sia morto e sia stato sepolto nel villaggio che gli aveva dato i natali. Ci sono anche prove di suoi viaggi in Siria e in Azerbaigian, come pure a Konya, dove avrebbe incontrato il grande poeta mistico Ǧalāl al-Dīn Rūmī, il cui pensiero e fervore mistico esercitarono una profonda influenza su di lui.

Le opere di Yunus Emre comprendono un breve *maṯnavī* didattico e il suo *dīvān*, o raccolta di poesie. Il *maṯnavī*, *Risalet ün-nušiyye* (Libro dei consigli), scritto nel 1307, è un poema allegorico di 575 distici in metro persiano classico, con un'introduzione in prosa. Speculando su virtù e vizi lungo una linea di pensiero musulmana ortodossa, l'opera, piuttosto sobria e poco ispirata nello stile, non è caratteristica della sua produzione. La sua fama è legata soprattutto al suo *dīvān*, il primo nella storia della letteratura turca. Esso è costituito da 350 poesie, la maggior parte delle quali consiste in variazioni su temi quali il pensiero panteistico, le tribolazioni dell'iniziato, i vari stadi del viaggio mistico, la guida alla «retta via», la natura della vera conoscenza (*'irfān*) differente dalla scienza terrena (*'ilm*), la confessione dei propri errori e manchevolezze, il piacere dell'autoaccusa (*melāmet*) e i temi nostalgici ed evocativi degli anni trascorsi lontano da casa. Un numero più ridotto di poesie elabora tematiche religiose ortodosse, con frequenti accenni al Corano, alle tradizioni del Profeta e ai racconti popolari sui profeti e sui santi; ossessivo il richiamo all'idea della morte, della spiritualità e dell'eternità.

Queste poesie sono indirizzate alle masse di gente ordinaria; in gran parte sono scritte nel turco parlato all'inizio del XIV secolo, con un numero limitato di prestiti arabi e persiani; il metro dominante segue la tradizionale forma sillabica turca. Il grande successo popolare attraverso i secoli può essere ascritto allo stile semplice e diretto di Yunus, al suo lirismo entusiasta e all'abilità con la quale egli ha reso accessibile la filosofia mistica e panteista. Sia il linguaggio sia lo stile della sua poesia hanno continuato ad esercitare un'influenza profondissima sulla maggior parte dei poeti mistici fino al XVIII secolo.

BIBLIOGRAFIA

Y. Emre, *Divan*, Anna Masala (ed. e trad.), Roma 2001.

A. Gölpınarlı, *Yunus Emre. Hayatı*, Istanbul 1936.

A. Gölpınarlı (cur.), *Yunus Emre divanı*, Istanbul 1943: contiene una riproduzione anastatica di un manoscritto del XV secolo.

A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve tasavvuf*, Istanbul 1961.
Y. Régnier (cur. e trad.), *Le divan de Yunus Emré*, Paris 1963.
Annemarie Schimmel, *Yunus Emre*, in «Numen», 8 (1961), pp. 12-33.
Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill/N. C. 1975
N. Sefercioğlu e I. Binark, *Yunus Emre hakkında bir bibliyoğrafya denemesi*, Ankara 1970.

FAHİR İZMET

ZAKĀT. Termine arabo che significa letteralmente «purificazione», «addolcimento», «crescita»; nella terminologia religiosa islamica, indica l'elemosina obbligatoria o carità che ciascun musulmano abbiente deve dare a chi è povero e in stato di bisogno. La *zakāt* è dunque uno dei cinque doveri fondamentali (*rukn*, pl. *arkān*) dell'Islam: come le preghiere giornaliere, il digiuno nel mese di Ramaḍān e il pellegrinaggio a Mecca, costituisce un atto di devozione e pietà. Nel Corano, il dovere della *zakāt* è associato spesso a quello delle *ṣalāt* («preghiere»); si potrebbe dire (con Gesù: Mt 22,36) che su questi due pilastri si fonda l'Islam. La *ṣalāt* enfatizza l'amore per Dio, mentre la *zakāt* promuove l'amore e la preoccupazione per il prossimo.

Attenti al significato letterale del termine, gli autori musulmani non dimenticano mai di sottolineare il fatto che la *zakāt* non solo assolve una funzione di svuotamento e purificazione, ma ha anche un aspetto di riempimento e di appagamento. La *zakāt* purifica l'anima di colui che dona dalla cupidigia e dal materialismo, e aumenta il benessere e la felicità della società. Essa conferisce una benedizione divina sia su colui che dona sia su colui che riceve. Una delle funzioni dello Stato islamico è quella di raccogliere la *zakāt* dai suoi cittadini, ma se un musulmano vive in uno Stato non islamico o se lo Stato non compie il suo dovere, è un dovere personale dedurre la *zakāt* dal proprio patrimonio e darla ai poveri e ai bisognosi.

I soggetti non musulmani che vivono in uno Stato islamico sono esentati dalla *zakāt*, ma lo Stato può esigere un'altra tassa da loro in luogo della *zakāt*. Questa tassa, nota come *ǧizya*, è imposta ai cittadini non musulmani in cambio dei servizi e della sicurezza assicurati loro dallo Stato islamico. Secondo il diritto islamico, i bambini, le donne, gli anziani, i poveri e i portatori di handicap non musulmani sono esentati dalla tassazione, anche se alcuni governanti musulmani non hanno sempre seguito scrupolosamente questa regola.

Come altri doveri religiosi islamici, la *zakāt* è stata stabilita nel Corano e nella *sunna* (pratica, costume) del profeta Muḥammad. Giuristi musulmani più tardi hanno elaborato l'intero sistema di raccolta e di distribuzione della *zakāt*, che è divenuto un sistema di tassazione religiosa particolarmente intricato e complesso. Le questioni dibattute hanno riguardato chi deve pagare la *zakāt*, quanto si deve pagare e con quale scadenza. Non solo in passato, ma ancora oggi, sono discussi aspetti relativi alle esenzioni e alle rate, alle procedure amministrative e alla eleggibilità per la distribuzione.

I tributi. La *zakāt* è obbligatoria per qualunque musulmano, uomo o donna, che possieda una minima somma (*niṣāb*) fissata dalla *šarī'a*, o legge islamica. Secondo molti giuristi, l'obbligo della *zakāt* fondamentalmente investe il patrimonio che eccede il *niṣāb*, e chiunque possieda un patrimonio corrispondente al *niṣāb* è obbligato al pagamento della *zakāt*. Dal momento che nella legislazione islamica gli obblighi riguardano coloro i quali sono adulti (*bāliġ*), sani e liberi, la scuola legale ḥanafita esenta i bambini, i malati e gli schiavi dall'obbligo della *zakāt*, che dunque non viene sottratta ai loro beni.

Secondo le scuole sunnite, qualsiasi tipo di bene o prodotto agricolo non impiegato per uso personale o familiare è soggetto alla *zakāt*, ma ne sono esenti la casa occupata dal proprietario, un numero ragionevole di mobili, utensili e attrezzature domestiche, vestiti, una automobile, e il terreno agricolo coltivato dal proprietario. Per la legge šī'ita sono nove i beni soggetti alla *zakāt*: l'oro, l'argento, i cammelli, i bovini, le pecore, il grano, l'orzo, i datteri e l'uva; tutto il resto ricade sotto le regole dello *ḫumus*. Lo *ḫumus* è costituito, per gli šī'iti, dalla quinta parte dei beni totali, dopo aver dedotto le spese personali, ed è dato all'imam che ne fa un uso personale e lo redistribuisce ai parenti del Profeta (*al-sāda*, o *ahl al-bayt*).

Il *niṣāb* per l'oro è di venti *miṯqāl* (circa 85 grammi), o il suo equivalente in valore monetario, nel caso di banconote e monete. Il *niṣāb* per l'argento è di duecento *dirham* (595 grammi). I gioielli di uso personale sono esentati dalla *zakāt* secondo molti giuristi, ma la scuola legale ḥanafita considera invece tutti i gioielli tassabili. I beni che sono posseduti per farne commercio possono essere tassati se il loro valore eccede quello del *niṣāb* dell'oro. In tutti questi casi l'entità della *zakāt* è del 2,5% del valore totale al netto della deduzione dei prestiti, delle spese personali e dei beni di uso personale e domestico.

La *zakāt* sugli animali è spiegata in modo estremamente dettagliato: in quest'ambito il *niṣāb* è di cinque cammelli, trenta capi di bovini o quaranta pecore. Una quantità minore di bestiame è esente dalla *zakāt*. I beni agricoli sono tassati al momento del raccolto, in quantità pari al prodotto del 10% del terreno agricolo irrigato naturalmente dalla pioggia o dai fiumi, mentre se il terreno è irrigato artificialmente, la quota scende al

5%. Per metalli, pietre, e minerali preziosi, la *zakāt* è del 20% dopo la deduzione delle spese.

La *zakāt* è raccolta annualmente, e deve essere versata dopo dodici mesi lunari dall'acquisizione del patrimonio minimo tassabile. Per i prodotti agricoli, i preziosi e i minerali, la *zakāt* deve essere pagata al momento dell'acquisto.

Distribuzione. Il Corano (9,60) menziona otto categorie di persone che possono ricevere la *zakāt*. (Nel testo, il termine usato è *ṣadaqāt*, ma viene interpretato come *zakāt*. In seguito, la *ṣadaqāt* è stata interpretata come elemosina volontaria per distinguerla dalla *zakāt* obbligatoria). Tra queste figurano i poveri e gli indigenti, coloro i quali sono impiegati nella raccolta e nella distribuzione della *zakāt*, coloro i quali devono essere riconciliati con l'Islam, gli schiavi che intendono comprare la libertà, i debitori, coloro che sono impiegati in difesa della fede, i viaggiatori che necessitano di aiuto e si trovano in difficoltà.

I giuristi musulmani sottolineano che la *zakāt* è un diritto del povero e del bisognoso, e deve essere spesa in modo da raggiungere coloro i quali ne sono degni. Per questo è vietato dare la *zakāt* ai ricchi o a un proprio dipendente. Il Profeta ha escluso la sua famiglia dalla lista di coloro che possono ricevere la *zakāt*, in modo da preservare l'imparzialità dell'istituto stesso della *zakāt* e la dignità della sua famiglia.

Nell'era moderna sono stati compiuti molti sforzi per ravvivare l'istituto della *zakāt* e per semplificarne i calcoli e l'amministrazione. Singoli musulmani hanno sempre continuato a pagare la *zakāt* scrupolosamente e regolarmente, ma gli Stati musulmani, specialmente quelli che hanno avuto un'occupazione coloniale, hanno perso questo importante istituto e, anche dopo aver riacquistato l'indipendenza politica, non fanno rispettare il dovere della raccolta e del pagamento. Il Pakistan, il Sudan e l'Arabia Saudita, tuttavia, hanno adottato recentemente leggi per imporre la *zakāt*.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio moderno più completo sulla *zakāt* è Y. al-Qaradāwī, *Fiqh al-zakāt*, I-II, Beirut 1949. Un'esauriente bibliografia delle trattazioni moderne viene presentata e discussa in M. Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking. A Survey of Contemporary Literature*, Leicester 1981. Un breve ma utile lavoro sull'argomento è M. Kahf, *The Calculation of Zakah for Muslims in North America*, Gary/Ind. 1978. Per un *case study* di legislazione moderna sulla *zakāt*, cfr. *The Zakāt Manual*, a cura del Central Zakāt Administration of the Pakistani Ministry of Finance, Islamabad 1982.

MUZAMMIL H. SIDDIQI

ZAMAḪŠARĪ, AL- (467-538 eg. / 1075-1144 d.C.), più propriamente conosciuto come Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamaḫšarī; filologo arabo e commentatore del Corano. Nato nel Khorezm, nella Persia settentrionale, al-Zamaḫšarī non compì grandi viaggi fuori dalla sua provincia natale, ad eccezione di un soggiorno di pochi anni, dedicati allo studio e alla compilazione delle sue opere, nella città santa di Mecca. Pur avendo il persiano come lingua madre, egli credeva fermamente nella superiorità dell'arabo ed eccelleva nella filologia di questa lingua. Secondo varie testimonianze storiche, scrisse una cinquantina di libri; di essi, trenta sono giunti fino a noi e, per la maggior parte, sono pubblicati in originale arabo. Molte di queste opere trattano del Corano o di linguistica araba in generale.

L'opera più importante di al-Zamaḫšarī, e l'unica che lo ha reso davvero famoso, è la sua interpretazione (*tafsīr*) del Corano, dal titolo *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl* (Lo svelatore delle verità dei segreti della rivelazione), opera che compose nei due anni in cui soggiornò a Mecca, intorno al 1134. Si tratta di un commentario filosofico e filologico dell'intero testo coranico, analizzato frase per frase con un stile conciso, curato e talvolta difficile. Ciò che contraddistingue quest'opera è il fatto che essa non si basa sul materiale tradizionale: nessuno dei commenti interpretativi viene virtualmente attribuito ad autorevoli precursori e, anzi, questi commenti vengono formulati in modo diretto, senza preoccupazione alcuna di trovare giustificazione nelle autorità del passato. In linea generale, al-Zamaḫšarī presenta prima quel che reputa essere l'ovvio significato di un versetto, e poi aggiunge altre possibili interpretazioni sulla base della grammatica e delle varianti di lettura del testo, pur dedicando sempre grande attenzione al concetto di bellezza retorica (*i'ǧāz*) del Corano.

I tratti distintivi del commentario coranico di al-Zamaḫšarī provengono dalle sue convinzioni teologiche mu'tazilite. A partire dal X secolo, i mu'taziliti conquistarono probabilmente la preminenza in campo teologico nella regione natale di al-Zamaḫšarī. Egli stesso afferma esplicitamente di aver scritto *Al-kaššāf* per fornire la necessaria versione mu'tazilita di commentario al Corano. Il più evidente risultato della sua posizione teologica è il modo in cui, nel commentario, egli risolve le difficoltà interpretative di versetti apparentemente antitetici: i temi principali che distinguono i suoi caratteristici commenti sono, infatti, la dottrina mu'tazilita dell'unità e della giustizia di Dio, insieme con le conseguenti idee sul libero arbitrio umano e sulla necessità di deantropomorfizzare il Corano. Ne è un tipico esempio la trattazione che egli dedica alla sura 6,125:

Colui che Dio vuole guidare al Bene: sono coloro ai quali Dio accorda la sua benevolenza, cosa che accade soltanto a chi la merita. *Gli apre il petto a che si dia tutto a Lui*: ossia accorda loro la sua benevolenza così che essi bramino l'Islam, le loro anime trovino in esso la loro casa casa ed essi desiderino essere musulmani. *Colui che vuole traviare*: sono coloro che Dio lascia soli e desidera abbandonare alle loro forze. E questo significa che sono coloro che non meritano la sua benevolenza. *Gli rende stretto il petto ed ansioso*: cioè allontana da loro la sua benevolenza, e così i loro cuori s'induriscono ed essi rifiutano la verità e vi si oppongono, di modo tale che la fede non può farsi strada in loro.

L'enfasi è costantemente posta sulla precedente condizione morale dell'individuo, al quale Dio risponde migliorando quella condizione che l'individuo si è già scelto.

Parimenti, la dottrina del Corano creato (in opposizione al dogma ortodosso del Corano preesistente e increato) è presente in tutta l'opera di al-Zamaḫšarī; pare addirittura che in origine *Al-kaššāf* cominciasse con le parole: «Sia lode a Dio che ha creato il Corano», formula che venne poi mutata in: «Dio che diede» o «Dio che inviò» per temperarne in qualche modo il tono.

Nonostante queste argomentazioni teologiche, il commentario coranico di al-Zamaḫšarī è stato largamente letto e copiato, soprattutto nel mondo islamico orientale. L'opera è stata oggetto sia di ponderose spiegazioni sia di violenti attacchi da parte degli autori posteriori, che ne hanno fornito numerosi supercommentari e commentari derivati. L'opera di al-Bayḍāwī (morto all'incirca tra il 1286 e il 1316), *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl* (La luce della rivelazione e i segreti dell'interpretazione), è il più famoso tentativo di distillare l'essenza dell'opera di al-Zamaḫšarī, omettendone le concezioni più invise all'ortodossia. Per i mu'taziliti, invece, *Al-kaššāf* rappresenta il vertice dell'impegno intellettuale nell'ambito dei commentari al Corano.

BIBLIOGRAFIA

Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl gode di varie edizioni critiche e di pubblicazioni, ma nessuna può essere presa in considerazione come edizione standard. Sono stati tradotti brevi brani di quest'opera, ma l'utilità di tali traduzioni è alquanto limitata, dato il carattere tecnico e specialistico di gran parte dell'originale. Alcuni passi tradotti dell'opera si trovano nel testo di H. Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich 1971 (trad. ingl. *The Qur'ān and Its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, A.T. Welch [cur. e trad.], Berkeley 1976, 2ª ed. Oxford 1997) e nello studio di K. Cragg, *The Mind of the Qur'ān. Chapters in Reflection*, London 1973, pp. 64-69, che contiene la traduzione del commento alla sura 90 del Corano. La più ragguardevole ed estesa trattazione dell'opera di al-Zamaḫšarī sul Corano è lo studio di I. Goldziher, *Die richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, pp. 117-77. Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term "Islam" as Seen in a Sequence of Qur'ān Commentaries*, Missoula/Mt. 1975, pp. 89-101 fornisce un utile sunto dell'opera di al-Zamaḫšarī, corredato da esempi del suo metodo d'interpretazione, collocati all'interno della generale cornice storica del *tafsīr*. Una serie di articoli su al-Zamaḫšarī e la sua relazione teologica con al-Bayḍāwī sono stati pubblicati da L. Ibrahim, *Al-Bayḍāwī's Life and Works*, in «Islamic Studies», Karachi, 18 (1979), pp. 311-21; *The Concept of Divine Justice According to al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Hamdard Islamicus», 3 (1980), pp. 3-17; *The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Islamic Culture», 54 (1980), pp. 63-74; *The Concept of Iḥbāṭ and Takfīr According to al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Die Welt des Orient», 11 (1980), pp. 117-21; e *The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī*, in «Arabica», 28 (1981), pp. 65-75.

ANDREW RIPPIN

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.